

Nomos, Kosmos & Dike in Plutarch

José Ribeiro Ferreira, Delfim F. Leão
& Carlos A. Martins de Jesus
(eds.)

DIKE Y OTRAS DEIDADES JUSTICIERAS EN LA OBRA DE PLUTARCO

MIGUEL HERRERO DE JÁUREGUI
Universidad Complutense de Madrid

Abstract

This paper deals with Plutarch's use of the Greek deities of justice. While *Dikaiosyne*, *Themis*, *Nomos* and *Eunomia* are hardly mentioned, other deities more strongly rooted in the mythological tradition appear in several passages not only in citations or comments of ancient poets, but are also incorporated into Plutarch's discourse: *Erinis*, *Poine*, *Nemesis*, and *Dike*. They are conceived as *dynameis* of divine origin, which can be perceived as personified *daimones*. They appear more often in the *Lives*, but also in some passages from the *Moralia* which make concessions to traditional mythical language (e. g., the final myth of the dialogue *De sera numinis vindicta*). These deities of punishment are portrayed by Plutarch as working between the realms of mechanical cosmic compensation and moral retribution of evil deeds, thus contributing to his attempts to find in human history the traces of divine justice.

1. Plutarco y la tradición de personificaciones míticas

La tradición poética griega desde Hesíodo utilizaba las personas divinas para reflejar con plasticidad los múltiples aspectos de los conceptos abstractos. También las adoptaron filósofos-poetas como Parménides y Empédocles y el propio Platón en sus recreaciones míticas. Poesía, religión y literatura filosófica se encuentran aquí en un campo fértil para la imaginación especulativa. Un terreno abonado para este tipo de figuras míticas era el amplio campo semántico de la justicia, que englobaba muchos conceptos próximos entre sí expresados por palabras como *themis*, *dike* o *dikaiosyne*, alegorizadas como personas distintas pero asociadas: por ejemplo, la colección de *Himnos Órficos*, datada usualmente en el siglo II d. C., encadena cuatro himnos (61-64) a *Nemesis*, *Dikaiosyne*, *Dike* y *Nomos*, que las presentan como divinidades diferentes, aunque la misma colocación de los himnos juntos muestra su obvia interrelación. En torno a la misma época Plutarco, dentro de su inmensa labor de recepción y reelaboración de la tradición cultural griega, utiliza los recursos de la personificación para definir algunos aspectos de su noción de la justicia cuyos matices se perfilan con gran plasticidad en ciertas figuras míticas. Poco es lo que inventa Plutarco: todas las deidades que vamos a encontrar aparecen en la literatura e iconografía anterior y contemporánea, combinadas de diversos modos¹. En un volumen dedicado a la idea de justicia en Plutarco, es necesario estudiar el uso de las deidades que la representan en su obra. Este trabajo pretende iluminar, por un lado, el uso del queronense de la tradición religiosa y literaria para ilustrar cuestiones filosóficas según el contexto y la obra de que se

¹ Sobre los conceptos de justicia y sus diversas personificaciones míticas son clásicos insustituibles R. HIRZEL 1907, y más reciente, J. RUDHARDT 1999.

trate; por otro lado, ofrece un corpus reducido de textos sobre el que se puede observar en las personas divinas la asociación entre las ideas de destino, justicia y divinidad que se trasluce en muchos otros ámbitos a lo largo de la extensa obra plutarquiana².

Al respecto, conviene recordar algunas cuestiones previas sobre la personificación³. Ante todo, que ésta se distingue en las traducciones modernas por el fácil recurso a la mayúscula inicial, que los griegos no utilizaron hasta bien entrado el periodo bizantino. La personificación de un concepto abstracto viene dada por la sintaxis, semántica y contexto de la aparición del sustantivo en cuestión. Por ejemplo, si se ponen palabras en estilo directo en boca de un concepto abstracto, o si el contexto es mitológico-teogónico, se entiende perfectamente que hay una personificación. Pero, como veremos, no es siempre tan claro y hay ocasiones en que el contexto es tan ambivalente que los editores y traductores modernos vacilan entre la mayúscula y la minúscula. Recogeré aquí también esos casos dudosos, pues, como veremos, el primero en explotar esa ambigüedad entre la personificación y el concepto abstracto para reflejar una especie de entes semipersonales, fuerzas (*dynameis*) o *daimones*, es el propio Plutarco.

En la obra plutarquea coexisten la transmisión fiel de la tradición poética y religiosa con su reelaboración original. También en lo tocante a las deidades de la justicia encontramos este doble plano. Por tanto, hay que distinguir por un lado las citas o alusiones literarias, y por otro, aquellos pasajes en que habla el propio Plutarco. Y en este segundo caso, a su vez, habrá que diferenciar los pasajes en un tono con más concesiones al mito o la imagen literaria de aquellos en que predomina la racionalidad filosófica. Las personificaciones divinas aparecen sobre todo en el primer tipo de pasajes, que predomina en las *Vidas*, pero también, como veremos, en ciertos pasajes de las obras morales, pues como Platón y en gran medida por imitación de éste, Plutarco cree en la fuerza plástica del mito para expresar mejor que el *logos* ciertos conceptos. De hecho, la aparición más espectacular de las deidades de la justicia tiene lugar en el mito final del diálogo más exitoso de Plutarco a través de la historia, *De sera numinis vindicta*, precisamente el que de modo más directo se ocupa de las cuestiones abordadas en este volumen.

Obviamente cada una de las diosas de la justicia llega a Plutarco con una densa tradición propia, que aquí no voy a tratar ni siquiera de esbozar, pues la bibliografía sobre ellas es numerosa y fácilmente accesible. Tampoco la *Quellensforschung* de los pasajes plutarqueos, nos ha de interesar ahora. Es un tema de sobra estudiado por autores varios, especialmente Yvonne Vernière, y

² Cf. e.g. F. E. BRENK 1977: 256-275 sobre la retribución divina en las vidas en relación con la teodicea del *De sera*. Más específicamente sobre la escatología, cf. e.g. H. G. INGEKAMP 2001.

³ Sobre personificaciones divinas en literatura y religión griegas, cf. E. STAFFORD 2000.

basta con recordar que el tronco principal de la mitopoética plutarquiana es platónico y, en menor medida, también órfico-pitagórico⁴. Tampoco, aunque éste sí es un campo que admitiría ulterior investigación, trataré las relaciones de los pasajes con otras obras de literatura filosófica-religiosa más o menos contemporánea, como la himnología tardohelenística o imperial en que la especulación conceptual se mezcla con el culto real; o como en obras que utilizan la alegoría o la imagen escatológica con intención similar a Plutarco, el *Axióco* pseudoplatónico o la *Tabla de Cebes*, de raigambre pitagórica; o finalmente, con usos libres de la tradición literaria, como las parodias mitológicas de Luciano. Este estudio se concentrará sincrónicamente sólo en los pasajes plutarqueos, para precisar un retrato de cada uno de los conceptos personificados de la justicia que complementa el estudio de su conceptualización no deificada en el resto de los trabajos del volumen.

Señalemos también otra autolimitación de este estudio, que se fija en las deidades explícitamente vinculadas al ámbito de la justicia. Como veremos, una dimensión importante de algunas de ellas es su asociación al dominio de la Tyche: la fortuna, el destino, o la compensación mecánica, tienen sin duda mucho que ver con la justicia cósmica y su plasmación concreta en cada individuo o situación. Las deidades abstractas del destino como las Moiras o Tyche son de gran importancia en Plutarco y se solapan con las de la justicia⁵. Sin embargo, en aras de la profundización, renunciemos aquí a abarcar este campo amplísimo y bien estudiado. Señalaremos en cada caso la vinculación de la deidad justiciera con el ámbito de Tyche.

