

PLOUTARCHOS, n.s.

Scholarly Journal of the
INTERNATIONAL PLUTARCH SOCIETY

Plutarchus



Plutarchus ein natürlicher maister vnd außspruchender geistlicher vnd weltlicher ein gepie-
ter vñ amichtiger des kaisers Trajanus ist zu dieser zeit an seiner vnterung in dem Dolianates in sein-
würdigkeit in fast großer achtung gewest. von dem Dolianates in sein-
Plutarchus der natürlich vnd in dem heiligthumb schen der sachen ein so offener als ein glaub-
ten lautter verständig vnd in dem heiligthumb schen der sachen ein so offener als ein glaub-
gewest das er leichtlich ein gezier des kaisers hat migen erkant werden. dieser Plutar-
chus ist fundern fleiß dem kaiser Trajanus in dem heiligthumb schen der sachen ein so offener als ein glaub-
digkeit sein selbs erforschet. der ambalew man gar vil Bücher von mancherley materien vnd
ung vnd er hat als ein hochgeleitet man gar vil Bücher von mancherley materien vnd
sachen in fröschlichem vnd lateinlichem gesung gar treffentlich beschriben vnd mit feiner
tapfferheit bey Trajanus angenehme begabung erlangt.

VOLUME 3 (2005/2006)

UNIVERSITY OF MÁLAGA (SPAIN)
UTAH STATE UNIVERSITY, LOGAN, UTAH (U.S.A.)

Antilogías sofísticas en Plutarco* (*Sobre el demon de Sócrates*)

por

M^a de los Ángeles Durán López

Universidad de Málaga

Abstract

Plutarch's use of antilogy is obviously influenced by rhetorical patterns of his age; however, his ethical and didactical training has closest affinity with the use of oldest Sophists. For these, the antilogy is a rational method, adequate to determine the convenient choice facing a dilemma. This presupposition gives a base to study Plutarch's use of antologica! patterns in *The Genius of Socrates*.

I.- Las antilogías. Su importancia en la estructuración de los tratados de Plutarco.

Aunque el uso de las antilogías sea, indudablemente, tan antiguo como el del propio lenguaje, para muchos de nosotros este término reclama con frecuencia el epíteto de *sofística*. La asociación no es gratuita ya que no sólo responde al abundante uso de este procedimiento por parte de los sofistas y, dada la cicatería que ha mostrado la tradición en la transmisión de los textos de la Sofística, sobre todo, por parte de los autores influidos por ellos como Tucídides y

Eurípides, sino también, porque es a uno de los primeros sofistas, Protágoras de Abdera, a quien debemos la teoría que da cuenta de la naturaleza de la antilogía. La atención que presta a este modo de organizar los argumentos revela que veía en él algo más que un simple recurso retórico; sabemos, en efecto, que, aunque no fuera el propio Protágoras quien les diera estos títulos, una de sus dos grandes obras, la que corresponde al nivel crítico del pensamiento del autor¹, se llamaba, precisamente, *Antilogías*; la otra que corresponde al momento constructivo, se conoce bajo los nombres de *la Verdad*, los *Discursos Demoleedores* y

* Una versión preliminar de este trabajo fue presentada en el Encuentro de la Red *Plutarco* celebrado en Montpellier los días 29 y 30 de Septiembre de 2000.

¹ Sobre los dos niveles de la doctrina de Protágoras, crítico el uno y constructivo el otro, que corresponden respectivamente a sus dos obras, véase M. Unstersteiner, *I sofisti* I, Milán, 1967².

el *Gran Tratado*². Se admite hoy que las que, como obras independientes, enumera Diógenes Laercio en IX 55 eran secciones de las mismas³. El resumen de la primera de estas obras, *Antilogías*, puede encontrarse en la concisa expresión del transmisor

el μ μ , en la que suele verse, a un tiempo, la quintaesencia del relativismo protagórico y la clave de las antilogías.

Esta concisión tiene, sin embargo, un precio y es que oculta las relaciones de la antilogía con el dilema: coincide con éste en la exclusión de la síntesis a la que aspira la antítesis. Como el dilema, la antilogía ignora la “armonía de los contrarios” en el Logos, que postulaba Heráclito, negando, por tanto, la posibilidad de neutralización de los términos o argumentos opuestos. Buena prueba de la oposición exclusiva que la antilogía establece entre los extremos opuestos nos brinda el anónimo autor de los μ , que empieza la sección en que trata del bien y del mal con las palabras siguientes

μ , -
 μ ,
 ...
 μ .

Insiste en esta misma idea en el párrafo 11 donde precisa que difieren

μ ,
 μ ,
 para concluir
 , μ ,
 , ' < >
 4.

Argumentos paralelos encontramos con respecto a lo honroso y lo censurable, lo justo y lo injusto, lo verdadero y lo falso. Similar es al respecto la postura del *Anónimo de Jámblico* en el que la antilogía entre la μ y la μ tiene ese mismo carácter dilemático. Todo esto induce a pensar que, pese a su rotundidad, el resumen de Diógenes Laercio requiere un complemento, ya que, los

μ μ
 son sostenidos sobre un mismo objeto por personas diferentes o bien por una misma persona ante circunstancias diferentes. Ejemplos protagóricos de lo uno y de lo otro encontramos en el *Teeteto* y en el *Protágoras* platónicos. En el primero de ellos Sócrates asume la defensa del sofista, que ya había muerto cuando tiene lugar esta supuesta conversación entre el filósofo y el joven que estaba

² Es sabido que los antiguos no concedían gran importancia a los títulos de las obras en prosa; esto explica la diversidad de los nombres de su segunda obra a tenor del aspecto que los lectores consideraban relevante.

