

BIBLIOTECA CLÁSICA

# PLUTARCO

VIDAS PARALELAS

I

TESEO-RÓMULO

LICURGO-NUMA

GREDOS



# VIDAS PARALELAS



# PLUTARCO

## VIDAS PARALELAS

I

TESEO • RÓMULO  
LICURGO • NUMA

Introducción, traducción y notas de  
AURELIO PÉREZ JIMÉNEZ

**GEDOS**

La Biblioteca Clásica Gredos, fundada en 1977 y sin duda una de las más ambiciosas empresas culturales de nuestro país, surgió con el objetivo de poner a disposición de los lectores hispanohablantes el rico legado de la literatura grecolatina, bajo la atenta dirección de Carlos García Gual, para la sección griega, y de José Luis Moralejo y José Javier Iso, para la sección latina. Con 415 títulos publicados, constituye, con diferencia, la más extensa colección de versiones castellanas de autores clásicos.

Publicado originalmente en la BCG con el número 77, este volumen presenta la traducción de *Teseo*, *Rómulo*, *Licurgo* y *Numa* realizada por Aurelio Pérez Jiménez (Universidad de Málaga). Para esta edición, ha revisado y actualizado su introducción original.

Asesor de la colección: Luis Unceta Gómez.  
La traducción de este volumen ha sido revisada  
por Alfonso Martínez Díez.

© de la introducción, traducción y notas: Aurelio Pérez Jiménez.  
© de esta edición: RBA Libros y Publicaciones, S.L.U, 2023.  
Avda. Diagonal 189 - 08018 Barcelona.  
[www.rbalibros.com](http://www.rbalibros.com)

Primera edición en la Biblioteca Clásica Gredos: 2000.  
*Primera edición en este formato: septiembre de 2023.*

RBA • GREDOS  
REF.: OBDO239  
ISBN: 978-84-2499-885-1

Queda rigurosamente prohibida sin autorización por escrito del editor cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra, que será sometida a las sanciones establecidas por la ley. Pueden dirigirse a Cedro (Centro Español de Derechos Reprográficos, [www.cedro.org](http://www.cedro.org)) si necesitan fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra ([www.conlicencia.com](http://www.conlicencia.com); 91 702 19 70 / 93 272 04 47).  
Todos los derechos reservados.

## INTRODUCCIÓN GENERAL

Han pasado casi cincuenta años desde la publicación como parte de la Biblioteca Clásica Gredos del primer volumen de las *Vidas Paralelas* de Plutarco, precedido por mi Introducción General. Y, aunque la traducción de la obra no requiere grandes cambios, pues sigue con fidelidad el texto de una buena edición, la de Ziegler para Teubner, sólo puntualmente mejorado en otras ediciones, no ocurre lo mismo con la Introducción. En los últimos cuarenta años, los estudios sobre el Queronense han conocido un particular florecimiento gracias a la gran actividad investigadora y de difusión favorecida por la creación, poco antes de la publicación de ese primer volumen, de la International Plutarch Society y de otras sociedades y grupos de trabajo vinculados a ella. Basta mencionar aquí la Società Italiana di Plutarco, fundada por el profesor Italo Gallo en 1980, y la Sociedad Española de Plutarquistas, fundada por quien firma estas líneas en 1989; o la Red Europea de Plutarco, que ha reunido a más de una decena de universidades europeas en torno a la figura de este autor. Como resultado, las publicaciones en este período han sido numerosas, ya se trate de monografías aisladas, de artículos de revista, canalizados en gran medida por la de la propia IPS, *Ploutarchos*, *n.s.*, de la que está en preparación el volumen 20 (2023), o de colecciones especiales. Entre éstas no puedo silenciar dos

recientes, pero ya prestigiosas: los *Brill's Plutarch Studies* y los *Plutarchea Hypomnemata* de la Universidad Católica de Lovaina (Leuven University Press). En fin, por no alargar demasiado esta nota, me limitaré a señalar que, entre los más importantes autores griegos y romanos de la Antigüedad, éste es uno de los pocos que cuenta ya con tres enciclopedias modernas de referencia obligada, a saber: el *Plutarch Blackwell Companion* (2005), el *Brill's Plutarch Companion* (2018) y el *Cambridge Plutarch Companion* (2023), que actualizan los aspectos más importantes de la vida, obra, pensamiento, fuentes e influencia de Plutarco en la literatura y las artes hasta la actualidad. Esto sin olvidar la gran aportación al contexto romano del autor que supuso el volumen (II 33.6) del *Aufstieg und Niedergang des Römischen Welt* dedicado a él en 1992.

Así que, justificada suficientemente la necesidad de revisar y transmitir a un público más amplio que el especialista, erudito y filólogo la importancia de Plutarco y su obra, me dispongo ya a rehacer en profundidad aquella vieja Introducción de 1985, manteniendo lo que todavía considero valioso de ella y dando cuenta, en la medida de lo posible, de lo nuevo que ha aportado una bibliografía que en estos casi cuarenta años supera ya cuanto se haya podido decir en los últimos tres siglos sobre el personaje y su significación cultural antigua y moderna.

## 1. SEMBLANZA PERSONAL DE PLUTARCO

La naturaleza, personalidad, posición social, formación y actividad pública de nuestro autor, incluyendo un marcado patriotismo compatible con su fervorosa admiración por el Imperio romano, tienen su justificación más firme en las relaciones que sostuvo con cuatro ciudades: Queronea, Atenas, Delfos y Roma. Por esto, centraré en ellas mi exposición sobre la personalidad de Plutarco,

pues sin duda determinaron su carácter y su vida. Esto no significa, por supuesto, que no tuviera nada que ver con otras ciudades importantes. Es presumible cierta familiaridad con la vecina Tebas, quizá también con Corinto (cf. *Flam.* 12,13), y seguro un viaje, mencionado de pasada y casi por azar, a la renombrada Alejandría (QC 678C). Pero, como digo, su carrera y gran parte de su obra no se explicaría sin el concurso de esas cuatro ciudades.

### 1.1. Queronea

Plutarco nació en esa pequeña ciudad cercana a Tebas de la Beocia, durante el reinado del emperador Claudio; es probable, por algunas referencias que leemos en sus obras<sup>1</sup>, que hacia el año 45 d. C. su ciudad natal fuera un lugar estratégico importante debido a su posición en el camino entre Tebas y Tesalia<sup>2</sup>. Plutarco recuerda esa importancia más de una vez en sus obras. Queronea está situada al sur del río Cefiso, que atravesaba el lago Copais, en las estribaciones del Parnaso por el nordeste, siendo la última ciudad entre Beocia y la Fócide. Al sur se alza el Helicón, donde pastoreaba su admirado Hesíodo, paso natural entre Tebas y Tesalia. La proximidad a Delfos (unos 35 kilómetros) explica las intensas relaciones de Plutarco con el santuario de Apolo. Como punto estra-

---

<sup>1</sup> Uno de esos datos es *E ap. Delph.* 385A-B, donde Plutarco recuerda una experiencia en Delfos con sus compañeros y su maestro Ammonio, con motivo de la visita de Nerón al lugar en el 66-67 d. C. Puesto que nuestro autor rondaría los 17 años cuando estudiaba en Atenas con Ammonio, su nacimiento puede fijarse en torno al 45 d. C. (cf. ZIEGLER 1965: 12-13).

<sup>2</sup> Sobre la importancia estratégica de la situación geográfica de la ciudad, que tuvo mucho que ver en su fundación, véase recientemente GIROUX 2022: 162-163.

tégico de primer orden, el biógrafo alude siempre que tiene ocasión a su ciudad natal<sup>3</sup>, testigo y a veces protagonista de grandes acontecimientos, vivos en el recuerdo de los lugareños<sup>4</sup>: por allí había restos de las tumbas de las amazonas vencidas por Teseo cuando invadieron el Ática (*Thes.* 27,8, *Dem.* 19) a orillas del Hemón (afluente del Cefiso, hoy Licuresi), un torrente que vierte sus aguas en el Cefiso y que Plutarco supone que es el Termodonte a que se refirió la Pitia antes de la batalla de Queronea<sup>5</sup>; se recordaba la invasión por Tólmides a mediados del siglo v a. C., resuelta con su derrota y muerte en Coronea (*Per.* 18.3); se podía ver el sepulcro de Lisandro, enterrado por el rey Pausanias en el camino que Plutarco tanto frecuentara entre Queronea y Delfos (*Lys.* 29.3); cerca estaba el lugar donde Agesilao asentó su campamento cuando marchaba desde Termópilas hacia la vecina Coronea para presentar batalla (394 a. C.) a la coalición liderada por los tebanos (*Ages.* 17.4). Y, sobre todo, tal vez la tierra escupía de cuando en cuando cascos, espadas o restos de escudos enterrados en las dos batallas más cruentas que hubo allí: la primera (338 a. C.), saldada con victoria de Filipo<sup>6</sup>, marcó la ruina de la democracia ateniense (*Cam.* 19.8, *Pelop.* 18,7)<sup>7</sup>; y con la segunda (86 a. C.), de la que en su tiempo se veían restos entre el barro (*Sull.* 21,4), la

---

<sup>3</sup> Y especialmente cuando las referencias sirven de conexión entre su ciudad natal y su enfoque de la historia patria a favor de Roma, como subraya GIROUX 2021. Desde este punto de vista, el biógrafo incluso justifica la selección de alguno de sus personajes, como Lúculo, cuya biografía presenta como homenaje agradecido por su mediación salvadora de la ciudad tras el episodio de Damón.

<sup>4</sup> Bien resumidos en un artículo reciente por BOWIE 2022: 21-32.

<sup>5</sup> Según él habría cambiado su nombre por la sangre de los muertos en la batalla (*Dem.* 19.2).

<sup>6</sup> A la que se alude, por ejemplo, en *Alex.* 9,2 y 12,5, *Dem.* 2 y 19 y *Phoc.* 16,8.

<sup>7</sup> Para detalles sobre la batalla y las referencias de Plutarco a la misma véase el detallado estudio reciente de PASCUAL 2020.

derrota de Mitrídates por Sila<sup>8</sup> permitió que ingresara para siempre la pequeña patria del Queronense en la influyente órbita romana (*Sull.* 16-21). Ambos hechos dejaron honda huella en el escritor, acostumbrado a pasar junto a los monumentos en honor de los macedonios, al lado de la llamada «encina de Alejandro» (*Alex.* 9,3), y de los tebanos; en este caso, el monumento, más próximo a la ciudad, era un impresionante león de piedra todavía en pie durante la *Periégesis* de Pausanias (IX 40,10) que, rescatado y restaurado en el XIX<sup>9</sup>, aún impresiona a los turistas. También recuerda, con gratitud, otros sucesos de la historia reciente de la ciudad, como la intervención a favor de ésta de Lúculo frente a las acusaciones de los orcomenios, de la que da testimonio una estatua del general visible en el ágora, junto a la de Dioniso (*Cim.* 2.2). Estas referencias y la atención que presta a sucesos y lugares relacionados con su ciudad natal evidencian la comunión espiritual del biógrafo con una patria que es humilde y pequeña, pero a la que no renunciará nunca en su deseo de hacerla grande con el propio prestigio, como él mismo confiesa:

En lo que a mí respecta, habito una ciudad pequeña y lo hago con gusto para que se haga más pequeña todavía (*Dem.* 2.2).