Por último, cumple abordar ahora una cuestión que inevitablemente surgirá al hilo de los pasajes estudiados: ¿Cree Plutarco en las deidades justicieras cuando habla de ellas? Él mismo se encarga de indicar en la mayoría de los casos que habla dentro de los cánones marcados por la tradición literaria. Como ha señalado Vernière, Plutarco parece compartir con la koiné filosófica de su tiempo la idea de unidad de lo divino que hace a cada una de estas deidades dimensiones de un solo *theos*⁶. Veremos que en un pasaje de *Ad principem ineruditum* (781B) sostiene que no es que Dike y Themis sean *paredroi* de Zeus, es que Zeus es Dike y Themis. Ahora bien, esta unidad fundamental de lo divino no es incompatible con admitir la pluralidad de manifestaciones,

⁴ Y. VERNIÈRE 1977, esp. pp. 234-241 sobre las divinidades de la justicia. Sobre el pasaje final del *De sera*, cf. el capítulo de A. Jiménez San cristóbal en este volumen.

⁵ Cf. Y. VERNIÈRE 1977, S. SWAIN 1989, y las contribuciones recogidas en F. FRAZIER; D. LEÃO 2010.

⁶ Como señala Y. VERNIÈRE 1977: 234, Plutarco parece compartir la identificación profunda que aparece al final del tratado pseudoaristotélico *De mundo* (401b) sobre que el dios supremo no sólo es Zeus, sino también Ananke, Heimarmene, Pepromene, Némesis, Adrastea, Moira y Aisa. Sobre las creencias de Plutarco sobre lo divino, las primeras contribuciones (W. Burkert, C. Moreschini, G. D'Ippolito) en I. GALLO 1996 ofrecen múltiples orientaciones y bibliografía.

antes al contrario, es la base de la elaborada demonología plutarquea, estudiada en las últimas décadas hasta la saciedad⁷. Es en este ámbito de los *daimones* entendidos como fuerzas (*dynameis*) de origen divino que actúan en relación con los hombres y el cosmos en el que debemos situar una cierta creencia, no en los nombres o descripciones de las deidades justicieras, que Plutarco reconoce que se deben a la tradición, sino en los resultados de su actuación en cada caso concreto y en general, donde Plutarco sí ve las huellas de la actuación divina.

Deidades no mencionadas fuera de las citas

En primer lugar señalemos, por eliminación, las deidades que, siendo comunes en su época (p. e. cada una recibe un *Himno Órfico*) no aparecen en la obra plutarquea conservada: Dikaiosyne, Themis, Nomos.

Pese a que usa el término con frecuencia como nombre común, Dikaiosyne como nombre propio aparece sólo en una referencia a Isis “a quien llaman en Hermópolis Dikaiosyne”⁸. En *De sera numinis vindicta*, que como veremos es el tratado que se ocupa de modo más directo de la justicia divina, Plutarco iguala explícitamente *dike* y *dikaiosyne* diciendo que “la curación del alma” se llama de ambas formas (550A: ἡ περὶ ψυχὴν ἰατρεία, δίκη δὲ καὶ δικαιοσύνη προσαγορευομένη), lo que no deja de ser una toma de posición, al menos en esta obra, en un tema clásico de la filosofía griega como es la distinción entre *dike* y *dikaiosyne*⁹. Pero si como concepto de justicia la segunda es más común, como deidad Dike está muy arraigada y es mucho más frecuente en la tradición griega, por lo que cuando quiere personificar la Justicia, a Plutarco le basta con acudir a ella.

La diosa Themis aparece alguna vez en la obra plutarquea, pero más que como abstracción de un cierto tipo de justicia, como una diosa que recibe culto real: las referencias a Themis como diosa se insertan en general en un contexto

⁷ La referencia inexcusable sigue siendo F. E. BRENK 1977. Entre los estudios más recientes, F. CASADESÚS 2001.

⁸ *De Is. et Osir.* 352A. En *De Musica*, probablemente auténticamente plutarqueo como demuestra A. Meriani en este volumen, aparece la alegoría de Dikaiosyne junto a Mousike y Poiesis en la cita de un pasaje del cómico Ferécates (1141 D-F = fr. 145 CAF).

⁹ E.g. Arist. *Pol.* 1253a 37: ἡ δὲ δικαιοσύνη πολιτικόν· ἡ γὰρ δίκη πολιτικῆς κοινωρίας τάξις ἐστίν, ἡ δὲ δικαιοσύνη τοῦ δικαίου κρίσις; Porph. *In Arist. categ.* 4.1, 135; Simpl. *In Arist. categ.* 8.264. Jámblico ofrece una nítida distinción en el plano mitológico-conceptual (*VP* 9.46): τόπος ἅπας προσδεῖται δικαιοσύνης, μυθοποιεῖν τὴν αὐτὴν τάξιν ἔχειν παρά τε τῷ Διὶ τὴν Θέμιν καὶ παρά τῷ Πλούτῳ τὴν Δίκην καὶ κατὰ τὰς πόλεις τὸν νόμον; Cf. G. RICCIARDELLI 2000: 472 para otros intentos de distinguir entre las dos diosas, como el de los *Himnos Órficos*. Sobre el pasaje del *De sera*, cf. F. Frazier en este mismo volumen.

cultural délfico¹⁰ y ateniense¹¹, y no como personificación de conceptos como justicia o derecho (para designar los cuales sí aparece con frecuencia como nombre común)¹². La única excepción es la mencionada cita de Anaxarco (*Ad princ. iner.* 781B), en que aparece asociada a Dike como *paredros* de Zeus. Quizá precisamente el arraigo cultural de la diosa Themis en ámbitos cercanos a la actividad sacerdotal de Plutarco fuera óbice para utilizarla como personificación abstracta.

Nomos, diosa de nuevo cuño en los *Himnos Órficos* (64) sin gran tradición poética anterior, nunca aparece como deidad en Plutarco. Ni siquiera cuando cita el famoso fragmento pindárico sobre el νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς / θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων (fr. 169 Snell in *Ad princ. iner.* 780C) Plutarco admite atisbo alguno de personalización del *nomos*, sino que dice que no está escrito fuera en los libros ni en tablas, sino es la razón ínsita en el alma del príncipe (οὐκ ἐν βιβλίοις ἕξω γεγραμμένος οὐδέ τισι ξύλοις, ἀλλ' ἔμψυχος ὢν ἐν αὐτῷ λόγος). Después (780E) clasifica la *nomos* y *dike* del regidor en una frase reveladora de su naturaleza: la justicia es el fin de la ley, la ley es la tarea del soberano, y el soberano es la imagen del dios que ordena todo (δίκη μὲν οὖν νόμου τέλος ἐστί, νόμος δ' ἄρχοντος ἔργον, ἄρχων δ' εἰκὼν θεοῦ τοῦ πάντα κοσμοῦντος). La ley y la justicia tienen origen divino, pero no son diosas ellas mismas (como tampoco el soberano). La tradición permite hablar a veces de la diosa Dike, como revela la referencia a Anaxarco que sigue después, pero Nomos como deidad no es tradicional y por tanto no tiene cabida en la obra plutarquea.

Finalmente, tampoco una diosa más tradicional del buen gobierno como Eunomía aparece más que en dos citas: Una es de Alcmán (fr. 105 Calame), que dice que Tyche es “hermana de Eunomía y Persuasión e hija de Prometea”. Si escoge la rara genealogía alcmánica en vez de la habitual hesiodea (Tyche y Persuasión como hijas de Océano y Eunomía como hija de Themis) es porque una descendencia común de Tyche y Eunomía como hermanas le permite asociarlas mejor conceptualmente. Se trata de ilustrar que Tyche, tras sobrevolar los imperios asirio, persa y macedonio, se ha posado sobre Roma

¹⁰ *De def. orac.* 421C, *De Herod. malign.* 860D. La única referencia a Themis en el *De sera* es precisamente en contexto cultural, asociada al trípode de Apolo en Delfos (566D, cf. F. FRAZIER 2010: 86): A. PÉREZ JIMÉNEZ 2001: 208 propone una posible identificación implícita de Themis y Ananke, quizás influida por el mitraísmo.