³ DK 80 A 1.

⁴ DK 90, 1, 1; 11; 17.

llamado a ser el matemático más importante de su época. Defendiendo, pues, la tesis de que “verdad es para cada cual lo que percibe”, Protágoras pone, por boca de Sócrates, el ejemplo del hombre sano y el enfermo que sostienen opiniones contradictorias sobre la miel, que el primero percibe dulce y el otro amarga⁵. Por su parte el *Protágoras* nos había mostrado a una misma persona sosteniendo opiniones contradictorias sobre un mismo objeto, porque toma en cuenta diferentes circunstancias. Se trata del conocido pasaje en el que el sofista se niega a admitir, sin más, la identificación de lo bueno y lo útil, porque, constata, hay cosas que no son útiles para los hombres, pero sí para los caballos, o que no lo son para los animales y sí para las plantas, etc.⁶.

Expresiones similares son, evidentemente, frecuentes fuera de los fragmentos sofísticos y de los autores influidos por ellos; en estos casos pueden responder al uso espontáneo del lenguaje o bien a una utilización consciente de los recursos retóricos, promovida por las teorías de los sofistas y aceptadas en el plano formal incluso por quienes no aceptaban su puntos de vista epistemológicos, políticos o morales. Como ejemplo podemos mencionar la paradójica afirmación de Antígona

eireí ye

^

⁵ Platón, *Teeteto* 166 d-167.

⁶ Platón, *Protágoras* 333 d.

⁷ Sófocles, *Antígona* 923-924

en la que constata que ha violado la ley positiva con la misma acción con la que cumplía lo dispuesto por las Leyes no escritas. Para el caso dado al menos, uno y otro código son criterios en los que se basan dictámenes contradictorios sobre una misma conducta.

Todos estos ejemplos revelan que la antilogía considera desde un punto de vista teórico la misma disyuntiva entre dos alternativas que se excluyen mutuamente en el dilema cuando las consideramos desde el punto de vista de la decisión de actuar.

La dicotomía básica que hemos visto en la tesis de Protágoras y en los ejemplos de los *Fragmentos*, del *Anónimo de Jámblico* o en la *Antígona* subsiste en las *Tetralogías* de Antífonte y en los numerosos pasajes de obras de Teatro y en los discursos de la *Historia* de Tucídides que responden a esa misma estructura. La diferencia es que en estos otros casos la defensa de cada uno de los

μ

cuenta con dos turnos. En otros casos la antilogía básica se complica por la presencia de un tercer término, que no es síntesis de los dos primeros, sino que cada uno de ellos se opone, en oposición exclusiva, a los otros dos. Ejemplos

conocidos de esta situación son el famoso debate sobre las constituciones políticas en el tercer libro de la *Historia* de Heródoto, el relato que hace Tucídides del debate sobre Mitilene o la discusión, referida por Plutarco en su *Vida de Ferieles*, entre el estadista y el sofista Protágoras sobre un accidente ocurrido en una palestra: cuenta el biógrafo que estuvieron todo un día considerando si era culpable, el joven que disparó la jabalina, ésta o los jueces de la competición⁸.

Las escuelas de Retórica, herederas a la postre de los sofistas tanto en el objetivo de preparar a los futuros políticos para salir airoso ante la asamblea y ante los tribunales como en los procedimientos formales recomendados en cada situación, recurrieron constantemente a las antilogías, pero, al convertirlas en ejercicio escolar, las fueron sometiendo a un esquematismo tan rígido que, cuando llegamos a la época de Plutarco, la

antilogía da la impresión de haber quedado fosilizada, de haber sido despojada de su esencial vinculación a la realidad de la vida. Apunta ahora prioritariamente a alardes de virtuosismo de los que cabe esperar toda clase de excesos. Inevitablemente, Plutarco tuvo que quedar marcado por las reglas imperantes en su tiempo⁹, y, de hecho, es fácil encontrar ecos de las mismas en los tratados considerados *de juventud*, que, en más de una ocasión, se atribuyen precisamente a esta etapa por su excesiva fidelidad a las recetas y fórmulas escolares¹⁰. Es igualmente fácil constatar que la estructura de varios de esos tratados responde a un planteamiento antilógico, evidente cuando se refleja incluso en el título. Así ocurre en *La fortuna o la virtud de Alejandro*, en *Sobre la virtud y el vicio*¹¹, en *Sobre el adulador y el amigo*, etc. En otros desaparece del título pero subsiste en el contenido, por ejemplo en el tratado *Sobre la gloria de los atenien-*

⁸ Heródoto, III, 80-82; Tucídides, III, 36-48; Plutarco, *Ferieles*, 36, 5.

⁹ Referencias obligadas en este aspecto son F. Krauss, *Die rhetorischen Schriften Plutarchs und ihre Stellung im plutarchischen Schriftencorpus*, Nuremberg, 1912 y las columnas que E. Ziegler dedica al estilo en su "Plutarchos von Chaironea", *R. E.*, 1951, cois. 636-692, A. Barigazzi, "Plutarco e il dialogo 'drammatico'", *Prometheus* 1988. 2, 141- 163 e I. Gallo, "Strutture letterarie del *Moralia* di Plutarco: Aspetti e problema" en J. A. Fernández Delgado y F. Pordomingo Pardo (eds.), *Estudios sobre Plutarco: Aspectos formales*, Madrid, 1996, pp. 3-16. Coinciden estos autores en admitir la distinción en la obra del queronense de una primera fase menos original, escolástica y retórica, y otra posterior, más personal, y en advertir que la influencia retórica persiste en la época de madurez, si bien los recursos, esquemas y figuras son ahora objeto de un uso más parco y, sobre todo, son seleccionados en función del carácter y del objetivo de cada tratado.