Queronea nos habla de su origen, de su familia, de los lugares beocios de su entorno y, sobre todo, de muchos amigos de la infancia y juventud y de los que recibe en su casa, convirtiendo en diálogos vivos sus tratados; pero no sólo eso: su amor y entrega a la pequeña patria natal, en cuyos asuntos públicos se involucró él mismo con impor-

---

<sup>8</sup> Mencionada en *Sull.* 15-21.

<sup>9</sup> Detalles sobre la historia del descubrimiento y restauración en CAMP, IERARDI, McINERNEY, MORGAN y UMHOLTZ 1992.

tantes cargos de responsabilidad<sup>10</sup>, supuso el reconocimiento y respeto de sus conciudadanos, que se mantuvo durante varios decenios después de su muerte, hacia quien todavía identificamos como el Queronense<sup>11</sup>. El silencio de Plutarco sobre su estirpe más antigua hace dudar de que se remonte a la protohistoria mítica de Beocia. Hace algunas referencias a los héroes de la Fócide y de Beocia que, según algunos autores, no tendrían nada que ver con él<sup>12</sup>; sin embargo, su hermano Timón defendía la procedencia de los ofeltíadas, descendientes del rey Ofeltas, tesalio que habría ocupado Queronea. Con respecto a la Fócide, la familia presumía como ancestro del héroe Daifanto, de quien en el *Catálogo de Lamprias* figura una *Vida* escrita por nuestro biógrafo<sup>13</sup>. En cuanto a la familia más reciente, habla circunstancialmente de ella para relacionar a sus miembros con acontecimientos históricos relevantes, como fuente de información, o porque son personajes de los diálogos. Lo primero ocurre con el bisabuelo Nicarco, que hablaba de los malos tratos infligidos por Marco Antonio a los beocios durante la guerra con Augusto (*Ant.* 68,7-8)<sup>14</sup>; de su abuelo Lamprias, hombre culto y erudito<sup>15</sup>, toma las noticias que le había contado un tal Filotas, médico encargado de cuidar al hijo de Antonio y Fulvia, sobre las suntuosas cenas de éste y

---

<sup>10</sup> Véase BOWIE 2022: 21-22.

<sup>11</sup> Recordemos las reflexiones al respecto de BOWIE 2022: 19-21, con las ya clásicas referencias a su sobrino Sexto, maestro de Marco Aurelio, a Apuleyo, o, entre otras noticias, al epitafio laudatorio con que los queronenses honraron a Sexto Claudio Autobulo, descendiente suyo, a mediados del siglo III.

<sup>12</sup> HIRZEL 1912: 5-6, ZIEGLER 1965: 14 y BARROW 1967: 15; entre los partidarios de una relación, JONES 1971: 8.

<sup>13</sup> SIRINELLI 2000: 27.

<sup>14</sup> BOWIE 2022: 32.

<sup>15</sup> En *Q.C.* 5,8 hace gala de sus conocimientos filológicos sobre el significado del prefijo ὑπερ- y en 5,18,2 discute con Ammonio sobre la pronunciación de la A.

Cleopatra (*Ant.* 28,3-12), y hasta él llegaron las historias que contaban sus antepasados («nuestros padres») sobre apariciones y lamentos en las termas de Queronea después del asesinato de Damón que terminaron con la erección de la estatua del benefactor Lúculo ya mencionada (*Cim.* 1,8). Su padre, Autobulo, su tío segundo Aristón<sup>16</sup> y su suegro Alexión participan en sus diálogos, probando el cariñoso respeto del escritor por ellos. El padre<sup>17</sup>, que detenta puestos importantes en las *Quaestiones convivales*, era hombre culto, aunque más interesado por detalles prácticos que por los temas profundos; pero, gracias a sus amplias relaciones y contactos con Delfos, contribuyó mucho a crear el ambiente formativo apropiado para la educación de su hijo<sup>18</sup>. De los hermanos, el mayor, Lamprias, que aparece con frecuencia en los diálogos, tuvo una personalidad (Plutarco señala su ironía maliciosa en *QC* 8,6,5 726D y en sus intervenciones como protagonista del *De facie in orbe lunae*) y una vida intelectual paralela a la de nuestro autor (también él tuvo responsabilidades religiosas, en el oráculo de Trofonio en Leba-dea). El otro, Timón, tiene poca presencia en sus obras, aunque el Queronense confiesa profesarle un especial cariño en *Frat. am.* 487D.

Su vida en Queronea debió de ser confortable y holgada, según corresponde a una familia acomodada, culta y respetada entre sus conciudadanos. Lo demuestra su matrimonio con Timóxena, hija de Alexión, arconte de la ciudad a principios del siglo II. Con ella tuvo, que sepamos, cinco hijos: cuatro varones (Soclaro, muerto en la adolescencia, entre los doce y los quince años; Autobulo; Plutarco, y Querón, también muerto a temprana edad) y

<sup>16</sup> Primo de su padre (PUECH 1992: 4837).

<sup>17</sup> Plutarco no menciona su nombre, que suponemos por el del hijo mayor de Plutarco, Autobulo.

<sup>18</sup> SIRINELLI 2000: 29; BOWIE 2014: 177.

una niña, Timóxena, que falleció con sólo dos años, mientras estaba él en Atenas<sup>19</sup>. No tiene que extrañarnos, por tanto, que, pese a tratarse de una ciudad pequeña, se sienta orgulloso de ella. En su casa disfrutaba de las conversaciones con los invitados de su padre y allí recibiría él mismo, ya maduro, a sus amigos romanos y de otros lugares de Grecia<sup>20</sup>, pero sobre todo son parte de sus diálogos sus dos hermanos (Lamprias y Timón), sus hijos (Autobulo y Plutarco) y sobrinos, sus cuñados (Cratón, Firmo y Patrocleas)<sup>21</sup> o los amigos de su infancia y juventud en Queronea<sup>22</sup>, entre los que merecen especial mención los médicos Onesícrates y Trifón<sup>23</sup>, ambos fueron

---

<sup>19</sup> Para detalles sobre esta circunstancia, que motivó la *Consolatio ad uxorem*, cf. CASANOVA 2020.

<sup>20</sup> Entre ellos figuran en los diálogos Diogeniano de Pérgamo (PUECH 1992: 4846), el médico Nicias de Nicépolis, el macedonio Nicérato y el ateniense Nicóstrato (PUECH 1992: 4843), Pardalas de Sardes (PUECH 1992: 4865), el estoico Filipo de Prusias (PUECH 1992: 4869-4870), el médico Filón de Hiámpolis (PUECH 1992: 4870), el cartaginés Sextio Sila (PUECH 1992: 4878-4879) y el gramático egipcio Teón (PUECH 1992: 4886). Aunque algunas de las conversaciones de banquete en que participan muchos de estos personajes están claramente localizadas en Queronea (6 de 95), se discute esa posibilidad respecto de otras (que NIKOLAIDIS 2017: 261 eleva a 47 del total de 95). Remito para este tema a BOWIE 2022: 34-40, que cuenta 42 diálogos de las *Conversaciones de mesa* que con certeza o un alto grado de probabilidad pueden situarse en la ciudad de Plutarco (incluye un apéndice en págs. 42-46).

<sup>21</sup> Acepto la conclusión de Angelo Casanova que, discutiendo las identificaciones de estos tres personajes como yernos, sobrinos o cuñados, defiende este último sentido («cuñado») para el término *gambrós* con que se refiere a ellos; es probable, según Casanova, que fueran hermanos de su esposa Timóxena, aunque alguno de ellos también pudo ser marido de una o más hermanas del propio Plutarco, no mencionadas en sus escritos (CASANOVA 2020: 33-34).

<sup>22</sup> Hagias (PUECH 1992: 4850), el rétor y sofista Nígro (PUECH 1992: 4843), Aristión (PUECH 1992: 4842-4843) y su hijo Soclaro, íntimo de Plutarco (PUECH 1992: 4879-4883), entre los amigos griegos.

<sup>23</sup> PUECH 1992: 4864 y 4889 respectivamente.

testigos de las primeras experiencias personales del Queronense. En el círculo más íntimo, se contaban por último otros beocios de poblaciones cercanas: Coronea, Tespias, Orcómenos y la capital Tebas<sup>24</sup>. Este amor por la patria chica y por Beocia se refleja finalmente en la admiración no sólo por el paisaje y los enclaves religiosos próximos (como el oráculo de Trofonio en Lebadea), sino también por las glorias literarias de la región, entre las que tienen una posición privilegiada los poetas Hesíodo y Píndaro.

## 1.2. Atenas

Si Queronea nos habla de experiencias nostálgicas y familiares, la gran responsable de su idiosincrasia intelectual, la que le aporta la verdadera *paideia* griega es Atenas. Allí se desplazó para cursar estudios de retórica, como correspondía a un joven de buena familia, a los dieciséis o dieciocho años. La llegada a la ciudad de Teseo, con sus templos y el sabor intelectual de sus lugares frecuentados por sofistas y filósofos de diferentes escuelas, debió de impresionar a este joven orientado ya por sus primeros maestros queronenses hacia el pitagorismo y el platonismo<sup>25</sup>. En efecto, como una segunda patria, las vivencias juveniles de su estancia en la ciudad natal de Platón, donde asistía a las clases del platónico egipcio Ammonio (entonces ya ciudadano ateniense), se insinúan con frecuencia en sus obras. Los monumentos, lugares, personajes míticos e históricos, los rincones de las calles y plazas enriquecen con detalles bélicos, situaciones particulares y noticias culturales (literarias y artísticas) los

---

<sup>24</sup> Como Sosicles de Coronea (PUECH 1992: 4883), Zoilo, sacerdote de Orcómenos (PUECH 1992: 4893), el pitagórico Filino (PUECH 1992: 4869), Simón (PUECH 1992: 4879), Pisia de Tespias y el epicúreo Pémpitides de Tebas (PUECH 1992: 4866).