¹¹ Las referencias a Themis en *Praec. ger. reip.* 802B (ὁ δὲ τῆς Πολιάδος Ἀθηνᾶς καὶ τῆς Βουλαίας Θέμιδος, ἢ τ' ἀνδρῶν ἀγορὰς ἢ μὲν λύει ἢ δὲ καθίζει, προφήτης) y 819 E (κοινόν ἐστιν ἱερὸν τὸ βῆμα Βουλαίου τε Διὸς καὶ Πολιέως καὶ Θέμιδος καὶ Δίκης) implican un contexto cultural ateniense (el templo de Atena Poliade y Themis Boulaia). Sobre Themis en Atenas, cf. R. GAGNÉ; M. HERRERO DE JÁUREGUI 2009: 270-274.

¹² No sólo aparece en la locución (οὐ) θέμις ἐστί, sino como un *pendant* tradicional que acompaña a *dike* casi como sinónimo o refuerzo en pasajes como *Arist.* 6.3: δίκης δὲ καὶ Θέμιδος οὐδέν, ὅτι μὴ τῷ φρονεῖν καὶ λογίζεσθαι θεῖόν ἐστι, μεταλαγχάνει.

“y allí está con justicia” (καὶ τοιαύτη πάρεστιν [ὡς] ἐπὶ τὴν δίκην)¹³. La otra cita, en *De Stoic. rep.* 1049A, es de la obra *Sobre los dioses* de Crisipo, quien dice que Zeus es padre de Dike, Eunomía y Paz (περὶ τοῦ Διός, τοῦ Σωτήρος καὶ Γενέτορος πατρὸς Δίκης καὶ Εὐνομίας καὶ Εἰρήνης). Es claro que Crisipo simplemente desarrolla la tradición poética que hacía a las tres Horas hijas de Zeus y Themis (Hesíodo, *Th.* 900 sq.) y añade dos epítetos acerca de Zeus. Que cite a Crisipo y no directamente a Hesíodo muestra que lo que aquí interesa a Plutarco es Zeus, no las Horas. En cambio, la tradición hesiódica sí puede estar detrás de algunas expresiones en que el “buen gobierno” (*eunomia* como nombre común sin personalizar) sí está asociado a la paz (*Flam.* 12.6, *Luc.* 23.1, *Num.* 6.3) o a la justicia (*Praec. ger. reip.* 807C)¹⁴.

En suma, lo cierto es que aunque Themis o Eunomia sí tienen una antigua tradición de genealogía mitológica, sólo son nombres y no protagonizan episodios, y Plutarco las trata como a las deidades alegóricas más modernas, Dikaiosyne o Nomos, es decir, se limita a las citas de antiguos poetas y no las integra en su propio discurso. En cambio, hay otras deidades que sí utiliza con más frecuencia: son, en orden de importancia, Adrastea, las Erinis, Poiné, Nemesis, y Dike.

Adrastea

Adrastea, “la inescapable” es una deidad de tronco platónico y órfico¹⁵ que aparece sólo dos veces en la obra plutarquea como nombre que también recibe, entre otros, el destino prefijado o Heimarmene. En un pasaje dice que “se aparece como inmóvil e ingobernable e ineluctable, por lo que también se llama Atropo y Adrastea y Ananke y Pepromene, en cuanto que pone límites a todos (*De Stoic. rep.* 1056C: τὴν δ’ εἰμαρμένην αἰτίαν ἀνίκητον καὶ ἀκώλυτον καὶ ἄτρεπτον ἀποφαίνων αὐτὸς Ἄτροπον καλεῖ καὶ Ἀδράστειαν καὶ Ἀνάγκην καὶ Πεπρωμένην ὡς πέρασ ἅπασιν ἐπιτιθεῖσαν); en otro pasaje dice que “se le llama también Adrastea porque fuerza el límite a las causas y es ineluctable e inescapable” (fr. 21 Sandbach: τὴν εἰμαρμένην <καὶ Πεπρωμένην> καὶ Ἀδράστειαν καλοῦσιν, ὅτι πέρασ ταῖς αἰτίαις ἠναγκασμένον ἐπιτίθησιν ἀνέκφευκτος οὔσα καὶ ἀναπόδρατος). El segundo pasaje clarifica la etimología a partir del verbo διδράσκω “correr”. En el mito del *De Sera* Adrastea encabeza la lista de las deidades justicieras (564F): “Adrastea, hija de Ananke y de Zeus, es la vengadora suprema de todas las injusticias (ἐπὶ πᾶσι τιμωρὸς ἀνωτάτω τέτακται τοῖς ἀδικήμασι) y ninguno de los malvados, grande ni pequeño, puede

¹³ *De fortuna Romanorum* 318A.

¹⁴ Sobre *Numa* 6.3 cf. la propuesta de F. FRAZIER citada en n. 29 infra.

¹⁵ Cf. Y. VERNIÈRE 1977: 235 para las apariciones de Adrastea en la escatología platónica, probablemente como reelaboración de imágenes órficas.

escapar, ni escondiéndose ni luchando (ἢ λαθῶν διαφυγεῖν ἢ βιασάμενος)”. Poiné, Dike y las Erinis son sus tres ayudantes. Si Plutarco la elige para presidir sobre los castigos infernales es sin duda por las connotaciones de su nombre, la inescapable. La genealogía que le otorga refuerza esa cualidad por parte de su madre, Ananke (Necesidad). Pero además, hacerla hija de Zeus coloca toda esta ineluctabilidad bajo la férula del dios supremo garante de la justicia¹⁶, lo que garantiza la moralidad de todos los terribles castigos que sus ayudantes imponen. Es decir, Adrastea participa por igual de la mecánica ciega de la retribución y de la justicia. Estos son los dos polos entre los que veremos que se van a mover todas las deidades justicieras plutarquianas.

Erinis

Las Erinis aparecen en primer lugar en las dos citas del célebre fragmento de Heráclito que dice: “El sol no rebasará sus medidas. Pues si no las Erinis, defensoras de la Justicia darán con él” (ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα. εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν)¹⁷. En los dos casos en que cita esta frase es la armonía cósmica el centro de su interés, y no las Erinis o Dike en cuanto tales. Pero en *De exilio* (602E) poco antes de citar el fragmento heraclíteo, revela que considera a las Erinis un modo poético de hablar, al mencionar que Alcmeón “huía de las Euménides, como dicen los poetas, pero a mí me parece que aquel huía de perturbaciones políticas, revoluciones y delaciones semejantes a Erinis” (ὑποφεύγων τὰς Εὐμενίδας, ὡς οἱ ποιηταὶ λέγουσιν, ἐγὼ δὲ κάκεῖνον εἰκάζω φεύγοντα πολιτικὰς ταραχὰς καὶ στάσεις καὶ συκοφαντίας ἐρινυώδεις). En la *Vida de Díon* (55.2) señala que el espectro femenino que le anuncia su muerte tiene “rostro y vestimenta nada lejanos de la Erinis trágica” (στολῆ καὶ προσώπῳ μηδὲν Ἐρινύος τραγικῆς παραλλάττουσαν). Finalmente, en *De garrulitate* (510A) cuenta que quienes fueron condenados a muerte por irse de la lengua y hablar de su crimen “fueron castigados por su verborrea, como obligados por Erinis o Poiné a confesar el asesinato” (ὥσπερ Ἐρινύος ἢ Ποινῆς βιασθέντες ἐξαγορευῆσαι τὸν φόνον).

El resultado de estos pocos pasajes es claro. Plutarco circunscribe expresamente la existencia de estas deidades a la poesía y el teatro para representar una persecución terrible. Su asociación con Dike se encuentra en el fragmento de Heráclito, pero el resto de los usos prueba que su dimensión principal es el producir espanto, de acuerdo con su representación habitual en la tradición griega. Que la clave de este espanto está en la asociación con

¹⁶ H. LLOYD-JONES 1971 demuestra en su obra clásica que Dike está asociada a Zeus con un sentido moral desde sus primeras apariciones en época arcaica.