¹⁰ Cf., por ejemplo, F. Frazier, "Notice a *La Fortune des Romains*" en *Plutarque. Oeuvres Morales*, T. V. 1, París, 1990, pp. 15-17, sobre los problemas de datación de este tratado.

¹¹ Sobre la estructura de este tratado véase I. Gallo, *loc. cit.*, p. 8.

ses en el que Plutarco se pregunta si son los escritores -historiadores, poetas trágicos y oradores- o los hombres de acción -generales y políticos- los que más han contribuido a la gloria de Atenas; o, también en *Sobre la fortuna de los romanos*, porque, aunque no desarrolla más que la aportación de a la prosperidad de Roma, no puede excluirse la presencia de una organización antilógica¹²; a favor de ella aboga la introducción del tratado, que empieza con la descripción de la Virtud y de los héroes que la escoltan. Ciertamente faltan los alegatos que pudieran hacer de contrapeso a los testimonios a favor de la Fortuna, ausencia que alimenta la polémica entre quienes piensan que la redacción de este tratado quedó interrumpida antes de ceder la palabra a los testigos de la primera y quienes suponen que ésta debía ser objeto de un tratado independiente. En todo caso queda claro que tanto una como otra opción implica un fondo antilógico.

De todos modos, el recurso a la antilogía no es exclusivo de los tratados *de juventud*. Aparece igualmente en otros varios tratados de distinta época, como *Sobre la superstición*, que, de hecho, opone superstición y ateísmo, el *Erótico*, que opone amor homosexual y heterosexual, *Sobre la inteligencia de los animales*, donde opone animales terrestres y

animales acuáticos, etc. Al mismo tiempo hemos de tener en cuenta que una misma antilogía puede estar en la base de más de un tratado: entre los que acabamos de mencionar, la que gira sobre la oposición entre la virtud y la buena suerte sustenta la estructura de *Sobre la virtud o la fortuna de Alejandro* y se deja entrever en *Sobre la fortuna de los romanos* tanto si el desarrollo sobre la virtud pertenecía a este tratado como si constituía el tema de otro independiente, en cuyo caso la antilogía quedaría establecida entre ambos. También es fácil constatar que una antilogía esencial en uno o varios tratados puede volver a aparecer como tema secundario o marginal en otros; por ejemplo, esa misma antilogía entre la virtud y la suerte es recurrente en *Sobre el demon de Sócrates*, donde aparece ya en el prólogo cuando Arquédamo, en la intervención con la que inicia el tratado, justifica la atención que un lector μ !

presta a los detalles de los hechos realizados , * en una doble consideración: la primera es que en el resultado final de una empresa no es infrecuente que haya sido decisiva la influencia de , mientras que, por el contrario, la segunda postula que las causas y detalles del proceso de dicha empresa reflejan los combates de la vir-

¹² Los distintos valores de han sido estudiados por F. Mestre y P. Gómez en "Tyche e individuo: ambigüedad de usos en las *Vidas Paralelas* de Plutarco", en A. Pérez Jiménez y F. Titchener, *Valori Letterari delle Opere di Plutarco*, Málaga-Logan, 2005, pp. 295-306.

tud frente a los golpes de suerte y la resolución de las $\mu * \mu *$

frente a las circunstancias y las pasiones. Más adelante, en 578 A, encontramos la versión negativa de esa misma antilogía, que se plantea ahora entre el delito y la mala suerte. Se trata de la observación que hace Fidolao a propósito de la profanación de la tumba de Alcmena, cuando precisa que los habitantes de Haliartes consideran que las calamidades que les han ocurrido -se les perdió la cosecha y se desbordó el lago Copáis- no se debieron a circunstancias fortuitas, sino al castigo divino por esa profanación.

Más aún, si tenemos en cuenta que el planteamiento antilógico preside también las *Vidas paralelas* donde las personas cuyas vidas se emparejan quedan contrapuestas desde varios puntos de vistas a la vez; y que encontramos igualmente planteamientos antilógicos en las *Cuestiones*, en las que siempre se nos ofrecen como alternativas dos o más soluciones¹³, tendremos que admitir que la presentación antilógica de los temas constituye una característica del modo plutarqueo de estructurar sus escritos o, como dice G. D'Ippolito, un “elemento

autotestuale fondamentale anche al livello di struttura profonda¹⁴”.