<sup>25</sup> Véase SIRINELLI 2000: 33-44.

diálogos y biografías de personajes implicados con la ciudad, que son muchos, desde Teseo hasta los emperadores. Basta con leer el excursus sobre los monumentos de la Acrópolis en *Per.* 12-13, o los que menciona en *Sobre la gloria de los atenienses*<sup>26</sup>, o algunas de estas noticias que recojo a continuación, para entender el interés de Plutarco por esos espacios<sup>27</sup> (sin menoscabo de la función ético-política en la presentación de los caracteres que otros estudiosos<sup>28</sup> consideran prioritaria en este terreno): en el Falero se mostraba una tumba, posiblemente de Aristídes (*Arist.* 27.1); el interés en la *Vida de Sila* por la biblioteca de Apelicón de Teos con los libros de Aristóteles y Teofrasto que, trasladada por el general a Roma, fue organizada por el gramático Tiranión (*Sull.* 26); el elogio del evergetismo de Cimón en favor de la belleza artística y cultural de Atenas (*Cim.* 13,5-7) y su supuesta tumba entre los monumentos fúnebres llamados cimónios (*Cim.* 19,5); la referencia a la tumba donde un indio se había incinerado igual que Calano (*Alex.* 69,8); también parece haber visto en Hermeo, en el camino de Eleusis, el monumento funerario encargado por Hárpalo tras la muerte de Pitonice (*Phoc.* 22,2), y menciona el Araterio de donde se embarcó Teseo hacia Esciros maldiciendo a los atenienses en Gargeto (*Thes.* 35,5), entre otros muchos lugares<sup>29</sup> y monumentos; de éstos me permito recordar la estatua de Palas erigida por Nicias en la Acrópolis, que todavía se veía en su tiempo (aunque había perdido el revestimiento de oro), y el templete de los trípodés levantado por el mis-

---

<sup>26</sup> A los que se ha referido recientemente ATHANASSAKI 2022.

<sup>27</sup> Véase el interesante capítulo dedicado a los monumentos de Atenas en Plutarco por FRAZIER 2016.

<sup>28</sup> SAÏD 2015.

<sup>29</sup> PODLECKI 1988 recoge al detalle las costumbres, rituales y virtudes de los atenienses en la obra de Plutarco (231-234), así como su admiración y registro de los monumentos de la ciudad (236-237), sus mitos, cultos e instituciones (235-237).

mo general en el santuario de Dioniso (*Nic.* 3,3)<sup>30</sup>, así como la estatua de Temístocles en el de Ártemis Bouleuteria (*Them.* 22,2-3)<sup>31</sup>.

La impronta dejada en Plutarco por su estancia juvenil en Atenas fue muy importante, no sólo porque consolidó su admiración hacia la ciudad, siempre expresada, sino porque, además de cimentar su platonismo, lo relacionó con numerosos amigos venidos de diferentes lugares del Imperio, incluida Roma, algunos de ellos, entre los que se cuenta el mismo Ammonio (su maestro) y su hijo, ya atenienses, con los que compartiría hospitalidad en distintos momentos de su vida. Como ya he dicho a propósito de la ocasión en que conoció la muerte de su hija Timóxena (regresando de Atenas, *Cons. ad ux.* 608B-C), es seguro que hizo viajes frecuentes, por razones comerciales, políticas, culturales y religiosas, a la ciudad de Teseo, donde las piedras le dictaron muchos de esos episodios y detalles históricos y arqueológicos que enriquecen las páginas de sus héroes atenienses. Y fue, por último, esa intensa relación con la ciudad y los méritos con que la adornó en sus obras lo que lo hizo merecedor también a él de la ciudadanía ateniense, inscrito en la tribu Leóntide, cuando ya era famoso (*QC* 629A).

### 1.3. Delfos

La tercera urbe que conforma la personalidad de Plutarco es Delfos, de la que seguramente fue también ciudadano, miembro del Consejo y arconte, como se deduce de la condición de otros sacerdotes del santuario<sup>32</sup>. Las relaciones con la ciudad le vienen de tradición, pues los flui-

---

<sup>30</sup> MARÍN-VALDÉS 2008: 53; ALCALDE MARTÍN 2017: 309.

<sup>31</sup> ALCALDE MARTÍN 2013: 311.

<sup>32</sup> STADTER 2022: 47-48 y nota 1.

dos contactos entre ella y Queronea, favorecidos por la proximidad geográfica, están bien documentados en la epigrafía. El propio Plutarco señala en sus obras la amistad de sus allegados y de él mismo, incluso antes de acceder a cargos institucionales en el Oráculo, con ciudadanos délficos. Clea, destinataria de los tratados *Mulierum virtutes* y *De Iside et Osiride*, era de una vieja familia de allí, donde también ella ejerció cargos institucionales como presidenta de las Tíades. Eutidamo, colega luego de Plutarco, fue tres veces arconte de la ciudad. Firmo, pariente por alianza de Plutarco, tal vez sea el arconte délfico del mismo nombre conocido por fuentes epigráficas. Los Nicandros que encontramos en los diálogos pertenecieron todos a una influyente familia délfica y uno era el sacerdote del santuario cuando la mencionada visita de Nerón. Petreo, anfitrión de uno de los banquetes de *Quaestiones convivales*, fue agonoteta de los Juegos Píticos y tuvo un papel destacado en la restauración del templo. Délfico es también el epicúreo Xenocles, amigo de Plutarco. Y otros personajes de su círculo ejercieron ellos o sus padres y abuelos cargos religiosos en el templo o en la ciudad, o estuvieron profesionalmente ligados a ella; algunos de ellos eran el médico Filotas, amigo íntimo de Aristión (el suegro de Plutarco), Dionisio (padre del joven Aristótimo), también sacerdote de Apolo, y la mayoría de los interlocutores del diálogo *De sollertia animalium*. Él mismo menciona (como ya he dicho) lugares que le eran familiares en el camino entre ambas ciudades y recuerda con cierta nostalgia la visita con motivo de la venida de Nerón a Grecia. Allí intervino en la discusión sobre la E del templo de Apolo bajo la dirección de Ammonio y en compañía de su hermano Lamprias.

Pero sus lazos con la ciudad se estrecharon definitivamente con el ejercicio de diversos cargos de responsabilidad política que contribuyeron a su nombramiento como máxima autoridad religiosa del templo de Apolo. Fue re-

presentante de los beocios en la Anfictionía ya maduro, gracias al prestigio y las buenas relaciones con la corte imperial, y actuó como epimeletes y agonoteta en la supervisión de los Juegos Píticos antes de acceder a la dignidad sacerdotal. El cargo acentuó en él su interés por temas délficos y oraculares que nunca habían sido marginales para un buen conocedor de los ritos de otros centros religiosos vecinos (Lebadea, Orcómenos, Tespias, Tegira, etc.)<sup>33</sup>. En los tratados (especialmente en los *Diálogos píticos*) da preciosas noticias sobre la situación del Oráculo en su tiempo, pues documenta, en gran medida, su importancia religiosa en época romana y revela detalles sobre el estado de los edificios y el entorno del mismo<sup>34</sup>. No hay datos fiables para establecer la fecha exacta en que accedió al cargo, aunque debió de ser hacia el año 100, si aceptamos como cierta su afirmación de que durante su ministerio organizó muchas Pitíadas<sup>35</sup>. Lo cierto es que en tiempos de Adriano todavía era sacerdote del santuario y consiguió las reformas del mismo financiadas por el emperador si, como piensa Flacelière, a ello se refieren estas palabras suyas:

«Veis, sin duda, vosotros mismos que se han construido muchos edificios nuevos, que antes no existían, y que se han restaurado los que se encontraban en mal estado o en ruinas... Y, por cierto, que me me felicito en cuanto que puse todo mi corazón y ayudé a estos asuntos en compañía de Polícrates y Petreo, y felicito, igualmente, al que fue nuestro guía en esta política y se preocupó y preparó la mayoría de estas cosas»<sup>36</sup>.

---

<sup>33</sup> BUCKLER 1992: 4805-4808; CASANOVA 2012, BRENK 2017.

<sup>34</sup> BUCKLER 1992: 4808-4810.

<sup>35</sup> ZIEGLER 1965: 35.

<sup>36</sup> *Pyth. orac.* 409B-C (cf. FLACÉLIÈRE 1934). Cf. SWAIN 1991, sobre esta relación con Adriano a propósito de Delfos.

Todo esto explica la continua presencia de Delfos en sus obras y su insistencia en los episodios en que el Oráculo guió la historia de Grecia (en las *Vidas*) o en temas relacionados con asuntos delficos (en los *Moralia*), como la discusión ya citada sobre el simbolismo de la E que figuraba en la puerta del templo o su preocupación sobre el declive de los oráculos, explicado con la doctrina demonológica. Particularmente interesantes son las referencias a lugares y obras artísticas de la ciudad: la descripción del camino sagrado que lleva desde el ingreso hasta el santuario en *De Pythiae oraculis*, un precioso documento que ilustra sobre los guías turísticos de la época<sup>37</sup> y sitúa, al hilo de la conversación de los intelectuales que participan en el diálogo, los tesoros que todavía se ven en dicho camino; la noticia de que en su tiempo se podía contemplar en la ciudad la estatua que erigió la Confederación en honor de Filopemén (*Philop.* 2,1), de la que conservamos el pedestal con la inscripción, y las referencias a las imágenes de Lisandro en Delfos (en *De Pythiae oraculis*, para sugerir interpretaciones religiosas) y a grupos escultóricos como el monumento a los almirantes o las estatuas de bronce<sup>38</sup> (león, perros y cazador) dedicadas también en Delfos por Crátero recordando la cacería de Alejandro (*Alex.* 40,5).

En cualquier caso, Plutarco, desde tan prestigiosa institución, fue en sus últimos años un ferviente valedor de la política de Roma ante los griegos y continuó hasta el fin de sus días ejerciendo esa función mediadora, como compete a las personas de edad, según su tratado *Sobre si el Estado debe ser gobernado por los ancianos*, al servicio de la comunidad. Una mediación por la que apostó desde sus primeros años de carrera pública. Su ideal político, que hace del gobernante un padre providente al servicio

<sup>37</sup> Recientemente puesto en valor por FALASCHI 2021: 43-49.

<sup>38</sup> Sobre éste y las estatuas de Lisandro, cf. FALASCHI 2017.

y para el bien común de los ciudadanos, le granjeó algunos problemas con emperadores de corte tiránico como Domiciano, pero, al final, consiguió encarnarlo en Trajano y Adriano, sus modelos vivos de buen gobierno.

#### 1.4. *Roma*

Roma y la administración imperial, en efecto, fue el cuarto pivote sobre el que se construyó la vida de Plutarco y quedó modelada la personalidad de este gran admirador de la *pax* romana de la que consideró deudora su *pax Graeca*<sup>39</sup>. Veamos:

Su primer contacto con la ciudad fue el mencionado viaje a Delfos con motivo de la visita de Nerón (acompañado de Vespasiano)<sup>40</sup>; y su primera relación oficial con el poder administrativo romano tuvo lugar a poco de concluir sus estudios en Atenas, como embajador de Queronia ante el procónsul de Roma en Acaya, una misión cumplida con éxito (*Praec. ger. reip.* 816CD). Pero hasta los años setenta su experiencia romana fue de simple espectador, contemplando las revueltas intestinas del Imperio previas a la llegada de los flavios, que él refleja en las conservadas *Vidas de Galba* y *Otón*. Con la entronización de Vespasiano, Plutarco encontró en el senador Lucio Mestrio Floro, personaje influyente de la corte, su primer gran valedor ante el emperador. Gracias a él logró la ciudadanía romana con el nombre de Lucio Mestrio Plutarco. Esto le permitió entrar en los círculos de la élite romana, como miembro de la clase ecuestre. Durante un primer viaje a Roma (en los años setenta), Floro, que ha-

---

<sup>39</sup> Es éste uno de los aspectos más determinantes en la actitud filorromana del Queronense, como ha subrayado BOULOGNE 1994: 36-53.