¹⁷ Heráclito fr. 94 D-K, citado en *De ex.* 604A y *De Is. et Os.* 370D.

la muerte y el castigo de los crímenes es claro también¹⁸. No es extraño, pues, que en el mito escatológico del *De Sera*, Erinis aparezca al mismo nivel que Dike y Poiné, pero encargada de una función más terrible (564F): “a quienes son absolutamente incurables, tras rechazarlos Dike, la tercera y más severa (ἀγριωτάτη) de las ayudantes de Adrastea, Erinis, los persigue cuando van errantes e intentando escapar. De un modo a cada uno, pero siempre doloroso y cruel (οἰκτρῶς δὲ καὶ χαλεπῶς), oculta y aprisiona a todos en el lugar indecible e invisible (ἠφάνισε καὶ κατέδυσεν εἰς τὸ ἄρρητον καὶ ἀόρατον).” El mito, pues, ni siquiera puede describir los castigos de la Erinis en cuanto imposibles de ver ni de contar, por lo que no parecen cumplir ninguna otra función más que la amenaza de la retribución. No es casual que la Erinis, precisamente aquella deidad cuyo nombre no es una abstracción, sino que surge de la tradición poético-religiosa, sea la figura cuya función es más decorativa y menos conceptual.

Poiné

Poiné significa “compensación” y se usa frecuentemente como nombre común complementando al verbo τίνω, pagar. Como nombre propio de una deidad, acabamos de ver un pasaje del *De garrulitate* (510A) en que Plutarco iguala a la Erinis con Poiné como figuras más bien literarias que obligan a confesar. Encontramos un uso similar en *Adversus Colotem* 1125F, donde los delincuentes confiesan sus delitos “como impulsados por una Poiné” (ὥσπερ ὑπὸ Ποινῆς ἐλαυνόμενοι). El ὥσπερ de ambos pasajes señala explícitamente que se trata sólo de una comparación literaria. De hecho, en ocasiones Plutarco niega expresamente la existencia de una deidad tal fuera de la imaginación humana. Así, critica a quienes fomentan la superstición y “presentan la providencia divina como Empusa a los niños o una Poiné terrible y trágica que amenaza” (διαβάλλοντες τὴν πρόνοιαν ὥσπερ παισὶν Ἐμψουσαν ἢ Ποινήν ἀλιτηριώδη καὶ τραγικὴν ἐπικρεμαμένην)¹⁹. La identificación de Poiné con el

¹⁸ Que las Erinis se conciben en oposición al ámbito del sol y en asociación con la justicia y el mundo subterráneo se deja traslucir en un pasaje narrativo de *Amatoriae narrationes* (774B) sobre el fin del rey espartano Pausanias (protagonista también de otra anécdota al respecto en *De sera* 555C, cf. *infra*): “tendiendo las manos al sol, y a su vez golpeando la tierra, invocaba a las Erinis y pretendía el fin de su vida, y finalmente los espartanos le dieron su castigo” (ἀνατείνων πρὸς ἥλιον τῷ χεῖρει, αὐθις δὲ τὴν γῆν τύπτων ἀνεκαλεῖτο τὰς Ἐρινύας, καὶ τέλος αὐτὸν τοῦ ζῆν μετέστησεν. ὕστέρω γε μὴν χρόνω δίκας ἔδοσαν οἱ Λακεδαιμόνιοι). Si bien esta obra se ha considerado espuria habitualmente, la enérgica defensa de su autenticidad por G. GIANGRANDE 1991, lo ha vuelto a situar para muchos entre las obras plutarqueas.

¹⁹ *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum* 1101C. Empusa es un monstruo femenino que habitualmente se presenta en contextos catabáticos. El pasaje puede indicar que aparece también en contextos de asustar a los niños como “el coco” o bien, más probablemente, que las historias de catábasis son como para niños. Sobre Empusa, cf. J. A. ÁLVAREZ-PEDROSA 2011: 291-294.

“monstruo de las katábasis” Empusa redundante en esta idea de una mera creación literaria. Es difícil distinguir si tiene un sentido personal como nombre propio o simplemente el de “castigo” en un pasaje del *De superstitione* (165F) donde insiste en que la superstición suscita en los sueños “algunas *poínai* junto a imágenes terribles y apariciones portentosas como si estuviera en el lugar de los impíos” (ἀλλ' ὡσπερ ἐν ἀσεβῶν χώρῳ τῷ ὕπνῳ τῶν δεισιδαιμόνων εἶδωλα φρικώδη καὶ τεράστια φάσματα καὶ ποινάς τινας ἐγείρουσα).

Sin embargo, fuera de las condenas a la superstición que cree literalmente las figuraciones de la tradición, otro pasaje del *Aetia Romana et Graeca* 277A dice: “los filósofos piensan que Lares romanos son *daimones* malos que dan vueltas, que los dioses usan como verdugos y castigadores contra los impuros e injustos; así los Lares son unos *daimones* del tipo de Erinis o Poinas, vigilantes de vidas y hogares” (οἴονται φιλόσοφοι φαῦλα δαιμόνια περινοστεῖν, οἷς οἱ θεοὶ δημίους χρῶνται <καὶ> κολασταῖς ἐπὶ τοὺς ἀνοσίους καὶ ἀδίκους ἀνθρώπους, οὕτως οἱ Λάρητες ἐριννυώδεις τινές εἰσι καὶ ποίνιμοι δαίμονες, ἐπίσκοποι βίων καὶ οἴκων). La comparación es adjetival, lo que implica más distancia que si se usara el sustantivo. Pero en todo caso, parece indicar que Plutarco sí puede llegar a respetar (aunque no explícitamente a compartir) como idea tradicional no condenable que, independientemente de los nombres y apariencias de los poetas, haya ciertos *daimones* encargados de velar por la justicia en este mundo. Por eso dice con naturalidad en la *Vida de Otón* (1.3) “los ciudadanos más influyentes habían temido que no fuera un hombre, sino algún demon castigador o Poiné que caía de pronto sobre el Estado” (ἀλλά τινος ἢ Ποινῆς ἢ παλαμναίου δαίμονος ἄφνω τοῖς πράγμασιν ἐπιπεπωκότος).

En coherencia con estos usos, en el mito del *De sera* (564F) Poiné es descrita como la encargada de castigar las faltas con sufrimientos en la propia vida, que es siempre un castigo más ligero que libera de las penas de ultratumba.

La rápida (ταχεῖα) Poiné trata a quienes ya han sido castigados en y por medio de sus cuerpos de un modo suave que deja pasar muchas de las cosas que necesitan purgación; pero aquellos cuya curación de la maldad es un trabajo mayor, el demon los entrega a Dike tras la muerte.

Y sus castigos son así:

De entre los diferentes castigos, decía, el impuesto por Poiné durante la vida se parece a los de los bárbaros, pues así como entre los persas arrancan y azotan los mantos y las tiaras de los castigados, mientras éstos llorando suplican que cesen, así los castigos ejecutados en bienes y cuerpos no tienen contacto vivo ni alcanzan a la propia maldad, sino que la mayoría lo son ante la opinión y los

sentidos de los castigados. Pero quien llega de allí aquí sin haber sido castigado ni purificado, a ese lo toma Dike...

La elección de Poiné para el primer nivel de castigo en esta vida se puede deber a su significado de “retribución”. En los pasajes examinados, el énfasis está en que la *Poiné* hace sufrir, no en la justicia de este sufrimiento. De hecho, su utilidad es más como amenaza latente que como ejecutora real de un castigo moral que, en el *De sera*, toca aplicar a las otras deidades.