Entre los rasgos comunes a *La fortuna o la virtud de Alejandro*, *La fortuna de los romanos* y *La gloria de los atenienses*, querría destacar ahora uno que me parece relevante para distinguir el uso de la antilogía derivado de las escuelas de Retórica y el que de la misma hacían los sofistas de la época de Pericles: su divorcio de la vida en las escuelas frente a su vinculación con ella en los de época clásica. En efecto, en estos tres tratados Plutarco discute con gran erudición sobre hechos pretéritos: sobre si el éxito de Alejandro o la prosperidad de Roma se debieron a la suerte o a la valentía, prudencia, rectitud o, en una palabra, a la virtud del rey de Macedonia en un caso, de los gobernantes y del pueblo de Roma en el otro. Sea cual fuere la causa, esos éxitos son lo que fueron y no admiten modificación alguna; el lector no puede intervenir. Acaso, si se debieran a la virtud, podríamos tomarlos como ejemplos e intentar imitarlos, pero incluso esa supuesta lección dista de ser evidente, porque no es fácil que las circunstancias de la vida de Alejandro se hayan de repetir en la de

¹³ Como excepción cabe mencionar la sexta *Cuestión platónica* que, pese a la evidente jerarquización formal de los argumentos, no propone realmente una alternativa entre dos soluciones porque, como apunta J. Opsomer, “ μ : structure et argumentation dans les *Quaestionesplatonicae*” en J. A. Fernández Delgado y F. Pordomingo Pardo (eds.), *Estudios sobre Plutarco: Aspectos formales*, Madrid, 1966, pp. 71- 83, concretamente, p. 79, Plutarco había creado artificialmente el dilema que plantea.

¹⁴ G D'Ippolito, “Stilemi ilomorfici nel macrotesto plutarqueo”, en J. A. Fernández Delgado y F. Pordomingo Pardo (eds.), *Estudios sobre Plutarco: Aspectos formales*, pp. 23-24.

cualquiera. Por supuesto, las grandes hazañas suscitan la admiración que Plutarco quiere provocar por medio de sus biografías; pero, al preferir este género a la pura historiografía el queronense demuestra, incluso en estos casos de horma escolar, su interés por vincular los hechos a la vida; con ello deja traslucir la afinidad con las antilogías sofísticas que podremos comprobar en otras obras, como el tratado *Sobre el demon de Sócrates*, que veremos más adelante.

La distancia entre los hechos considerados y la actualidad del lector se percibe asimismo en el tratado *Sobre la gloria de los atenienses*: desde la *Antiopa* de Eurípides en adelante la discusión sobre la superioridad de las Armas o de las Letras se ha convertido en un tópico que envuelve los argumentos esgrimidos en una sensación de *déjà vu* por ello, por esa sensación de estar ante tópicos manidos, el lector no se siente implicado; asiste al duelo verbal como a un espectáculo; aprecia la maestría, el brío o la elegancia de los argumentos, pero no cuenta con ellos para orientar el sentido de su vida. Por el contrario, las antilogías de los sofistas de antaño apuntaban a la acción y a la vida, a la decisión de adoptar una determinada conducta. Buena prueba de ello tenemos en el apólogo *Heracles entre el vicio y la virtud* de Pródico, cuya influencia en la descripción que hace Plutarco de los cortejos de la Virtud y de *La fortuna de los romanos* salta a la vista.

El apólogo de Pródico enfrentaba las personificaciones de la Virtud y el Vicio en un combate verbal, auténtico *agon*, en

el que está en juego la voluntad del joven héroe al que quieren seducir y persuadir para arrastrarlo a su bando. Por eso, la oposición irreductible de las dos personificaciones, tan determinada la una como la otra, gira sobre el eje de la función impresiva, que domina ambos discursos. Consecuencia de ello es que, a pesar de la indiscutible divergencia de sus contenidos lógicos, si atendemos al objetivo pragmático que se proponen, ambos discursos podrían resumirse en los mismos términos: “Venga, muchacho, vente conmigo”. Y, puesto que los sofistas utilizaban el mito como alegoría, ese joven Heracles que ha llegado al punto en que el camino se bifurca, y que, si quiere seguir adelante, caminando y viviendo, tendrá que decantarse necesariamente por uno u otro ramal, es cada uno de nosotros; de modo que es a cada uno de nosotros a quien se dirigen las insistentes llamadas de la Virtud y del Vicio, llamadas constantemente reiteradas porque, una vez tras otra, en cada paso que demos a lo largo de nuestras vidas, tendremos que hacer esa inevitable elección.

Muy abundantes ejemplos de la relación que intento defender entre la antilogía sofística y la vida proporciona el Teatro, un género que influyó en el pensamiento de algunos de ellos, notablemente en Gorgias, y fue muy claramente influido por los planteamientos de los sofistas. Al pasar a la escena la antilogía se incorpora en debates que preparan la decisión de acción e, incluso en los casos en que la discusión pasa a un plano indiscutiblemente teórico -por

ejemplo, el *agon* entre Teseo y el heraldo tebano en las *Suplicantes* de Eurípides-, el drama se las arregla para insertarla en la vida. No sería oportuno detenernos ahora en esta cuestión, pero, en mi opinión, es evidente que, por ejemplo, el *agon* entre Creonte y su hijo Hemón en la *Antígona* de Sófocles reposa en un objetivo vital para cada uno de ellos: el rey quiere afirmar su autoridad y esta voluntad es la que le impide revocar su cruel decreto; está convencido de que el dejar sin efecto la sentencia de muerte de Antígona arruinaría la reputación de justicia en la que quiere asentar su reinado y, sobre todo, dejaría en entredicho su autoridad. Por su parte, Hemón intenta producir en su padre una actitud de mayor flexibilidad, único medio de conseguir salvar la vida de su prometida y, en última instancia, también la suya. De este modo, al insertarla en el eje de la oposición entre la Vida y la Muerte, la ironía trágica de Sófocles viene a refrendar la querencia de la antilogía por la acción y la vida. En cuanto a Eurípides, conocida es su predilección por la composición de argumentos opuestos que lo llevan a utilizar con frecuencia antilogías para preparar la decisión de actuar. Ya hemos aludido a la *Antiopa*, cuyo argumento puede resumirse en una

antilogía básica entre vida contemplativa y vida activa, y al debate entre Teseo y el heraldo tebano en las *Suplicantes*; podemos agregar ahora otros ejemplos de *lámina*, el debate entre los dos hermanos, Etéocles y Polinices, al que se agrega, como tercer término, el parlamento de Yocasta en las *Fenicias* o bien los *agones* de Andromaca con Hermione y con Menelao en la *Andrómaca*, etc.