<sup>40</sup> Sobre un posible contacto de Plutarco con Vespasiano entonces, cf. STADTER 2014a: 21.

bía combatido en las filas de Otón, lo acompañó al norte de Italia, mostrándole escenarios de las batallas en las que él mismo participó<sup>41</sup>. En esa primera visita a la ciudad imperial, combinó intereses culturales (información de fuentes escritas y orales para sus *Vidas de los emperadores*<sup>42</sup> y para otras obras de la época o posteriores como la disertación *Sobre la fortuna de los romanos*, las *Quaestiones Romanae* y, más tarde, las *Vidas paralelas*) e intelectuales (diatribas filosóficas y conferencias) con otras tareas políticas al servicio de Delfos<sup>43</sup> y de Beocia. Se sabe que, en la década de los ochenta y comienzos de los noventa, viajó de nuevo a Roma (son casi seguras dos estancias hacia el 89 y en el 92) también con misiones políticas. Probablemente sus habilidades mediadoras ante el emperador tuvieron como fruto la restauración del templo délfico decretada por Domiciano en el 84<sup>44</sup>. En cualquier caso, no parece que Plutarco regresara a Roma después de la expulsión de los filósofos por este emperador en el 93 o 94. Entre los muchos amigos que hizo en esos viajes, figuran personas influyentes de la corte imperial a las que dedicó algunos de sus tratados y otras relevantes en el campo de la cultura, como el sofista Favorino que contribuyó a la difusión posterior de Plutarco en el mundo romano y había viajado a Grecia en época de Trajano para estudiar junto a él y Epicteto. De los miembros de la aristocracia romana recordados en sus obras, merecen citarse Lucio Herennio Saturnino, procónsul de Acaya en

---

<sup>41</sup> *Oth.* 14, 2 y 18,2. Cf. JONES 1971: 15 y STADTER 2004: 22.

<sup>42</sup> STADTER 2005 sugiere la posibilidad de que esta obra sea del reinado de Vespasiano y no posterior como opina la mayoría.

<sup>43</sup> Como la proclamación de autonomía por Vespasiano y la propuesta de su hijo Tito como arconte de Delfos, cargo que mantuvo durante su reinado en el 79-80, año de los Juegos Píticos (STADTER 2004: 24-25, 2014a: 14-15 y 2022: 48).

<sup>44</sup> Restauración del templo aprobada por Domiciano en el 84 (STADTER 2014a: 16).

los noventa, y Junio Aruleno Rústico, simpatizante del Pórtico, senador y cónsul en el 92. Éste asistía en ese año a una conferencia de Plutarco cuando recibió una misiva de Domiciano, que no abrió hasta después de la disertación del filósofo (*Garr.* 522D), siendo ajusticiado por traición al año siguiente. Otros amigos romanos importantes fueron los hermanos Avidios, Nigrino y Quieto, a quienes dedicó el librito *Sobre el amor fraterno*, y, al segundo, además, el tratado *Sobre el retraso del castigo divino*; también Minicio Fundano, Julio Sabino, alojado por Plutarco en su casa de Delfos durante el reinado de Trajano, y (el principal) Sosio Seneción, a quien tal vez conoció cuando era un joven cuestor en los años ochenta, que ayudó a Trajano en su ascenso al trono en el 96, convirtiéndose en su hombre de confianza. En el reinado de aquél, ejerció dos consulados y, gracias a su buen hacer, el Queronense gozó de gran predicamento en la corte del emperador<sup>45</sup>. Fruto de esta relación debieron de ser los *ornamenta consularia* que le otorgó Trajano. La amistad íntima de Plutarco y de uno de sus hijos<sup>46</sup> con este personaje se confirma, además de por la dedicatoria de las *Vidas Paralelas*, por la de una parte relevante de los *Moralia*, como son las *Conversaciones de mesa* y el opúsculo *Sobre el progreso en la virtud*.

Pero además de estos contactos y logros políticos derivados de los viajes de Plutarco a Roma, no hay que olvidar, pues es parte de su formación, cierto dominio del latín, que, si bien no se reflejó en un manejo fluido de la expresión hablada (si es que creemos al propio Plutarco<sup>47</sup>

---

<sup>45</sup> Se especula con que las *Vidas Paralelas* (dedicadas a Sosio) iban destinadas indirectamente a él y la tradición medieval concretó esa relación discípulo-maestro con la ficticia *Institutio Traiani* escrita bajo el nombre de Plutarco.

<sup>46</sup> JONES 1971: 55.

<sup>47</sup> *Dem.* 2,2-4.

y su aparente modestia no es un recurso retórico), al menos le permitió leer con soltura las obras de Tito Livio, Salustio, Nepote, Varrón y Verrio, entre otras fuentes seguras para las *Vidas* de personajes romanos de la República, para tratados arqueológico-históricos, como las *Cuestiones romanas*, y para discursos epidícticos como el ya mencionado *Sobre la fortuna de los romanos*; ello sin menoscabo de las noticias que obtuviera, de fuentes escritas y conversaciones orales, para las *Vidas de los emperadores*<sup>48</sup>.

Igual que en Queronea, Delfos y Atenas, su experiencia artística deambulando por las calles y plazas de Roma<sup>49</sup>, ya sea personalmente o de la mano de los héroes romanos de sus *Vidas Paralelas* y de los diálogos de los *Moralia*, ha dejado una fuerte impronta en sus escritos. Entre los monumentos y lugares de la capital del Imperio que por una u otra razón atrajeron la curiosidad de nuestro filósofo, cito algunas referencias que se remontan a la protohistoria mítica representada por las *Vidas* de Rómulo, Numa y los orígenes de la República<sup>50</sup>: En la *Vida de Rómulo*, el lugar (localizado en el Aventino) que escogió Remo para la fundación de la ciudad (la Remoria) «que ahora se llama Rignario»; también el lugar donde desapareció Larencia, llamado Velabro (*Rom.* 5,4); el

---

<sup>48</sup> El conocimiento del latín por parte de Plutarco ha sido objeto de bastantes estudios modernos, aunque parece limitado a la necesidad práctica de buscar noticias para sus biografías y para sus tratados de investigación histórica sobre todo, como en uno de los ensayos más recientes sobre la cuestión sostiene SETAIOLI 2007. En los últimos cuarenta años, además de los coetáneos trabajos de MOYA DEL BAÑO 1991 y DE ROSALIA 1991 y del ya citado de SETAIOLI, han tratado sobre este asunto STROBACH 1997 y STADTER 2010 y 2014a: 15.

<sup>49</sup> Cf. SCHEID 2012.

<sup>50</sup> FALASCHI, en prensa, da detalles sobre estas experiencias artísticas en Roma de Plutarco en un original trabajo dedicado a las relaciones entre nuestro autor y Plinio el Viejo, con el que comparte principios éticos (GIBSON 2018).

templo de Moneta, construido por Camilo en el sitio donde vivía Tacio tras derribar la casa de Manlio, en el Palatino (*Cam.* 36,9), y la Escalera de Caco, en la bajada de esta colina al Circo Máximo, donde vivía Rómulo (*Rom.* 20,5), de igual modo construido por Camilo; el pozo en el centro del Comicio que «ahora llaman *mundum*»; el templo circular de Vesta, levantado por Numa (*Num.* 11,1), que le recordaba la resistencia de los romanos a los sabinos (*Rom.* 18,9), junto al que fijó su residencia construyendo la Regia y su otra casa cuyo emplazamiento todavía muestran en el Quirino (*Num.* 14,1-2); el templo de Fortuna Muliebris, erigido a expensas de las mujeres en la Vía Latina (*Cor.* 37, *Fort. Rom.* 318F)<sup>51</sup>, y el templo de Júpiter Capitolino, cuya historia cuenta hasta el incendio del Capitolio tras la muerte de Vespasiano (*Publ.* 14,15,3). La reconstrucción por Domiciano le sugiere reflexiones sobre el lujo aparente de sus columnas huecas y la pomposidad del palacio del emperador (*Publ.* 15,3-6). En esta misma biografía de Publícola, habla del carácter sagrado, con templos y paseos, que tenía en su época la isla Tiberina (*Inter pontes*, *Publ.* 8,6). Y por último, en relación con otras épocas, también responde a su experiencia personal la observación de diversas estatuas de Roma<sup>52</sup>.

---

<sup>51</sup> Añadamos los distintos templos de la Fortuna que debieron de atraer su curiosidad durante sus estancias en Roma, a juzgar por la inmediatez con que habla de algunos de ellos o de detalles de los mismos (*Fort. Rom.* 322C-323A).

<sup>52</sup> Por ejemplo, el bronce Flaminino, que localiza, para quien desee verlo, cerca del Apolo traído de Cartago y del Circo Máximo (*Flam.* 1,1); el mármol de Mario, que confiesa haber visto en la Rávena de Gala (*Mar.* 2,2); la estatua ecuestre de Clelia o Valeria en la Vía Sacra (*Mul. virt.* 250F y *Publ.* 19,8); y probablemente vio la estatua de Gaya Cecilia en el templo de Sancto (*QR* 271E).

## 2. EL INTELLECTUAL

### 2.1. *Formación y lecturas*

Concuerta con tan varia experiencia de vida su reconocida cultura libresca<sup>53</sup>, que lo convierte, con todo merecimiento, en el sabio más eminente de su época, anticipando y abriendo, como afirmara C. P. Jones<sup>54</sup>, el camino hacia la sofística del siglo II. Plutarco fue un erudito y sus lecturas flotan en cada una de las miles de páginas que la tradición nos ha conservado. En sus visitas a las ciudades de importancia cultural, particularmente a Atenas y Roma (tal vez también a Alejandría), resultaba obligada una habitual lectura de libros en sus bibliotecas<sup>55</sup>. Esas lecturas de escritos originales o de colecciones doxográficas, retenidas en notas y grabadas en su prodigiosa memoria, fueron la tierra de labor que alimentaría sus frutos como maestro y escritor en Queronea.

De la mano de sus maestros, tuvo desde la infancia el estímulo de los clásicos griegos. Leía a los poetas, Homero<sup>56</sup>,

---

<sup>53</sup> Fundamentales para conocer la cultura de Plutarco son el libro de citas de los trágicos de HELMBOLD y O'NEIL 1959, ZIEGLER 1965: 331-48, RUSSELL 1973: 46-62 y los numerosos trabajos reunidos en libros conjuntos sobre la biblioteca y los débitos culturales de nuestro escritor, como las contribuciones en PÉREZ JIMÉNEZ, GARCÍA LÓPEZ, y AGUILAR 1999, GALLO 2004 y BECK 2014.