Némesis

Paradójicamente, una deidad retributiva de gran importancia en la tradición y entre los contemporáneos de Plutarco, Némesis, está ausente del mito del *De sera*. Su presencia en la obra de Plutarco ha sido estudiada por Félix Fortea, quien revela que “tiene una naturaleza oculta, velada”, como manifiesta el que “se habla de ἡ νέμεσις, τις νέμεσις Αἰδώς καὶ Νέμεσις, pero nunca de Νέμεσις”²⁰. El pasaje de Hesíodo que la sitúa en la más antigua tradición sobre la mitología de la justicia es *Op.* 197 ss., en que Némesis es compañera de Aidós, y ambos abandonan la tierra al llegar la edad de hierro caracterizada por la total ausencia de justicia. Plutarco cita estos versos una vez como referencia elegante en boca de un personaje que se queja de la falta de atención a los oráculos (*De defectu oraculorum* 413), pero sobre todo los comenta en su comentario a *Trabajos y Días*, donde dice²¹: “Que Aidós y Némesis dejen nuestra raza es el extremo de los males, pues dominan la desvergüenza y la envidia, que son los opuestos”. Ahora bien, si la desvergüenza es el contrario (τὸ ἐναντιώτατον) de Aidós, la envidia es la imagen de Némesis (εἴδωλον ὦν νεμέσεως). El enigmático pasaje se resuelve así: “que es un hecho divino lo muestra que los dioses la usan: la poesía dice que “Hera se enfadó” (*Il.* 8.198); pero la envidia es ajena a todo el ámbito de lo divino” (ὅτι δὲ θεῖον πρᾶγμα καὶ ἡ νέμεσις, δηλοῖ τὸ καὶ θεοῖς αὐτὴν ὑπάρχειν ‘νεμέσησε δὲ πότνια Ἥρη’ φησὶν ἡ ποίησις. φθόνος δ’ ἔξωθεν θεοῦ χοροῦ παντός). En suma, como bien interpreta Fortea, Plutarco viene a decir que “la némesis sería un tipo de envidia que los dioses pueden sentir o manifestar” (F. FORTEA 1994: 563). Sea o no una persona divina, en tanto ligada a los dioses, la némesis es un “hecho divino”. Por eso

²⁰ F. FORTEA 1994: 561. Testimonios religioso-literarios de la veneración por Némesis más o menos contemporáneos a Plutarco, que transmiten un retrato similar de retribución entre la compensación cósmica y la justicia moral son el *Himno Órfico* 61 y el *Himno de Mesomedes*.

²¹ Fr. 31 Sandbach, comentando Hes. *Op.* 197ss. La cita de *Il.* 13.121 en *De aud. poet.* 32C es meramente retórica, y además en el pasaje homérico *aidós* y *némesis* no tienen valor divino sino guerrero (“vergüenza y pundonor”).

pone en boca de Paulo Emilio en su *Vida* el siguiente consejo: “los hombres deben estar siempre atentos hasta ver qué némesis reparte a cada uno el *daimon*” (ἀεὶ παραδοκοῦντες εἰς ὃ τι κατασκήψει τέλος ἐκάστῳ τὴν τῆς παρούσης εὐπραγίας ὁ δαίμων νέμεσιν).

Es difícil precisar, sin embargo (y de ahí la vacilación entre mayúscula y minúscula), si Plutarco concibe esta Némesis que aparece con cierta frecuencia en las *Vidas*, generalmente con el sentido de “retribución” niveladora, como un *daimon* personal o como un mero concepto, pues el modo de la nombrarla, *tis nemesis*, “alguna venganza”, igualada a *tyche* y *physis*, deja lugar a la ambigüedad²². Así la define en la *Vida de Mario* (23.1): “la que no permite que el placer de los grandes éxitos sea puro y total, sino que mezcla tiñendo de bienes y males la vida humana, sea una fortuna, o némesis, o naturaleza obligatoria de los hechos... (ἢ τύχη τις ἢ νέμεσις ἢ πραγμάτων ἀναγκαία φύσις...)”. Efectivamente, éste es el caso del propio Mario (10.2): “una Némesis le llegó (περιῆλθέ τις Νέμεσις) al final de sus hazañas: fue despojado de la gloria de su éxito por Sila, como Metelo lo había sido por él”. Tal es también la suerte de Filopemen, que por despreciar a un general capturado vivo por sus enemigos, corrió esta misma suerte: “una Némesis lo derribó como a un atleta que está a punto de vencer en la meta de la vida (Νέμεσις τις ὥσπερ ἀθλητὴν εὐδρομοῦντα πρὸς τέρματι τοῦ βίου κατέβαλε)”²³. El mismo tono de un ente personal nivelador se encuentra cuando cuenta que Antonio “elevó sus manos al cielo y pidió a los dioses que si debía alguna Némesis acompañar a su fortuna anterior, le llegara a él, pero que al resto del ejército le dieran la salvación y la victoria (εἴ τις ἄρα Νέμεσις τὰς πρόσθεν εὐτυχίας αὐτοῦ μέτεισιν, εἰς αὐτὸν ἐλθεῖν, τῷ δ’ ἄλλω στρατῷ σωτηρίαν δοῦναι καὶ νίκην)”²⁴.

En estos pasajes Némesis no parece implicar tanto una retribución de carácter ético, cuando una recuperación del equilibrio de lo que ha sido excesivo, aunque el sentido moralizante de Plutarco parece implicar que el exceso conlleva cierta carga de *hybris* que no permite darse cuenta de la desmesura. Por eso la definición anterior la asocia a la fortuna (Tyche) y la necesidad (Ananke), otras dos deidades “conceptuales”, como si su principio fuera un mecanicismo ciego. Sin embargo, Némesis también aparece asociada

²² Tomo los casos de τις νέμεσις como más cercanos a una deidad personal que los de ἡ νέμεσις, que parece más el concepto abstracto, aunque los contextos no varían demasiado: *Par. Min.* 38; *Aem.* 22.3, *Mar.* 10.2, 22.1, *Alex.* 30.13. El elenco completo de citas en F. FORTEA 1994: 561 n.1.

²³ *Philopoemen* 18.3. F. Fortea 1994: 571 no encuentra la justicia niveladora en la muerte de Filopemen, pero no repara en la injusta crítica que el general aqueo había hecho de otro capturado vivo.

²⁴ *Antonius* 44.5. El léxico de este pasaje es típicamente epifánico (εἰς αὐτὸν ἐλθεῖν, σωτηρίαν δοῦναι), comparable por ejemplo a la de Asclepio a Isilo (cf. A. Kolde, *Politique et religion chez Isyllos d'Épidaure*, Basel 2003, esp. 198-209).

a Dike en dos pasajes, uno definitorio en las *Quaestiones Convivales*, y otro narrativo en la *Vida de Camilo*. En el primero uno de los personajes, Floro, elogiando la proporción geométrica de la constitución oligárquica espartana, frente a la aritmética de las democracias, dice (*Quaestiones Convivales* 719 B):

La misma proporción (ἀναλογίαν), querido Tíndaro, introdujo Dios en los asuntos humanos, que llamó *dike* y *nemesis*, y que nos enseña que hay que llamar a lo justo “igual” pero no a lo igual “justo”. Pues la igualdad que persiguen muchos es a menudo la mayor de las injusticias, y Dios la evita en lo posible.

Y en la *Vida de Camilo* (13.1) dice:

No hay romano que no crea que la Justicia (τὴν Δίκην) recibió inmediatamente las preces de Camilo, y que éste obtuvo una venganza de su injusticia no dulce, sino amarga, pero célebre y famosa. Tan gran némesis (τοσσαύτη νέμεσις) vino sobre Roma, y tan gran destrucción y peligro junto con desgracia apareció de repente en la ciudad, ya sea porque así fue la fortuna (τῆς τύχης), ya porque es la tarea de alguno de los dioses (θεῶν τινος ἔργον) que la virtud no agradecida no quede descuidada.