La comparación entre las antilogías escolares y las auténticas antilogías sofisticadas nos permite comprender la impresión de rigidez y frialdad que provocan las primeras. Esta diferencia puede servirnos de punto de partida para estudiar el juego de las antilogías imbricadas unas en otras en el tratado de Plutarco *Sobre el demon de Sócrates*¹⁵, un diálogo cuya acción compara el propio autor con un drama¹⁶.

II- Las antilogías en el tratado *Sobre el demon de Sócrates*.

El prólogo.

La prioridad concedida al planteamiento antilógico en esta obra se manifiesta ya en el prólogo; éste comprende dos unidades esenciales: las palabras de Arquédamo que pide a Cafisias que le refiera con todo detalle la liberación de

¹⁵ Este tratado ha sido privilegiado dentro de la obra de Plutarco en cuanto al estudio de los aspectos formales. Cf. I. Gallo, *loc. cit.*, pp. 12 ss. y n. 22.

¹⁶ *De genio* 596 D-E. Una observación similar se encuentra en el prólogo del *Erótico* (749 A); en este diálogo las noticias de la acción, trátase del concurso de citaredos como de la boda de Bacon e Ismenodora- son comunicadas, como en el Teatro, por mensajeros al grupo de amigos que se ha retirado al Helicón para conversar.

Cadmea y la respuesta de éste, que accede a lo solicitado. A ello siguen dos puntualizaciones del primero cuyo objetivo es presentar al público que asiste a la conversación actual y explicitar los precedentes de los hechos rememorados.

La primera intervención de Arquédamo empieza con una comparación entre las posibles actitudes de quienes contemplan un cuadro y las de quienes to-

man conocimiento de acciones heroicas. La estructura de ambos términos parece estrictamente simétrica¹⁷ * * *; cada uno de ellos comprende una antilogía que es ampliada con una justificación, pero ésta sólo responde a la estructura antilógica anterior en el primer caso, mientras que en el segundo Arquédamo no desarrolla más que la segunda alternativa, cuyo desarrollo comprende, a su vez, dos antilogías imbricadas una en otra. Así tenemos

Término de comparación: los que contemplan un cuadro

1ª antilogía

)
) μ

2ª antilogía, amplificación y justificación de la anterior

a')
b')

Término comparado: los que evalúan la exposición de hechos reales

1ª antilogía

a) ...
μ
b) μ

cuando contempla acciones heroicas disfruta con cada detalle.

2ª antilogía, justificación de la opción b de la anterior

- b. 1 porque en el resultado final interviene con frecuencia
- b. 2 las causas y detalles tienen su propio carácter y reflejan

3ª antilogía, especificación de b 2

- b. 2. 1 los combates de la virtud frente a los golpes de suerte
- b. 2. 2. las prudentes manifestaciones de audacia de la razón frente a las circunstancias () y las pasiones.

La afinidad entre antilogía y simetría viene de atrás, según J. Duchemin, *L' dans la tragédie grecque*, Paris, 1945, de la práctica forense que concedía el mismo tiempo al acusador y al acusado; culmina en agones de Eurípides en los que atribuye exactamente el mismo número de versos a cada uno de los dos contendientes.

Arquédamo concluye su solicitud con la aplicación al caso presente de la segunda opción, que es la preferida en cada una de antilogías anteriormente encadenadas y la explícita manifestación de lo solicitado: “cuéntanos cómo se desarrolló la hazaña desde el principio y haznos partícipes de la discusión”.

La respuesta de Cafisias se apoya en esta solicitud; empieza por oponer la *euyvoooiç* y buena disposición de su amigo a una supuesta negativa a la *beoda* por su parte. Esta segunda posibilidad se convierte a continuación en la primera hoja de una nueva antilogía, cuya segunda opción es la negación de la supuesta μ de los beocios, para lo que aduce como pruebas el paralelo de la presencia de Simias y Cebes junto a Sócrates y el del grupo de jóvenes beocios al que pertenece junto al santo Lisis¹⁸. Amén de la coincidencia en la que demuestran los primeros al atender los discursos del filósofo ateniense y los actuales al escuchar los del sabio pitagórico, Cafisias está poniendo en paralelo Filosofía y Mística y, con ello, preparando la síntesis de ambas en el tema central de la discusión, el demon de Sócrates. El narrador termina su exposición anunciando un relato en el que van a coincidir la narración de los hechos histó-

ricos y el *rapport* de las conversaciones, como le había pedido Arquédamo.

El relato de Cafisias

El tratado de Plutarco *Sobre el demon de Sócrates* reproduce la estructura del *Fedón* platónico en cuanto a la secuencia de prólogo en el que un interlocutor pide a un amigo que le refiera cómo se desarrollaron unos hechos y le dé cuenta de unas conversaciones que tuvieron ocasión entonces y el posterior relato de lo solicitado¹⁹; difieren en que, mientras que el diálogo platónico no plantea dudas sobre su contenido fundamental -la confianza de Sócrates ante la muerte abre cauce a una exposición sobre la inmortalidad del alma²⁰ -, el diálogo de Plutarco es objeto de una polémica sobre el objetivo fundamental del autor al escribir esta obra: Frente a quienes piensan que la finalidad esencial es ensalzar a los tebanos al hacerlos simultanear la gesta de la liberación de la ciudad con el desarrollo de cuestiones filosóficas, aunque éstas sólo se vinculen secundaria y superficialmente a la acción por la presencia de Teánor, se alza la opinión de quienes estiman que el demon de Sócrates constituye el tema principal del tratado, reduciendo la narración de los hechos históricos a mero artificio literario²¹; ambos puntos de vista

¹⁸ Acepto las correcciones de J. Hani.