<sup>54</sup> JONES 1971: 64 y, más reciente, SCHMITZ 2014.

<sup>55</sup> Sobre la posibilidad de que Plutarco visitara las bibliotecas de Roma y Atenas, véase JONES 1971: 84 y su concepto del papel desempeñado por éstas en ZADOROJNYI 2013: 389 y PIETRUCZUK, en prensa.

<sup>56</sup> Distintos trabajos sobre las citas de Homero en Plutarco (el último que conozco es el de FERNÁNDEZ DELGADO 2022) demuestran, como era de esperar, la familiaridad del Queronense con el poeta que podemos considerar educador de Grecia. Basta con leer el grueso volumen dedicado a este tema por DÍAZ LAVADO 2010 y los compendiosos artículos de D'IPPOLITO 2004 y ZADOROJNYI 2011 o el artículo de RIBEIRO FERREIRA 2010/2011, a propósito de las citas en *Quaestiones convivales*.

y especialmente los beocios Hesíodo<sup>57</sup> y Píndaro<sup>58</sup>, pero también a otros grandes representantes de la lírica coral, como Simónides; algunas citas de Alcmán, Íbico y Este-sícoro probablemente tomadas de los *hypomnémata*, o de lecturas escolares, en el caso de Baquilides<sup>59</sup>; entre los trágicos, Eurípides, además de Esquilo y Sófocles y de los cómicos, especialmente Menandro<sup>60</sup>; y entre los prosistas, Demóstenes<sup>61</sup>, pero también los historiadores Heródoto, Tucídides, Jenofonte y Polibio<sup>62</sup>. Como buen platónico, es crítico con los historiadores isocráticos, en particular con Timeo. De los filósofos, su preferencia es con mucho Platón y la Academia<sup>63</sup>, así como los pitagóri-

---

<sup>57</sup> Sobre la presencia de Hesíodo en la obra de Plutarco, véanse PINHEIRO 2002, PÉREZ JIMÉNEZ 2004a y 2011 y FERNÁNDEZ DELGADO 2011.

<sup>58</sup> Cuyas referencias han merecido una monografía de CANNATÁ FERA 1992, con actualización en 2004.

<sup>59</sup> Cf. DE WET 1988, BOWIE 1997 y 2014 y RIBEIRO FERREIRA 2004, BOWIE 2016, con referencia a todas las citas de Simónides en Plutarco, señala que no sólo recurre al poeta de Ceos por su importancia como fuente histórica o para apoyar conceptos éticos y estéticos, sino también por la calidad de su poesía. Cf. DE NAZARÉ FERREIRA 2017 (para la importancia de Simónides en la lectura de Plutarco) y FERNÁNDEZ DELGADO 2018.

<sup>60</sup> El conocimiento de la tragedia por Plutarco, cuyas citas pueden leerse en HELMBOLD y O'NEIL 1959, ha sido objeto de análisis en diversos trabajos durante estos últimos veinte años, como los de CITTI 2004, CARRARA 2008, AGUILAR FERNÁNDEZ 2010/2011, KARANASIOU 2020 y OPSOMER 2020 (sobre la importancia de Eurípides en la epistemología plutarquiiana) y, en profundidad, recientemente por PACE, en prensa. Para Menandro, véase el trabajo sobre sus citas en PLUTARCO DE CASANOVA 2010/2011.

<sup>61</sup> Cf. PERNOT 2004.

<sup>62</sup> Para Heródoto, léase HERSHBELL 1993, DURÁN MAÑAS 2010/11 y MUÑOZ GALLARTE 2011; para Tucídides, PELLING 1992 y TOSI 2004, y, para Jenofonte, STADTER 2012. Sobre el conocimiento de Polibio por Plutarco, véanse GABBA 2004, TATUM 2010, ALMAGOR 2018 y 2020 y, recientemente, PIETRUCZUC en prensa, que propone nuevos ejemplos del historiador como fuente.

<sup>63</sup> FERRARI 1995 y 2005, DONINI 1998, DUFF 2004, DILLON 2014, FRAZIER 2017 y 2020, BOWIE 2014: 178.

cos, y, por su importancia para la teoría moral y la exégesis histórica, Aristóteles y el Perípato, aunque muestra también gran admiración, por las mismas razones, hacia Diógenes el cínico<sup>64</sup>. Fue siempre crítico con los estoicos<sup>65</sup> y con los epicúreos<sup>66</sup>, tanto por su negación de la Providencia divina, un tema vital para su pensamiento religioso, según veremos, como por su falta de implicación (en especial de los segundos) en el funcionamiento político de la sociedad.

## 2.2. *Una mentalidad abierta al saber*

Como filósofo se le ha tildado de ecléctico, aunque es platónico en el sentido más puro de la palabra. No hay que confundir ese pretendido eclecticismo con su gran respeto por todas las formaciones filosóficas de la época (aunque más entusiasta, como acabo de señalar, del platonismo que de las otras doctrinas: Diadúmeno, el teólogo Ofelio Laeto, Teón, su doble en *De facie*), como demuestran los diálogos en los que participan amigos de todas las corrientes, incluidos los estoicos (Fárnaces, probable personaje ficticio, Filipo de Prusias, el poeta Sarpión de Hierápolis, al que admira, y Temístocles, su discípulo con Ammonio) y epicúreos (Boeto, ateniense

---

<sup>64</sup> SANDBACH 1982, DONINI 2004 y BECCHI 2014; para Diógenes, cf. CAMPOS DAROCA 2019.

<sup>65</sup> Sigue siendo fundamental para la posición de Plutarco ante esta escuela BABUT 1969, complementado por trabajos de HERSHBELL 1992a, VOLPE CACCIATORE 2010, y, ya en los últimos diez años, HIRSCH-LUIPOLD 2016, BRENK 2017 y ROSKAM 2019a.

<sup>66</sup> Después de los clásicos trabajos sobre Plutarco y el epicureísmo de FLACELIÈRE 1959, HERSHBELL 1992b, y MARTOS MONTIEL 1999 y 2010, debo mencionar aquí, además, los de BERNER 2000, BOULOGNE 2003 y KECHAGIA-OVSEIKO 2014, así como los de ROSKAM 2019a (referido en la nota anterior) y STONEMAN en prensa.

discípulo también de Ammonio y Pémpides de Tebas, Xenocles de Delfos, el médico Zópiro), por los que siente menos simpatía. Hay entre ellos peripatéticos (Aristóteles, Menéfilo), pitagóricos (Lucio de Etruria y su fiel amigo Filino de Tespias, Sextio Sila de Cartago) e incluso mujeres de buena posición o de cierta cultura literaria (Aristila, amiga de su esposa, Clea, sacerdotisa délfica, Ismenodora de Tespias, Leontis, noble de Delfos, Lisandra de Tespias). Además, sus múltiples intereses se reflejan en profesionales distintos, como médicos (Avito de Tasos, Cleómenes, Cratón, yerno, Glauco, caricaturizado, Marción, Mosquión, Nicias de Nicópolis, Onesícrito, médico de Queronea en su juventud, Filón de Hiámpolis), filorromanos como él (Cornelio Pulcher, de Epidauro), gramáticos (Demetrio de Tarso, Marcos de Atenas, Teón y Apolófanes, Protógenes de Tarso), músicos (Eratón), compañeros de estudios con Ammonio (Eustrofo de Atenas), rétores (Máximo), matemáticos (Menelao), oradores (Policarmo de Atenas), etc.

### 2.3. *Plutarco ante la religión: Providencia, demonología, mito y teología*

El pensamiento providencialista de Plutarco, que lo lleva a entender a Dios como trascendente y como rector del progreso humano, en especial de los procesos reunificadores de la civilización (primero la Grecia de Alejandro y luego la Roma de Augusto), plantea dos contradicciones. La primera se refiere a la trascendencia de la divinidad y la segunda, ligada a su concepción platónica de que la Providencia es esencialmente buena y adornada con la virtud más exclusiva de la Divinidad, la justicia, no concuerda con esta idea, ya que ni explica la existencia del mal en el mundo ni la aparente impunidad de quienes moralmente son malvados e injustos.

Para dar respuesta al primer problema, Plutarco recurre al dualismo operante en las religiones orientales, del que encuentra un esbozo también en la doble alma platónica del Universo, pero que lo aparta, sin embargo, del academicismo oficial. Y es precisamente esta solución la que lo lleva a encontrar la respuesta también para el segundo, pues aprovecha la antigua doctrina de los démones para conciliar Providencia y orden natural, azar y libre albedrío, asumiendo con gran humildad las limitaciones de la razón humana, que nos obligan a ser precavidos ante la pretensión de querer explicar con ella todos los misterios de la religión y el sentido de la acción divina, lo que en modo alguno significa escepticismo.

En cuanto a la unión del alma con la Divinidad, que supera el carácter paradigmático de las ideas platónicas y da un sentido salvífico a la metafísica plutarquiana (su rasgo más innovador y optimista), también para ello encuentra la solución en la demonología<sup>67</sup> y en los mitos de reencarnación, tal como se exponen en los tratados escatológicos (mito de Tespesio en *De sera numinis vindicta*, mito de Timarco en *De genio Socratis* y mito de Sila en *De facie in orbe Lunae*, en el que definitivamente queda clara la transformación del alma hasta que su parte de *nous* se funde con la divinidad en el Sol para iniciar luego otro proceso de reencarnación presidido por las moiras platónicas<sup>68</sup>). Como puede uno imaginarse, estos mitos de Plutarco no son leyendas homéricas y hesiódicas, sino que, como los de Platón (al que imita en ellos tanto por su temática como a veces por la letra misma), son una forma de entender (con la fe) aquello que no es comprensible mediante la razón<sup>69</sup>, es decir, en palabras de Frazier,

---

<sup>67</sup> Sobre este tema, cf. BRENK 1972, 1977, 1986, 2017a.

<sup>68</sup> Véase el análisis de PÉREZ JIMÉNEZ 2015a.

<sup>69</sup> Como señala ROIG LANZILLOTTA 2020, una forma de revelación, de entender el hombre a la divinidad.

«una forma de narrativa filosófica» impuesta por su modelo, incluido el mito de Sila, que la estudiosa francesa considera el *Timeo* a escala reducida<sup>70</sup>.