Como se ve en estos dos casos, en contraposición con los anteriores, parece como si Plutarco no tuviera claro si el equilibrio que representa Némesis es una balanza ciega o tiene un cierto sentido moral. O como si quisiera moralizar un concepto, la némesis, que de por sí no implica necesariamente la justicia. De nuevo en palabras de Fortea, “las soluciones oscilan entre conceder un significado tradicional, de raíz homérica y/o hesiódica, bien en estructurar un poder entre Tyche y Dike” (F. FORTEA 1994: 573). En el fondo la discusión sobre Némesis es la sempiterna discusión sobre la justicia del destino, la que subyace en paralelo a la polaridad entre *tyche* y *pronoia*. Por eso no es extraño, antes al contrario, que no aparezca en absoluto en el *De sera*, ni en el mito final ni siquiera como concepto en la parte anterior, probablemente porque Plutarco quiere subrayar que el castigo de los dioses, por retardado que sea, no es una retribución ciega y mecánica, sino que tiene una profunda carga moral.

Dike

Dike es el pilar sobre el que se sustenta todo el diálogo *De sera*. Curiosamente, en el resto de la obra plutarquea la presencia de Dike como deidad es escasa, salvo en citas literarias: el mencionado fragmento 94 DK de Heráclito sobre las Erinis ayudantes de Dike; la también mencionada alusión (*De Stoic. rep.* 1049A) a la genealogía de Dike, Eunomía y Paz como hijas de Zeus la obra *Sobre los dioses* de Crisipo; en el *Adversus Colotem* (1124F) en defensa de la *pronoia* divina acumula entre otras citas un verso de tragedia de

autor desconocido (fr. trag. adesp. 421 K) sobre “el ojo de Justicia que todo lo ve” (ὁ τῆς Δίκης ὄφθαλμός ὃς τὰ πάνθ’ ὄρᾱ) y el pasaje de las *Leyes* de Platón que presenta, en referencia probable de un poema órfico, a Dike siguiendo a Zeus, “como castigadora de quienes abandona la ley divina” (τῷ δ’ ἔπεται Δίκη, τῶν ἀπολειπομένων τιμωρὸς τοῦ θεοῦ νόμου).²⁵ Estas dos citas son la base, respectivamente, de otros dos pasajes en que Plutarco las incorpora a su propio discurso: en el *Banquete de los Siete Sabios* (161F) dice en defensa de la *pronoia* divina, que “no es uno el ojo de la Justicia, sino que Dios vigila en derredor lo que hacen en tierra y mar para todos” (ὡς οὐκ ἔστιν εἷς ὁ τῆς Δίκης ὄφθαλμός, ἀλλὰ πᾶσι τούτοις ἐπισκοπεῖ κύκλω ὁ θεὸς τὰ πραττόμενα περὶ γῆν τε καὶ θάλατταν). Por otro lado, el pasaje platónico aludido está en clara relación con la referencia (*Ad princ. iner.* 781B) en que recuerda la sentencia del filósofo Anaxarco, quien para consolar a Alejandro, afligido tras haber matado en un arrebato a Clito, le recordó que Zeus tenía a Themis y Dike como consejeros a su lado (παρέδροι), y por tanto todo lo que hiciera un soberano era θεμιτὸν καὶ δίκαιον²⁶; pero dice Plutarco, tras criticar esta permisividad: “si hay que especular sobre esto, Zeus no tiene a Dike como consejera, sino que él mismo es Dike y Themis (οὐκ ἔχει τὴν Δίκην πάρεδρον, ἀλλ’ αὐτὸς Δίκη καὶ Θέμις ἐστὶ), y la más antigua y completa de las leyes. Pero los antiguos dicen y escriben y enseñan que sin Dike (ἄνευ Δίκης) ni siquiera Zeus puede gobernar bien; pues “ella es virgen”, según Hesíodo, incorruptible, compañera de vergüenza y sensatez y ayuda”²⁷.

Aparte de la especulación mitológica en este último pasaje, que él mismo inicia tomando cierta distancia (εἰ δὲ δεῖ ταῦτ’ εἰκάξειν), Plutarco usa estas citas más bien como adorno literario, fuera del discurso principal. Sólo en el pasaje antes señalado de la *Vida de Camilo* (13.1) Plutarco nombra a Dike como si ésta fuera una creencia de los romanos, aunque después apunta su propia opinión, más cauta, con “alguno de los dioses”. Quizá también un pasaje de la *Vida de Demóstenes* 31.4 (ἡ Δημοσθένους δίκη κατήγαγεν εἰς Μακεδονία: “la justicia por Demóstenes cayó sobre Macedonia”) permite ver a esta dike como un ente semipersonificado similar a la *poiné* o la *némesis*, aunque el artículo determinado en vez del *tis* que encontrábamos en estos casos hace preferible mantener la minúscula que la mantiene como concepto abstracto

²⁵ Lg. 4, 716a. En *Orph. Fr.* 32-33 Bernabé se comprueba con otros testimonios, además de esta cita platónica, que Dike como acompañante de Zeus se encuentra en la poesía órfica antigua. Además, Platón ha citado justo antes de esta frase los versos sobre Zeus como principio y fin que encontramos en la teogonía de Derveni (*Orph. Fr.* 14).

²⁶ Anax. 72A 5 D-K, citado también en *Alex.* 52.

²⁷ *Ad princ. iner.* 781B. La cita de Hesíodo es *Op.* 256: ἡ δὲ τε παρθένος ἐστὶ Δίκη. Sobre este pasaje, cf. también el capítulo de Frazier en este volumen. Themis y Dike también aparecían asociadas con Zeus en el pasaje de *Praec. ger. reipubl.* 819E en contexto cultural (cf. n. 11 supra).

no personal²⁸. La misma duda puede suscitar la *dike* mencionada en la *Vida de Numa*, quien “cuidaba de honrar a los dioses y a justicia” (5.5: θεραπεύοντος θεοῦς καὶ δίκην τιμᾶν), y a quien los romanos “querían como un jefe benévolo, compañero de la justicia con buen gobierno y paz” (6.3: ἡγεμόνα πρᾶον καὶ δίκης ἑταῖρον ἐπ’ εὐνομίᾳ καὶ εἰρήνῃ ποθοῦσιν). La tríada de *dike*, *eunomia*, *eirene* tiene una evidente referencia a las Horas hesiódicas, pero el papel pasivo de las tres las mantiene lejos de una personalización como deidades²⁹.

En cambio, en el *De sera*, Plutarco comienza con una cita de Eurípides que no es un mero adorno y acaba con un mito en el que la diosa Dike es central. En la discusión que hay entre medias, también el concepto de la *dike* es la clave. Al principio del diálogo (549A) el interlocutor de Plutarco, Patroclea, que se opone a considerar justo el castigo de los dioses sobre los descendientes inocentes, cita unos versos de Eurípides (fr. 979 Kannicht), criticando que “son absurdos para rechazar la maldad”:

οὔτοι προσελθοῦσ' ἡ Δίκη σε, μὴ τρέσης,
παίσει πρὸς ἦπαρ οὐδὲ τῶν ἄλλων βροτῶν
τὸν ἄδικον, ἀλλὰ σῖγα καὶ βραδεῖ ποδὶ
στείχουσα μάρψει τοὺς κακοὺς, ὅταν τύχη.

“No tiembles, la Justicia, aunque avanza, todavía
no te herirá en el corazón ni entre los demás
mortales al injusto, pero viniendo en silencio y con lento pie
caerá sobre los malvados cuando llegue el momento.

El castigo retardado es el tema único del diálogo³⁰, y el pasaje euripídeo que asocia la Justicia a un destino inexorable (el último verso recuerda el dominio de *tyche*) encuadra como clave de bóveda la entera discusión posterior. Que la cita no es mero adorno, sino la base de la formulación de esta justicia retardada, se comprueba en que el siguiente interlocutor, Olímpico, recuerda el pasaje

²⁸ S. SWAIN 1989: 300: “almost an avenging genius”.