¹⁹ Plutarco recurre a este mismo esquema compositivo en el *De Pythiae* y en el *Erótico*.

²⁰ Los antiguos conocen el *Fedón* como el diálogo *Sobre el alma*.

²¹ Para una exposición detallada de estas opiniones, véase A. Corlu, *Plutarque. Le démon de Socrate*, París, 1970.

resultan parciales y parece que no dan cuenta del pleno contenido del tratado en su matizada complejidad. Dejan la impresión de la necesidad de superar la antítesis entre la atemporalidad de las consideraciones filosóficas y la urgencia de la acción en la narración de los hechos históricos en una síntesis que A.

D. Stoike encontró en el tema de la libertad, conseguida por la , que se afirma tanto para la ciudad como para las almas²². Tras él, otros estudiosos han intentado también sintetizar las dos vertientes del tratado: M. Riley entiende que Sócrates es el punto en el que se establece la armonía entre los filósofos y los ciudadanos²³; A. Aloni, que destaca la contradicción existente entre el discurso de Teánor y su defensa de la metempsícosis, encuentra la síntesis del tratado en la noción de una Providencia que lo abarca todo²⁴; D. Babut, por su parte, encuentra la clave en los tres grupos de hombres que, en su opinión, cabe distinguir en este tratado: aquellos cuyo perfecto dominio de las pasiones les autoriza a comunicar directamente con lo divino; los que, en el

polo opuesto, quedan al margen de toda posible comunicación porque son esclavos de las mismas y, entre unos y otros, un grupo intermedio, al que corresponden los conjurados, cuyas virtudes no consiguen eliminar del todo sus pasiones y que, por ello, pueden quedar sorprendidos por los acontecimientos y fallar en sus predicciones²⁵. En cuanto a A. Barigazzi, considera que Epaminondas es el personaje central que reduce a unidad el relato de los hechos históricos y la discusión sobre la influencia de los demonios en la vida de los hombres; encuentra asimismo en la comparación inicial entre los dos modos de ver un cuadro y la exposición de hechos reales²⁶ la clave de la unidad entre la estructura interna y la estructura formal del diálogo²⁷.

Por mi parte, dado que el eco de Platón es casi una constante en los tratados de Plutarco, creo que no sería sorprendente que también éste, en el que Sócrates es el eje sobre el que gira el debate filosófico que ocupa el centro del tratado, pudiera ser interpretado en clave platónica, un punto de vista que, en cuanto a tiempo y lugar, está ya en el

²² A. D. Stoike, *Plutarch's Theological Writings and Early Christian Literature*, Leyde, 1975, pp. 236-245.

²³ M. Riley, "The purpose and Unity of Plutarch's *De genio Socratis*", *GRBS*, 18 (1977) 257-273.

²⁴ A. Aloni, "Ricerche sulla forma letteraria del *De genio Socratis* di Plutarco", *Acme*, 33 (1980) 45-112.

²⁵ D. Babut, "Le dialogue de Plutarque *Sur le démon de Socrate*. Essai d'interprétation", *Bull. Bude*, 1 (1984) 51-76 y *Athenaeum*, 62 (1984) 569-585.

²⁶ *De genio* 575 B-C.

²⁷ A. Barigazzi, "Una nuova interpretazione del *De genio Socratis*", *Illinois Classical Studies*, 13 (1988) 409-425 y "Plutarco e il dialogo drammatico", ant. cit.

breve comentario que G. Anderson le dedica en su estudio sobre la segunda sofística.²⁸ Anderson ve en la situación histórica de la liberación de Cadmea el trasunto de la que se da en el *Laques* platónico donde los generales Laques y Nicias dialogan con el trasfondo de la guerra del arquidámica, mientras que las reuniones de los conjurados en casa de Simias, que no puede moverse por causa de una lesión en una pierna, corresponde a las visitas de sus amigos a Sócrates en la cárcel en el *Fedón*: “The scenario, then, is a *Laches-cum-Phaedo* in Thebes²⁹”. En cuanto al contenido global, Anderson afirma: “the implication is that philosophy and statescraft are for men of action (though in fact Epaminondas advises restraint in this case)” y, a renglón seguido, “Philosophy and history are made to alternate as the conspirators vacillate and wonder whether they have escaped detection”. Acepto la primera afirmación, aunque, como veremos, la interpreto *platonico modo*; en

cuanto a la segunda, me parece que ese trenzado de reflexión filosófica y urgencia de la acción, que, efectivamente, puede reflejar los sobresaltos de los conjurados, admite una interpretación general acorde con una de las características que el propio trabajo de Anderson ha despejado para los primeros siglos del Imperio: la doble vertiente de la actividad de los autores de la Segunda sofística, como literatos y como hombres de acción -en la medida en que el Imperio romano les daba margen para ello³⁰- se refleja en la admiración de Dión de Prusa y de Amano por Jenofonte, el amigo de Sócrates que compaginó su participación en la expedición de los Diez Mil promovida por Ciro el Joven con su dedicación a la literatura con pretensiones filosófico-didácticas; de hecho, las obras preferidas son la *Anábasis* y la *Ciropedia*³¹. Especialmente adecuada para iluminar la independencia que guardan entre sí las dos vertientes, histórica y filosófica, del tratado de Plutarco que comentamos me

²⁸ G. Anderson, “The *pepaideumenos* in Action: Sophists and their Outlook in the Early Empire”, *ANRWII*, 33,1 (1989), pp. 79-208, concretamente pp. 192-194.