Pero el Queronense no es sólo un teólogo, sino que, por cultura y patriotismo helénico, muestra un gran respeto y admiración hacia las versiones literarias de los mitos antiguos y hacia las tradiciones religiosas del pueblo griego, con sus creencias y ritos, en los que hay muchos elementos contrarios a la imagen de sus dioses filantrópicos, justos y libres de pasiones. Ante esa situación, los pensadores del siglo VI a. C. en adelante trataron de depurar las leyendas proponiendo nuevas interpretaciones para la Divinidad, ajena a los defectos humanos. Así, los defensores de esos mitos les confirieron un valor alegórico, como ya hiciera Teágenes de Regio, pero que, en el caso de los estoicos y epicúreos, negaba cualquier posibilidad de intervención divina en el mundo. O, como Evémero, convirtieron a los dioses y héroes en antiguos reyes o generales. Y es que, efectivamente, frente a esos rasgos de perfección, inmutabilidad, eternidad, amor, virtud y justicia que concede la razón a los dioses, parte de esos ritos nos hablan de caprichos, pasiones, veleidades, crueldades y venganza. Así que, ofreciendo una idea errónea de aquellos, llevan al creyente al terreno de la superstición, sin duda más peligroso que la negación de su existencia o de su providencia; pues, aunque el supersticioso cree en los dioses, los considera causa de dolor y de males<sup>71</sup>. De este modo, su miedo a lo divino lo lleva incluso a

---

<sup>70</sup> FRAZIER 2017. Cf., más recientemente, LÓPEZ SALVÁ 2020.

<sup>71</sup> Cf. *Is. et Os.* (Mor. 378A-B); *Superst.* (Mor. 165B, 168B-C y 170E). Sobre la interpretación plutarquiana de la superstición (un tema al que dedicó el tratado *De superstitione*), tanto desde el punto de vista teórico (como una degradación de la virtud de la *eusébeia* o piedad religiosa) como desde el práctico (utilizada como instrumento político de cohesión social por el buen gobernante), ha habido una literatura relativamente amplia en los últimos cincuenta años (BRENK 1973,

ofrecer sacrificios humanos para satisfacer o evitar los caprichos que en su opinión tienen los dioses. En consecuencia, convencido de que el ateísmo es irracional y de que la causa de las supersticiones no es otra que la ignorancia sobre la verdadera naturaleza de las cosas, Plutarco propone un cauto reconocimiento de nuestras limitaciones y la práctica de la filosofía, única actividad que nos informa sobre la realidad de la naturaleza divina y que permite fijar el carácter natural de algunos fenómenos, como los eclipses o determinados prodigios. Es éste uno de los pocos puntos en que nuestro platónico coincide con la doctrina epicúrea: que el conocimiento de las causas destruye la superstición<sup>72</sup>; pero se imponen unas limitaciones que alejan el peligro de una excesiva confianza en los poderes de la razón. Y así, recuperando su academicismo<sup>73</sup>, Plutarco por un lado aprueba la explicación natural dada por Anaxágoras ante la cabeza del carnero de Pericles que sólo tenía un cuerno; pero, por otro, también aplaude la predicción del adivino Lampón que ve en ello una señal sobre el futuro de Pericles:

«Y nada impedía, creo yo, hacer caso del físico y del adivino, ya que acertó aquél con la causa y éste con la finalidad. Era tarea, en efecto, de aquél indagar la razón y forma en que se produjo el fenómeno; y de éste, indicar el fin y el significado que encerraba» (*Per.* 6.4).

Es cierto que Plutarco recurre, para algunas versiones de los mitos, a la interpretación alegórica y el euhemeris-

---

1977, BERARDI 1990, NIKOLAIDIS 1991: 164-167 y 178-180, PÉREZ JIMÉNEZ 1996b, BOULET 2010, MARTOS MONTIEL 2010 y WITHMARSH 2022).

<sup>72</sup> WARDMAN 1974: 90 y PÉREZ JIMÉNEZ 1996b: 206-214. La gran diferencia (cf. también MARTOS MONTIEL 2010: 62-63), sin embargo, estriba en la actitud prudente (cauta) que tiene Plutarco con respecto a las posibilidades de la razón para conocer las causas divinas (KECHAGIA-OVSIKO 2014: 107-108).

<sup>73</sup> Cf. *Def. orac.* (*Mor.* 435F).

mo<sup>74</sup>, especialmente en el caso de leyendas históricas como las que aparecen en las *Vidas* de Teseo, Rómulo, Licurgo y Numa, de las que la exégesis histórica es un instrumento de verosimilitud. Sin embargo, en cuanto al problema de fondo, el conflicto de estos desajustes entre su idea de los dioses y la experiencia religiosa de los hombres, da preferencia a las interpretaciones alegóricas<sup>75</sup> o, sobre todo, retoma y completa la demonología formulada antes por Xenócrates.

### 2.3.1. Demonología

En el pensamiento de Plutarco, son los démenes los seres intermedios que comunican la voluntad de los dioses a los hombres (oráculos, sueños, apariciones premonitorias, etc.) o que hacen llegar a aquellos las plegarias y ofrendas de éstos. Su tradición en la cultura griega es tan antigua como los poemas de Hesíodo, que los había identificado con los hombres justos de la Edad de Oro. Ocupan el segundo lugar en la escala de los seres racionales (dioses, démenes, héroes y hombres)<sup>76</sup> y cuentan con un poder similar al de los dioses, aunque contaminado a veces por cierto grado de irracionalidad fruto de su anterior existencia como hombres conservado en algunos casos durante su proceso de purificación en la Luna. Es precisamente su naturaleza

---

<sup>74</sup> Sobre este perfil de los mitos históricos (mencionados en las *Vidas* y en obras de carácter erudito, como las *Quaestiones Romanae* y las *Quaestiones Graecae*, véase SAPERE 2015b, que los analiza desde el punto de vista del léxico utilizado en ellos; para ella, los mitos históricos en Plutarco inciden sobre los aspectos sobrenaturales y fantásticos de las leyendas, su verosimilitud y el carácter tradicional de las mismas, compartidas por una comunidad, con el fin de dar cohesión al sentimiento histórico que la identifica como entidad histórica.

<sup>75</sup> Son muchos los ejemplos de interpretaciones alegóricas basadas en la etimología (cf. AUFÈRE 2018 y sobre todo la rica y muy documentada monografía sobre los nombres de los dioses en Plutarco de PADOVANI 2018).

<sup>76</sup> Cf. *Def. orac.* (*Mor.* 415B-C), y *Rom.* 29,1.

mixta la que les permite salvar la barrera de incomunicación que impone la perfección inmaterial divina a las relaciones del hombre con los dioses. Convertidos, pues, en ángeles (*ángeloi*), entre ambos mundos, van y vienen «llevando al cielo las plegarias y súplicas de los hombres y trayéndonos desde allí los oráculos y el regalo de los bienes».

Pero no todos los démones son buenos y cumplen fielmente la misión divina que se les ha encomendado; algunos conservan su antigua inclinación por la materia (de cuando eran hombres) y no logran purificarse del todo, de modo que pueden hacer un mal uso de sus poderes convirtiéndose en malvados. Por ejemplo, en uno de los *Diálogos Píticos*, Heracleón, joven amigo de Plutarco, ante la tesis de Cleómbroto aceptando la responsabilidad de los démones en ciertos ritos inhumanos, afirma:

«Que se encarguen de los oráculos no los dioses, puesto que es propio de ellos mantenerse lejos de lo que ocurre en la Tierra, sino unos démones, servidores de los dioses, no me parece mal pensado; pero atribuir a estos démones —basándonos tan sólo en los poemas de Empédocles— errores, crímenes y viajes de inspiración divina y admitir que su fin es también la muerte, como en los hombres, pienso que es demasiado atrevido y propio de bárbaros» (*Def. orac.* 418E).

Pese a estas y otras prevenciones, el Queronense no niega la existencia de démones malvados (tan necesarios para justificar el mal en un mundo regido por la Providencia), afirmada expresamente por Plutarco en el mismo tratado, por boca de Cleómbroto:

«Sin darte cuenta niegas lo que admites, pues reconoces que existen démones y, no creyendo que sean malos y mortales, ya no los mantienes como démones. Pues ¿en qué se diferencian de los dioses si, por su existencia, son imperecederos y, por su virtud, están libres de afecciones y pecados?» (*Def. orac.* 418F-419A).

La teoría de los démones, a fin de cuentas, entronca, como toda la filosofía de Plutarco, con la ética y abre un camino al progreso metafísico del hombre. La aceptación de démones buenos y malos implica una gradación en ellos basada en diferencias cuantitativas del elemento material —irracional— del alma. Es la justicia, principal virtud divina, la que aligera su peso, elevándolos hacia esferas superiores, mientras que los vicios, como lastre, les impiden esa aproximación hacia lo divino<sup>77</sup>. De esta forma, Plutarco encuentra en su nueva doctrina no sólo una explicación para el mal fuera del hombre, que evita cualquier duda sobre la bondad divina y supera las deficiencias en este terreno de la doctrina platónica y del estoicismo, sino sobre todo una solución a nuestro destino, en cuanto que el alma, a través de la transmigración, puede purificarse y llegar a una comunión total con la divinidad:

«Así como vemos que de la tierra nace el agua, del agua el aire y del aire el fuego, elevándose la sustancia hacia arriba, así también las almas mejores se transforman de hombres en héroes, de héroes en démones, e incluso unas pocas, purificadas a fuerza de tiempo mediante la virtud, de démones llegan a participar completamente de la esencia divina»<sup>78</sup>.

### 2.3.2. Providencia, libertad y ética

Si su concepción de la divinidad y su teoría demonológica permiten a Plutarco salir al paso de algunas tesis de los estoicos y epicúreos, es a propósito de la Providencia y la libertad humana, así como en la ética, donde defiende con más fuerza sus puntos de vista contrarios a ambas escuelas. Se ha discutido mucho el papel de nuestro filósofo respecto del estoicismo, mal comprendido por algunos autores, que le atribuían una visión superfi-

---

<sup>77</sup> Cf. *Rom.* 28,8-10.

<sup>78</sup> *Def. orac.* (418B).

cial de esta doctrina o que, abusando de su no demasiado justa calificación como ecléctico por la crítica decimonónica, lo consideraban un estoico que no era consciente de ello<sup>79</sup>. En la actualidad, después del profundo análisis de D. Babut hace ya más de cincuenta años, ha quedado suficientemente claro el conocimiento del Pórtico por Plutarco y cómo, aunque a veces ataque con dureza sus tesis teóricas, siente un firme respeto por las personas, entre las que se cuentan muchos de sus amigos, así como una gran admiración ante los valores heroicos encarnados por muchos personajes de esa filosofía, como Catón de Útica, en sus *Vidas*. Y esto no es, por cierto, una excepción, sino la norma de los contactos por esa época entre la Academia y el Pórtico<sup>80</sup>.

Algo parecido ocurre con el epicureísmo, doctrina más distante que el estoicismo de la filosofía platónica por su materialismo más sujeto al azar. Aunque Plutarco admira algunas de las conductas profesadas en la escuela, en particular la de la amistad y el amor fraterno, tampoco esconde su aversión hacia una ética que cifra el placer (interpretado *more Christiano*) como fin y se hace eco de la hostilidad ya tributada por su maestro Amonio contra estos filósofos<sup>81</sup>.

Pues bien, estoicos y epicúreos mostraban, en el tema de la Providencia, puntos de vista radicalmente distintos.