²⁹ Cf. Hes. *Th.* 900 sq. Cf. F. FRAZIER en este volumen, p. 222: “il est tentant ici de mettre une majuscule à cette Δίκη dont le Sabin est compagnon”. Pero es preferible mantener la distinción entre el concepto y la diosa.

³⁰ La de Plutarco es la primera elaboración con pretensiones de sistematicidad de la noción de la culpa heredada, omnipresente en la poesía arcaica, Heródoto y la tragedia. El tratado tardoantiguo del neoplatónico Proclo, *De decem dubitationibus circa providentiam*, se basa explícitamente en el *De sera*. De estas dos obras depende la capital recepción moderna de este concepto en diversas direcciones en la Europa moderna. Cf. R. GAGNÉ, *Ancestral Fault in Ancient Greece*, Cambridge, en prensa.

(549D): “Pero esa justicia de Eurípides que inmóvil, “con lento pie y en su momento” cae sobre los malvados, se asemeja más al azar que a la providencia en su incertidumbre, tardanza y desorden” (ή δ’ ἀτρέμα καί ‘βραδεῖ ποδί’ κατ’ Εὐριπίδην καί ὡς ἔτυχεν’ ἐπίπιπτουσα Δίκη τοῖς πονηροῖς τῷ αὐτομάτῳ μᾶλλον ἢ τῷ κατὰ πρόνοιαν ὁμοιον ἔχει τὸ πεπλανημένον καί ὑπερήμερον καί ἄτακτον)³¹.

A lo largo del diálogo posterior, se alterna *dike* en diversas expresiones como objeto directo (*dikas* o *diken didonai*, *dikas tinein*) en que su valor es claramente impersonal, con otros términos para indicar castigo, como *kolazein* o *timoria*. Sin embargo, hay algunos pasajes en que *dike* es sujeto y parece funcionar como ente cuasi-personalizado, como ocurría con *nemesis* en la sección anterior: así, encontramos que dice que Dios (*ho theos*) “es el creador de la justicia, a la que toca delimitar el castigo de los malvados” (550A: δίκης ὄντα δημιουργόν, ἧ προσήκει τὸ πότε καί πῶς καί μέχρι πόσου κολαστέον ἕκαστον τῶν πονηρῶν ὀρίζειν)³²; que es “misión de la justicia contener a unos mediante el castigo de otros” (561C: δίκης κατὰ λόγον περαινομένης ἔργον ἐστὶν ἐτέρους δι’ ἐτέρων κολαζομένων ἐπισχεῖν); o que cuando la naturaleza “admite la semejanza familiar, la justicia hostiga y persigue la semejanza en la maldad de los descendientes” (563A: τούτων ἡ δίκη διώκουσα τὴν ὁμοιότητα τῆς κακίας ἐπεξήλθεν). El contexto es un discurso filosófico, y no mitológico, por lo que incluso en estos pasajes *dike* no parece tanto una divinidad como una fuerza impersonal dirigida por el designio divino: así dice en 558F al hablar de “la justicia retardada de las faltas de los delfios y sibaritas que recayó sobre sus hijos” (Δελφῶν καὶ Συβαριτῶν γενομένων πονηρῶν ἡ δίκη φερομένη περιήλθεν εἰς τοὺς παῖδας): “pues las fuerzas poseen ciertas recurrencias y conexiones desde el final hasta el principio, y las causas de éstas, aunque nosotros las desconocemos, cumplen en silencio su misión” (ἔχουσι γάρ τινας αἰ δυνάμεις ἀναφορὰς ἀπὸ τῶν ἐσχάτων ἐπὶ τὰ πρῶτα καὶ συνάψεις ὧν ἡ αἰτία, κἂν ὑφ’ ἡμῶν ἀγνοῖται, σιωπῆ περαίνει τὸ οἰκεῖον).

Hay además un pasaje narrativo (555C) en que el papel de *dike* parece anticipar el mito final: Pausanias el rey de Esparta mató a una doncella, que se le aparecía desde entonces en sueños diciendo “acércate a la justicia, la soberbia es un gran mal para los hombres (βαῖνε δίκης ἄσσον. μάλα τοι κακὸν ἀνδράσιν ὕβρις)”. Pausanias “navegó hasta el *psychopompeion* de Heraclea e invocaba al alma de la joven con ritos expiatorios y libaciones”. En este relato, parece como si la *dike* residiera en la ultratumba, como sucede en el mito final.³³

³¹ Cf. F. FRAZIER 2010: 74f. sobre la cita euripídea.

³² Esta frase desarrolla el núcleo de lo que L. Van der Stock ha llamado el “Pindar-cluster” en torno a Zeus como demiurgo (cf. F. FRAZIER en este volumen, p. 174).

³³ La dimensión de ultratumba se hace aún más clara en la versión del relato que transmite la *Vida de Cimón*, 6.5-7: el fantasma dice στεῖχε δίκης ἄσσον. Y tras las súplicas de Pausanias, “ella

En efecto, tras estos pasajes, el final del *De sera* presenta a Dike como la encargada principal de la justicia en el Más Allá, flanqueada por Poiné para los castigos más livianos pues las faltas han sido ya purificadas en la tierra, y Erinis para los pecadores incurables. Hay que suponer, pues, que todos los castigos descritos en el mito son los de Dike, porque los de la Erinis se ejecutan “en el lugar invisible e indecible”, y no volvemos a oír hablar de ellos. El principio de los castigos de Dike es la publicidad, contrariamente a los de Erinis, y la purgación del alma, frente a los de Poiné (564F):

Pero quien llega de allí aquí sin haber sido castigado ni purificado, a ese lo toma Dike con el alma desnuda, sin poder huir ni ocultarse en ningún sitio ni disimular su maldad, sino visto por todos y todo en todas partes, y lo muestra primero a los padres buenos, si lo son, y a sus antepasados como un ser despreciable e indigno; si son malos, viéndoles castigados a ellos y siendo visto por ellos, paga su pena durante mucho tiempo siendo despojado de cada una de sus pasiones con dolores y sufrimientos que, en magnitud e intensidad, superan los de la carne tanto como la vigilia es más real que lo del sueño.

La imagen básica es la de una prisión. De la imaginería escatológica de este mito se han ocupado ya otros estudiosos y no es necesario repetirlo aquí. Señalemos sólo que llevado de la libertad que le permite el género, Plutarco describe a unos ejecutores que se suponen subordinados a Dike (566F / 567A):

Los ejecutores de los castigos no le permitían callar y le obligaban a confesar (σιωπᾶν οὐκ ἐώμενον ἀλλ' ὁμολογεῖν ἀναγκαζόμενον ὑπὸ τῶν ἐφεστώτων ταῖς τιμωρίαις) que se había mancillado al envenenar a unos huéspedes ricos y pasar inadvertido a todos en la tierra; aquí, tras quedar convicto de sus crímenes, ya había sufrido parte de los castigos y le conducían a sufrir el resto...

... veía cómo el tormento de los criminales y convictos castigados en la tierra ya no se ejercía con igual dureza, porque todavía se trataba de la parte irracional y pasional del alma. En cambio, a cuantos vivieron disimulando su maldad y con fama de virtuosos, otros ejecutores (ἕτεροι περιστώτες) les obligaban con dolorosos esfuerzos a sacar fuera el interior del alma...

No hay nombre para estos ejecutores de castigos, pero su función es clara: hacer confesar, como la Erinis o la Poiné que obligaban a declarar el crimen que hemos encontrado en algunos pasajes anteriores de otras obras plutarquianas³⁴.

apareciéndosele, dijo que haría cesar inmediatamente sus males cuando estuviera en Esparta, refiriéndose enigmáticamente, según parece, a su próxima muerte. Esto lo cuentan muchos³⁴.

³⁴ *De garr.* 510A y *Adv. Col.* 1125F, comentadas antes al hablar de Erinis y Poiné.