²⁹ *Loc. cit.*, p. 193.

³⁰ Fundamentalmente embajadas, por lo general honoríficas. Cf. Anderson, *loc. cit.*, p. 163. Las restricciones que el imperio romano imponía a la actividad política de los ciudadanos griegos han sido tema recurrente en el VI congreso internacional de la IPS, donde fue abordado por L. De Blois, “Classical and Contemporary Statesman in Plutarch’s *Praecepta*”, M. Trapp, “Statesman in a Minor Key?”, B. L. Cook, “Plutarch’s ‘Many Other’ Imitable Events: *Mor.* 814 B and the Statesman Duty”, J. Boulougne, “L’imaginaire politique De Plutarque” y por mí misma, “Plutarco, ciudadano griego y súbdito romano”, Todas estas contribuciones han aparecido en L. De Blois, J. Boens, T. Kessels y D. M. Sschenkeveld, (eds.), *The Statesman in Plutarch’s Works*, I, Leiden-Boston, 2004.

³¹ *Loc. cit.*, pp. 175- 177.

parece la conclusión a la que llega Anderson sobre Marco Aurelio

We can examine three facets of his activities: his literary studies and friendly correspondence with Fronto; the private commonplace book that forms the . . . ; and the historical record of his legislation and responses to the problems of government. There is so little interaction among the three that it is fair to said that no-one could reasonably have inferred any one from either of the other two³².

Desde mi punto de vista, la relación entre el relato de la liberación de Cadmea y las reflexiones filosóficas podría compararse con la que hay entre el hilo de la bobina y el de la canilla en un pespunte a máquina: las puntadas se suceden alternando una y otra hebra. He preferido esta comparación a la que utiliza Platón en el *Político* de la relación entre la trama y la urdimbre en un tejido³³ porque éste es una superficie, mientras que el pespunte es lineal y porque, al ser, a la vez, producto de la alternancia de dos costuras simples encajadas la una en la otra, me parece más adecuado para reflejar el doble proceso de la progresión en la vida, uno, recurrente desde Hesíodo y Simónides, al que corresponde en el *De genio* el relato histórico y otro, el camino que, desde el poema de Parménides y desde la intuición platónica de la dialéctica como

un proceso de ascensión, explica la adquisición del conocimiento como la progresiva superación de sus distintos grados; a este otro “camino” corresponden en el tratado de Plutarco las distintas fases del debate filosófico.

Decía que este tratado podría ser interpretado en clave platónica, en cuyo caso la síntesis que buscamos podría ser la respuesta de Plutarco a la pregunta esencial que Platón formulaba en el *Gorgias*, “¿Cómo hay que vivir para ser realmente feliz?”. Ciertamente es que la beatitud que predica el filósofo en el *Gorgias* sólo puede alcanzarse después de la muerte, mientras que los personajes del tratado de Plutarco porfían por mejorar su situación en este mundo, pero entendiendo que su objetivo es apremiamos a encontrar los medios para transponer, como el filósofo que ha vuelto a la caverna, las soluciones platónicas al mundo del devenir; a conseguir que la vida y la acción se ajusten, en la mayor medida posible, a la estructura que el espíritu contemplativo del filósofo encuentra fuera del tiempo. Tanto en el diálogo platónico como en el tratado de Plutarco esa respuesta se hace explícita en sendos mitos escatológicos, que difieren por su función - el del *Gorgias* repite las conclusiones a las que Sócrates había llegado en su discusión con Cábeles; su aportación básica es de índole parenética. El del *De genio*, en cambio, suple aspectos

³² *Loe. cit.*, p. 179.

³³ Platón, *Político* 283 a-b.

esenciales en la explicación de la naturaleza del alma que no había satisfecho el debate filosófico. Difieren también por la consideración del alma: el mito del *Gorgias* se basa en las consecuencias de la aplicación al alma de la doctrina ontológica de $\mu -$, que Platón inaugura en este diálogo, en razón de la cual la $\mu -$ interna que refleja la correcta proporción y organización del alma constituye su $\mu -$, mientras que la $\mu -$ interna, que consiste en el correcto funcionamiento del alma proporcionada y trabada en unidad, constituye su $\mu -$, su salud. En el *De genio*, en cambio, la consideración del alma deriva de la que Platón expone en el *Timeo*, que es la única de las platónicas que Plutarco retiene y en la que basa la suya propia³⁴.

La oposición, a la que hemos aludido hace un momento, entre la atemporalidad de los temas tratados en las discusiones filosóficas y la actualidad de la praxis política es mencionada explícita-

mente en el comentario de Cafisias al principio de su relato. Cuenta que los conjurados solían reunirse en casa de Simias para poner a punto sus planes y que, para disimular, daban a entender que el objetivo de esas reuniones era hablar de Filosofía. Con este mismo fin invitaban a veces a Arquias y a Leontíadas a sumarse a ellas. Comenta también que Arquias se alegraba al ver que los jóvenes se centraban en esas discusiones “en vez de preocuparse por lo que ellos (Arquias, Leontíadas y los suyos) estaban haciendo³⁵”. En el curso del relato la actualidad de la praxis política es, llanamente, urgencia de la acción que hará prosperar la insurrección.