---

<sup>79</sup> Que Plutarco no comprendió la doctrina estoica fue defendido por BAZIN y GIESEN; para R. VOLKMAN, E. ZELLER y M. CROISSET, Plutarco fue un adversario inconciliable de esa doctrina; frente a ello, se ha puesto una interpretación de su filosofía como eclecticismo también discutible (véase, para las citas, BABUT 1969: 4-5).

<sup>80</sup> BABUT 1969: 264: «Algunos indicios, en efecto, hacen pensar que las relaciones entre estoicos y académicos no fueron siempre tan tensas como uno estaría tentado de creer»; cf., *ibidem*: 179-180 y 260-269. En el mismo sentido se orienta la mayor parte de la bibliografía citada antes (*supra*, nota 65).

<sup>81</sup> MARTOS MONTIEL 1999: 114-131.

Mientras que, para éstos, los dioses son ajenos tanto al proceso de creación como a los sucesos que tienen lugar en este mundo, y su aceptación teórica no evita en la práctica la calificación de ateísmo, el estoicismo identifica la Providencia divina con el Destino universal, negando cualquier forma de libertad humana. El sabio lo es no porque decida nada, sino porque conoce y acepta su destino dentro del orden cósmico regido por el fuego del Universo. Es cierto, sin embargo, que, al establecer los estoicos una pequeña distinción entre causas perfectas e iniciales, o sea, entre aquellas que llevan en sí mismas el resultado y las que son solamente principio de un movimiento cuyo desarrollo estará condicionado por la naturaleza de los objetos implicados y las circunstancias de la acción, salvan cierta capacidad de decisión humana, sin romper su determinismo final; pues la impresión externa que reciba una persona la impulsará a actuar (determinismo), pero su conducta dependerá de su naturaleza, de su asentimiento y de la fuerza de su impulso. Ahora bien, esa conciliación estoica entre determinismo y libertad se revela contradictoria a los ojos de Plutarco:

«Pues si (el destino) es causa completa de todo, destruye el libre albedrío y la voluntad, y si causa inicial, pierde su omnipotencia y eficacia»<sup>82</sup>.

Plutarco y el autor del *De fato* (que, si no es él, refleja su pensamiento) admiten el Destino también como ley general del Universo, pero, a diferencia de los estoicos, niegan la necesaria reacción por aquél en la secuencia de sucesos particulares. En este terreno, el destino está condicionado por el libre albedrío, el azar y lo espontáneo. Así, las semejanzas cíclicas que encontramos en la historia, y que llaman la atención del biógrafo, no son imputables a un determinismo fatal del Universo, sino al azar;

---

<sup>82</sup> *Stoic. rep.* 1056D (cf. BABUT 1969: 307).

debido a la infinitud del tiempo y al gran número de sucesos que tienen lugar en la naturaleza, puede llevar lo espontáneo a las mismas coincidencias (*Sert.* 1,1). Al dominio de la fortuna en el ámbito humano pertenece, pues, cuanto de accidental hay en nuestra vida (riqueza, éxito, posición social, etc), mientras que la libertad humana se reafirma ante ella por medio de la virtud y el vicio, cuya responsabilidad es de nuestra alma, y que son lo que mueven nuestras decisiones ante las diversas situaciones de la existencia.

De este modo Plutarco encuentra un resquicio para, en el marco de la ética y no sólo en el de la metafísica, atribuir la responsabilidad del mal también al individuo y, al mismo tiempo, lo convierte en dueño de sus propios actos para conducirse por el camino de la virtud y superar con el control de las pasiones (*metropáttheia*) por la razón todos los obstáculos que, desde dentro o desde fuera, impiden nuestro camino hacia la salvación divina.

Pero ni este planteamiento ético ni el sobrenatural de la demonología resuelven todos los problemas de las relaciones entre Providencia y libertad, y la mecánica de la acción divina guiada por la justicia. Sabemos que algunos hombres, aunque virtuosos, son víctimas de terribles e inmerecidos sufrimientos, mientras que otros, malvados, lejos de encontrar un justo castigo por sus pecados, triunfan y son felices en la vida, recayendo el castigo sobre sus inocentes hijos o sus conciudadanos. Plutarco afronta esta cuestión de forma expresa en uno de sus tratados (*De sera numinis vindicta*) e intenta resolver esas aparentes contradicciones, en una línea asombrosamente coincidente con la del cristianismo<sup>83</sup>, mediante su doctrina de la Providencia. Ésta se le presenta, en efecto, como

---

<sup>83</sup> Como ya advirtió M. MALINGREY, «Les delais de la justice divine chez Plutarque et dans la littérature judeo-chrétienne», en *Actes du VIII<sup>em</sup> Congrès de l'Association Guillaume Budé*, París, 1969: 542-550.

una fuerza racional superior que orienta hacia determinados fines las coincidencias que, por su importancia histórica para el destino de ciertos personajes o de toda una comunidad, parece ridículo atribuir simplemente a una irracional acción de la fortuna<sup>84</sup>.

La Providencia aparece entonces como manifestación del poder divino en el Universo, capaz de controlar el azar y que está por encima del destino. Esta acción también es analizada por el autor del *De fato* bajo una triple consideración: 1) Providencia del Dios principal que impone al Universo la ley del destino; 2) Providencia de los dioses secundarios que actúan en paralelo con el destino, sin someterse a él, y 3) Providencia de los démones que, sujetos a las leyes del destino, vigilan y protegen las acciones de los hombres (*Fat.* 572F-573).

Ahora bien, la aceptación de una divinidad providente adornada con las cualidades de omnipotencia, justicia y filantropía<sup>85</sup> exige, como decíamos, una explicación de aquellos casos en que la acción divina no casa bien con el éxito de la injusticia en la historia. En esta investigación, basada exclusivamente en materiales literarios o históricos del mundo pagano (una pretendida influencia del pensamiento judeocristiano ha sido descartada en varias ocasiones), Plutarco justifica los retrasos en el cumplimiento de la justicia divina por dos vías vinculadas a su ética y a su psicología.

La primera es la paciencia de Dios, que deja tiempo entre el pecado y el castigo para que el hombre se arrepienta

---

<sup>84</sup> Como obra divina de la fortuna se entiende, por ejemplo, la salvación de Rómulo y Remo (*Rom.* 8,9), y toda la acción política y el éxito de Roma se explican a partir de la conjunción entre virtud y fortuna (como también la liberación de Sicilia por Timoleón), para cumplir un destino divino (*Fort. Rom.* 316B-326D); cf. JONES 1971: 67-71 y PÉREZ JIMÉNEZ 2010 y 2012.

<sup>85</sup> *Num.* 4,4, *Gen. Socr.* 593A, *Stoic. rep.* 1051E, *Comm. not.* 1075E, etc.

de sus acciones, convirtiéndose así en un modelo para el ejercicio de la justicia humana. Y la segunda, expuesta en los mitos de Tespesio y de Sila, encuentra la solución en la inmortalidad del alma. Gracias a ella, el triunfo de la injusticia es sólo aparente, pues el malvado encontrará su castigo después de la muerte. En cualquier caso (y aquí tenemos de nuevo la suspensión del juicio que acerca a Plutarco a la Academia media), hay una tercera justificación en la naturaleza misma de la razón humana, que es limitada:

«En primer lugar, por tanto, partiendo, como de la casa de nuestros padres, de la precaución de los académicos con respecto a la divinidad, evitaremos emitir, cual expertos, alguna opinión sobre estos temas. Pues más lícito es discutir sobre música, siendo incultos, y sobre asuntos de guerra, sin ser soldados, que analizar las acciones de dioses y démones siendo hombres» (*Ser. num. vind.* 549E).

#### 2.4. *Ética: ideal de vida humana*

Afirmada la independencia relativa del hombre frente a la divinidad y el destino, la conducta moral del individuo es ahora la pauta que mide la felicidad o la infelicidad del hombre. Pues si, a imagen de los dioses, el alma del hombre tiene una facultad de la que sólo él es dueño, la razón, su correcto uso, controlando pasiones y apetitos, es el camino para realizar la virtud y convertirnos en imagen terrena de la naturaleza divina. Pero el hombre como individuo aislado no es concebible para nuestro platónico y aristotélico Plutarco, que proclama su esencial relación con la comunidad política. Así que las reflexiones de éste sobre la conducta humana lo llevan inevitablemente a esa proyección social del individuo, fijada en el marco teórico de los tratados ético-políticos de los

*Moralia* y puesta en práctica en las *Vidas Paralelas*. De los tres tipos aristotélicos de vida humana, la del placer (*apolaustikós*) nos hace esclavos del cuerpo; la contemplativa (*theoretikós*), no reporta por sí sola utilidad a la sociedad, y la activa (*praktikós*), separada de la filosofía, queda fuera de control y desordenada. Así que, siendo esos tres tipos de vida insuficientes si se los considera aislados, el ideal ético de Plutarco será un modo de vida mixto en el que la participación activa en la comunidad esté guiada por la razón y la filosofía. Y frente a Demócrito y los epicúreos, para quienes la *euthymia* (paz de espíritu) no es viable cuando uno participa en la política, defiende que «la tranquilidad y el desasosiego espiritual se tienen que determinar no por el mayor o menor número de ocupaciones, sino por su excelencia y bajeza, pues la omisión de las bellas acciones es tan perjudicial y perturbadora como la realización de las viles» (*Tranq. an.* 466A).

Para alcanzar la felicidad verdadera, sin embargo, es necesaria la *paideia*. Ésta nos permite conocer el verdadero valor de las cosas, alejándonos de la maldad, que (en el más puro sentido socrático) es fruto de la ignorancia, o sea de nuestra incompetencia para sacar buen provecho de todo cuanto nos pasa. Así, Plutarco da una interpretación optimista al hombre, poniendo a su alcance la principal arma contra el mal: la razón y las virtudes, que son fruto de su ejercicio, ya que nos libran de las veleidades de la fortuna y nos realizan como individuos al servicio de la comunidad.

Tres son los requisitos en que se apoya el logro de la virtud y, por tanto, de la felicidad: la naturaleza o *physis*, que en el hombre es un alma que se sirve del cuerpo; el *lógos* o *máthesis* que proporciona a ésta los instrumentos (conocimiento de lo bueno y lo malo) para ese control del cuerpo, y el *éthos* o *áskesis*, es decir, el ejercicio constante con que la razón somete los impulsos irracionales de la

parte del alma<sup>86</sup> más ligada al cuerpo (apetitos y pasiones) y genera (mediante los hábitos) una disposición (carácter) hacia el bien (virtudes). Este esquema de la psicología plutarquiana, que presento muy simplificado, está bien descrito con palabras cuando el moralista declara que «ningún otro fruto mayor sacan los hombres del favor de las musas que el atemperamiento por la razón y la enseñanza de la naturaleza, que se somete así a la moderación y pierde el exceso» (*Cor.* 1, 5).