Estos nombres ya están usados en el mito con otras funciones distintas y por ello Plutarco les domina vagamente como “otros ejecutores”. Sean quienes sean estos démones, esta noción de obligar a la confesión de los crímenes, que aparece en pasajes y contextos diferentes, parece una idea tradicional, dentro de la imagen básica de la prisión ultraterrena, que probablemente ya se encontraba en la tradición escatológica griega, especialmente la órfica³⁵.

Así pues, si Adrastea, hija de Ananke, y Poiné representan el principio de inexorabilidad, y Erinis representa la venganza, Dike representa el de la justicia, por lo que su papel central en el mito responde a la lógica interna del *De sera*. Sin duda el mito es un modo simbólico de hablar, como el propio Plutarco reconoce con frecuencia, pero corrobora, al modo de los mitos platónicos, el razonamiento de los pasajes anteriores, que muestran la idea de una *dike* cósmica, una cierta fuerza (*dynamis*) de principio divino, que liga las cosas a lo largo del tiempo y el espacio con un mecanismo compensatorio cuya base última, aunque a veces difícil de percibir, es fundamentalmente moral.

Conclusión

¿Que resultados proporciona el examen de estos pasajes? Plutarco no pretende ser demasiado innovador en su creación mitopoética. No utiliza como personificaciones más que aquellas deidades consagradas por la tradición poética en sus roles míticos habituales (genealogías, caracterización, contextos), y renuncia al recurso literario de personificar libremente abstracciones de conceptos que usa habitualmente como *dikaiosyne*, *themis* o *nomos*. Incluso cuando acude a la personificación de las deidades míticas de la justicia no lo hace sistemáticamente, sino que sólo usa en ocasiones *more platónico* como complemento al *logos*, sirviéndose de modo explícito de las citas e imágenes que la tradición poética le brinda, para presentar como personas divinas lo que él realmente concibe como fuerzas cuyo origen último es divino (*dynamis*, o en pasajes con más concesiones a la religiosidad tradicional, *daimones*), y que pueden ser percibidas por los hombres como apariciones personificadas. El principio común a todas estas fuerzas es el de retribución que inexorablemente

³⁵ Platón en *R.* 363a en que critica la imagen del Hades de la poesía órfica se remite a los suplicios de *R.* 362a (“para los que se consideran injustos: ser azotado, torturado, aprisionado y cegado”). La prisión, o incluso simplemente el estar atado, tenía connotaciones de impureza (*Eur. IT* 468: ὡς ὄντες ἱεροὶ μηκέτ’ ὥσι δέσμοιοι. *Pl. Ep.* 357a: ἱερέα φόνου καθαρεύοντα καὶ δεσμοῦ καὶ φυγῆς). Por eso no es extraño que las Erinis aparezcan atando a las almas en la iconografía apulia o en textos de influjo órfico como el pseudoplatónico *Axioco* (cf. A. BERNABÉ 2009). En cambio, las laminillas de Pelina (*Orph. Fr.* 485-486 Bernabé) instruyen al iniciado, premiado por su pureza con la liberación de toda atadura: “dile a Perséfone que el propio Baco te ha liberado (ἔλυσε)”. La confesión a la que fuerza el estar atado es el contrario exacto de la declaración que supone la liberación: “cielo” e “infierno” se definen mutuamente por polaridad.

ha de llegar. Ahora bien, si esta retribución se puede concebir en ocasiones como un mecanismo automático ciego de equilibrio cósmico bajo la férula de Tyche, representado por deidades como Ananke, Adrastea, a veces Poiné y especialmente Némesis, en la gran mayoría de los casos esta compensación tiene un sentido moral ligado a la *pronoia* divina, como representa sobre todo Dike. Por ello en el diálogo *De sera numinis vindicta*, Plutarco juega con la multiplicidad de valencias de la palabra *dike*: sea como deidad en las citas literarias y en los mitos sobre la ultratumba, sea como una *dynamis* impersonal en otras, sea como mero nombre común en expresiones como δίκην δίδοναι, es el centro de una demostración del sentido moral que siempre tiene el castigo divino. Dike cubre todo el espacio conceptual que media entre la imaginación de lo divino y la justicia abstracta en términos humanos, y de este modo es la clave de la teodicea plutarquiana³⁶.

³⁶ Este trabajo forma parte del Proyecto de Investigación “Cosmogonía y escatología en la antigua Grecia. Influjos y paralelos con el Próximo Oriente”, financiado por el MEC (FFI2010-17047).

Bibliografía

- J. A. ÁLVAREZ-PEDROSA, “The Etymology of Gk. Ἐμποισα (OF 713–716)”, in M. Herrero de Jáuregui, A. I. Jiménez San Cristóbal, E. R. Luján, R. Martín Hernández, M. A. Santamaría, S. Torallas Tovar, *Tracing Orpheus. Studies of Orphic Fragments in Honour of Alberto Bernabé*, Berlin, New York, 2011: 291–294.
- A. BERNABÉ, “Imago inferorum orphica”, in G. Casadio; P. Johnston (edd.), *Mystic Cults in Magna Graecia*, Austin, 2009: 95–130.
- F. E. BRENK, *In Mist Apparelled: Religious Themes in Plutarch's Moralia and Lives*, Leiden, 1977.
- F. CASADESÚS, “La concepción plutarquea de los daimones”, in A. Pérez Jiménez; F. Casadesús (edd.) *Estudios sobre Plutarco: Misticismo y religiones místicas en la obra de Plutarco*, Madrid, 2001: 23–34.
- F. FORTEA, “Némesis en la obra de Plutarco de Queronea”, in M. García Valdés (ed), *Estudios sobre Plutarco: ideas religiosas*, Madrid, 1994: 561–574.
- F. FRAZIER; D. Leão (edd.), *Tychè et Pronoia, La marche du monde selon Plutarque*, Coimbra, 2010.
- F. FRAZIER, “Le *De sera*, dialogue pythique: hasard et providence, philosophie et religion dans la pensée de Plutarque”, in F. Frazier; D. Leão (edd.), *Tychè et Pronoia, La marche du monde selon Plutarque*, Coimbra, 2010: 69–91.
- I. GALLO, *Plutarco e la Religione*, Napoli, 1996.
- R. GAGNÉ; M. HERRERO DE JÁUREGUI, “Themis at Eleusis: Clement of Alexandria *Protrepticus*. 2.25”, *CQ* 59.1, 2009: 270–274.
- G. GIANGRANDE, *Plutarco. Narrazioni d'amore*, Nápoles, 1991.
- R. HIRZEL, *Themis, Dike und Verwandtes*, Leipzig, 1907.
- H. G. INGEKAMP, “Juridical and non-Juridical Eschatologies and Mysteries”, in A. Pérez Jiménez; F. Casadesús (edd.) *Estudios sobre Plutarco: Misticismo y religiones místicas en la obra de Plutarco*, Madrid, 2001: 131–142.
- H. LLOYD-JONES, *The Justice of Zeus*, Berkeley, 1971.
- A. PÉREZ JIMÉNEZ, “Plutarco vs. Platón: espacios míticos en el mito de Tespesio”, in A. Pérez Jiménez; F. Casadesús (edd.) *Estudios sobre Plutarco: Misticismo y religiones místicas en la obra de Plutarco*, Madrid 2001: 201–210.
- G. RICCIARDELLI, *Inni orfici*, Milano, 2000.
- J. RUDHARDT, *Thémis et les Hôrai: Recherche sur les divinités grecques de la justice et de la paix*, Genève, 1999.

- M. A. SANTAMARÍA, “El motivo literario del viaje al Hades en el mito de Tespesio (*Ser. num. vind.* 563C-568A)”, en J. M. Nieto Ibáñez-R. López López (edd.), *El amor en Plutarco*, León, 2007: 877-887.
- E. STAFFORD, *Worshipping Virtues*, Duckworth, 2000.
- S. SWAIN, “Plutarch: Chance, Providence and History”, *AJP* 110, 1989: 272-302.
- Y. VERNIÈRE, *Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque*, 1977.