No se trata, por tanto, de extirpar de raíz los impulsos irracionales del alma, como proponen los estoicos, ni de lo contrario, como los epicúreos, sino de aceptar el placer físico sólo en la medida en que sirve para cubrir las necesidades naturales del cuerpo y controlar los excesos sometiendo nuestro cuerpo a una disciplina que los prevenga, consolidando al mismo tiempo nuestra salud y nuestro carácter<sup>87</sup>. Por ello, además de la formación espiritual, Plutarco propone una conveniente formación física (los dos fundamentos de la *paideia* griega) que nos prepare para tener al final una vida digna:

«No conviene tampoco descuidar el ejercicio del cuerpo, sino que, enviando los niños al maestro de gimnasia, tenemos que procurar que lo ejerciten adecuadamente, tanto en lo concerniente al buen ritmo como al vigor del cuerpo, pues es clave para una buena vejez la excelente constitución física» (*Lib. educ.* 8C).

En suma, la educación, que nos ayuda a controlar los impulsos irracionales que nacen dentro de nuestra alma o tienen su origen fuera de ella, es el medio más eficaz para adquirir la tranquilidad de espíritu (*euthymia*) que en cierto modo es la felicidad. Con aquélla (la educación),

---

<sup>86</sup> Cf. *Lib. educ.* 5 (E-F) y *Virt. mor.* 442A.

<sup>87</sup> Cf. *Tuend. san.* 124E.

se consolida el carácter (en el buen sentido, disposición hacia la virtud adquirida por el alma mediante el hábito), convertido así en nuestra fortaleza frente a las contingencias de la vida; pero, por el contrario, una inadecuada o nula formación nos convierte en esclavos de los apetitos y pasiones (disposición al vicio) y nos deja en manos de los caprichos de la fortuna. Esto explica por qué el biógrafo analiza siempre con tanto interés la educación de sus personajes o, cuando falta, subraya la ausencia de ella.

El objetivo de la formación física y espiritual, que, como acabamos de ver, es dotar a nuestra razón de medios para el control de las pasiones y de los placeres, son las virtudes éticas. Éstas, a diferencia de la virtud contemplativa, sólo presente en el plano de la razón, se proyectan inmediatamente en la vida práctica. Por ello la ética (aristotélica) de Plutarco tiene sentido en cuanto que da pautas de comportamiento para las relaciones con los demás; es decir, la vida pública es el mejor escenario en que se realiza la virtud. El político, en su ansia de perfección, aspirará al servicio de la comunidad operando (de forma parecida a como en el plano metafísico actuaban los démones) como instrumento de los dioses y convirtiéndose en su imagen ante el resto de la sociedad.

«Pues no es razonable ni conveniente, como defienden algunos filósofos, que la divinidad esté mezclada con la materia, sometida a toda clase de afecciones, ni en asuntos expuestos a numerosas necesidades, contingencias y cambios; sino que aquélla, arriba, en algún lugar envuelta por su naturaleza siempre igual a su propia esencia, asentada en santos pedestales, como dice Platón, marcha eternamente en una sola dirección, describiendo un círculo acorde con su naturaleza. Y lo mismo que el sol en el cielo, su imitación más hermosa, aparece como imagen reflejada por un espejo a quienes son capaces de contemplarla en él, así también en las ciudades puso el brillo de la justicia y de la razón como imagen de la suya propia, para que los bienaventurados y

sensatos la copien por medio de la filosofía, preparándose a sí mismos para la más hermosa de las actividades» (*Ad princ. ind.* 781F-782A).

### 3. LAS OBRAS DE PLUTARCO: LOS *MORALIA*

Plutarco es uno de los autores más fecundos de la Antigüedad, como demuestra la amplitud de lo conservado y el número de títulos registrados en el llamado *Catálogo de Lamprias*, una clasificación tardía que recoge 227 obras en 278 libros. De ellas conservamos 83 (con 87 libros), así como fragmentos, muchos dudosos, de otras 15 perdidas. Por otra parte, en el *Catálogo* no se incluyen 18 tratados conservados en el *Corpus* de los *Moralia* (algunos espurios) ni otras 15 obras conocidas por transmisión indirecta. Se alcanza así una cifra aproximada de 260 obras (con 320 libros) que a finales de la Antigüedad circulaban bajo la autoría de Plutarco, de las que al menos 250 (300 libros) son auténticas<sup>88</sup>.

Toda esta producción quedó clasificada en la Edad Media en dos grupos bien diferenciados: los *Moralia* y las *Vidas Paralelas*. Con excepción de un escrito poético registrado en el *Catálogo*, toda la producción se escribió en prosa, lo que se adecua al pensamiento estético de Plutarco, que al menos en teoría sospecha de la *mimesis* poética, como su maestro Platón. Por mi parte, dado que los problemas relativos a los tratados particulares reunidos bajo el nombre genérico de *Moralia* se comentan por los traductores en los distintos volúmenes de la BCG, me limitaré en este apartado a ofrecer una visión de conjunto sobre el contenido, importancia y formas literarias de esta magna obra y, en el siguiente, trataré los principales aspectos que conciernen a las *Vidas Paralelas*.

---

<sup>88</sup> IRIGOIN 1987: CCXXXVI.

### 3.1. *Nombre, temática y distribución de la obra*

Por su contenido, los *Moralia* desvelan las principales tesis filosóficas, éticas, políticas y religiosas de Plutarco, así como otras cuestiones de diversa índole referentes a las aficiones, gustos y relaciones sociales que conforman la rica personalidad de nuestro escritor, tal como la he delineado en los apartados anteriores. Son estos tratados, en efecto, la fuente principal que inspira cuanto ya he dicho a propósito del hombre, el sacerdote, el político, el filósofo y el maestro.

Pero antes debo aclarar que el nombre de *Moralia*, bajo el que la tradición medieval reunió los numerosos opúsculos que integran esta obra, no refleja el contenido de todo el conjunto. En realidad se tratan temas de moral sólo en un grupo de 21 escritos que, como diré a propósito de la transmisión, quedó fijado en los manuscritos más antiguos. Máximo Planudes, al proyectar su edición completa de las obras a finales del siglo xiv, comenzó con los *Moralia*, y, en esa primera edición (en la que aún no figuraban las *Vidas*), mantuvo también esta colección al comienzo de la obra<sup>89</sup>; por ello, como el grupo tenía contenido realmente moral (con excepción del opúsculo numerado entonces como 20, *Aquane an ignis sit utilior*, que fue incluido por la semejanza del título con el 19) y era denominado con el nombre genérico de *Ethiká*, éste se hizo extensivo por simple casualidad, como vemos, al resto. Pero el contenido del conjunto no es, repito, exclusivamente moral, sino bastante más amplio y variado<sup>90</sup>:

---

<sup>89</sup> IRIGOIN 1987: CCLV-CCLVI y CCLXXVI; cf. MARTINELLI TEMPESTA 2013: 287, n. 78.

<sup>90</sup> Pese a que en algunos casos esta clasificación resulta forzada, he preferido respetar el orden tradicional, que, con pocas alteraciones, permite una agrupación temática. De este modo el lector puede

### 3.1.1. Tratados de tono moral y didáctico (*Mor.* 1A-171E)

Dentro de esta categoría, los hay claramente metodológicos (*De liberis educandis* [1A-17C] 127, *De audiendis poetis* o *Quomodo adolescens poetas audire debeat* [17D-37 A], *De audiendo* o *De recta ratione audiendi* [37B-48D]); otros que dan consejos prácticos sobre conducta ante distintas situaciones concernientes a las relaciones humanas (*Quomodo adulator ab amico internoscatur* [48E-74F], *De capienda ex inimicis utilitate* [86B-93E], *De amicorum multitudine* [93A-97B]), o que reflexionan sobre el conocimiento del propio progreso moral (*Quomodo quis suos in virtute sentiat profectus* [75A-86A]); dos de ellos parecen apuntes para disertaciones retóricas más importantes (*De fortuna* [97C-100A], *De virtute et vitio* [100B-101E]), y el ensayo dirigido a un amigo, *Consolatio ad Apollonium* [101F-122A], de autor desconocido, pero atribuido a Plutarco por su tono filosófico-moral, pertenece al tipo de literatura epistolar consolatoria que encontramos en *Mor.* 599-607F y 608-612B. Por último, dos obras reúnen, con evidente finalidad didáctica, preceptos relativos a la salud (*De tuenda sanitate praecepta* [122B-137E], diálogo que evidencia el interés de Plutarco por la medicina) y al matrimonio (*Coniugalia praecepta* [138A-146A]); mientras que otro diálogo, *Septem sapientium convivium* (146B-164D), ambientado en los primeros tiempos de la historia de Grecia, trata cuestiones diversas. Entre ellas domina, como música de fondo, la cuestión, tan cara a nuestro moralista, de la superioridad de los bienes espirituales

---

en cualquier momento disponer de una guía práctica para identificar las citas por *Moralia* con los tratados particulares, al tiempo que se hace una idea precisa de su contenido. De todos modos, por otra parte, la clasificación de ZIEGLER 1965, basada unas veces en la forma y otras en el contenido, no me parece más congruente.

sobre los materiales. El tratado *De superstitione* (164E-171E), posiblemente un ejercicio retórico, compara en tono filosófico y moral los rasgos negativos de la *deisidaimonía* y la *atheiótes*, actitudes opuestas a la virtud de la *eusébeia*, con una valoración más desfavorable para la primera.

### 3.1.2. Tratados de indagación arqueológico-histórica (*Mor.* 172-351B)

Se trata de obras de dos tipos: unas son colecciones de material histórico o explicaciones sobre costumbres, algunas de autenticidad discutible, pero muy relacionadas con la documentación utilizada en las *Vidas*; otras, conferencias tal vez dictadas ante su auditorio romano y ateniense, relativas a la historia de ambos pueblos y a sus costumbres y rituales. Al primer grupo pertenecen dos series de dichos de personajes ilustres de la historia antigua (*Regum et imperatorum apophthegmata* [172A-207E] y *Apophthegmata laconica* [208A-242E] 128), así como una colección de pequeñas historias sobre mujeres famosas (*Mulierum virtutes* [242E-263B]); las otras dos indagan el origen de costumbres, fiestas y ritos religiosos de los romanos (*Quaestiones Romanae* [263D-291C] y *Quaestiones Graecae* [291D-304E]). Por la importancia que ya en su tiempo adquirieron las *Vidas Paralelas*, se incluyeron en este grupo también 82 artículos breves, emparejados caprichosamente, que cuentan detalles anecdóticos o mitológicos sobre la historia de personajes famosos de diversos pueblos y que, de autor desconocido, se transmitieron bajo el nombre de *Parallela minora* (305A-316A). Los otros tratados centrados en esta temática histórica (*De fortuna romanorum* [316C-326C], *De Alexandri Magni Fortuna aut Virtute* [326D-345B] y *De gloria atheniensium* [345C-351B]) son escritos retóricos (conferencias) cuyo eje conductor es la oposición tan querida para el Quero-