Si puede admitirse que efectivamente es el intento de dar respuesta a la gran pregunta del *Gorgias* el que consigue trabar la unidad esencial del tratado *Sobre el demon de Sócrates*, tendremos que admitir también la relación de su contenido con la vida y los constantes

³⁴ Para más detalles remito a la “Introducción a *Sobre la generación del alma en el Timeo*”, en *Plutarco. Obras morales y de costumbres (Moralia), Tratados platónicos*, BCG, Madrid, 2004, pp. 87-106.

³⁵ *De Genio* 576 C. En las razones de Arquias podemos encontrar un eco de la recomendación de Calicles a Sócrates en *Gorgias*: conviene que los jóvenes se dediquen a la Filosofía y los adultos a la política. Frente a él, Sócrates defendía la atención a la Filosofía por parte de los adultos; recíprocamente los jóvenes conjurados del diálogo de Plutarco, además de sus discusiones filosóficas, se disponen a intervenir en los asuntos de la Polis. J. Boulogne, en su intervención en el Encuentro de la *Red Temática sobre Plutarco* celebrado en Montpellier los días 29 y 30 de Septiembre de 2000, “A propos de *X Adversus Colotem*” constataba que la refutación del epicureísmo lleva a Plutarco a incluir en su definición de la “vida buena” la participación en las actividades de la ciudad; en “L’imaginaire politique de Plutarque” demuestra la máxima importancia que concede Plutarco a la actividad política rectamente orientada, que coloca “au faite du système axiologique”.

dilemas que la acción plantea al humano, una conclusión que, por lo demás, encaja perfectamente con la prioridad práctica que caracteriza la actitud filosófica de Plutarco. Esta vertiente práctica de su filosofía suele ser destacada en las *Vidas* por ejemplos concretos de determinados tipos de conducta; no deberíamos olvidar, sin embargo, que Plutarco nos ha proporcionado también la consideración teórica correspondiente en un pasaje del tratado *Sobre si el filósofo debe conversar con los príncipes* en el que, partiendo de una cita pindárica $\alpha\upsilon\mu\upsilon\tau\alpha\ \tau\eta\ \phi\iota\lambda\sigma\phi\iota\alpha\ \mu\eta\ \mu\upsilon\lambda\eta\ \tau\eta\ \pi\alpha\tau\epsilon\upsilon\sigma\iota$,³⁶ sostiene que el discurso filosófico aspira a hacer eficaz, activo y animado aquello de lo que trate e inculcar impulsos que mueven a la acción y decisiones que apuntan a lo útil, así como elecciones basadas en lo honroso y conciencia de magnanimidad junto con serenidad y constancia³⁷. La cuestión que se nos plantea es si estas características que Plutarco exige al discurso filosófico se dan de hecho en las antilogías que aparecen en el tratado *Sobre el demon de Sócrates*, y en qué sentido mueven a la acción útil y a elecciones moralmente fundadas. Al intentar dar respuesta a esta cuestión será indispensable tener en cuenta las observaciones de A. Pérez Ji-

ménez quien, al estudiar las motivaciones de los héroes de Plutarco en las *Vidas Paralelas* cuando se ven en la tesitura de tener que elegir entre la utilidad y la justicia, advierte que las inconsistencias y contradicciones que constatamos entre la adhesión sin fisuras a la Justicia que encontramos en los *Moralia* y en las reflexiones de índole teórica que aparecen salpicadas en las *Vidas* y el grado menor en que esto se cumple en las conductas individuales de sus héroes tienen su explicación en la orientación ética y no teórica de sus biografías, que no proponen ideales de perfección, sino ejemplos de comportamientos de personas normales³⁸. Esto es de aplicación al tratado *Sobre el demon de Sócrates* por la doble vertiente, histórica y filosófica, del mismo; más aún, la disyuntiva entre justicia y acción útil se nos va a presentar en un nivel de dificultad superior en la oposición entre el compromiso con la insurrección de Carón y la inhibición de Epaminondas: el primero se implica en la acción útil cuyo objetivo es la liberación de la patria, que es justa porque la defensa de la patria es un deber primero. El segundo se abstiene en nombre de principios morales y legales, en nombre de la justicia. En conflictos de este tipo, dice Pérez Jiménez, “En el primer caso -e. e., cuando está en jue-

³⁶ Pindaro, *Nemeas* 5, 1-2.

³⁷ *Sobre si debe el filósofo* 776 C.

³⁸ A. Pérez Jiménez, “Los héroes de Plutarco entre la justicia y la utilidad”, en L. De Blois, J. Boens, T. Kessels y D. M. Sschenkeveld, (eds.), *The Statesman in Plutarch's Works*, ant. cit., pp. 127-136.

go la seguridad de la patria- el pensamiento de Plutarco es muy claro: El deber primero del hombre público es mirar por el bien común, frente a cualquier otro tipo de consideraciones”; pero también constata que Plutarco reconoce ciertos límites al interés público, por ejemplo cuando Camilo renuncia a beneficiarse de la traición del maestro de los niños de los falerios³⁹. En nuestro caso, como veremos, Plutarco elogia sin reparos a Carón, pero también deja que Epaminondas se justifique. Es más, cuando, en 594 C éste lo haga personalmente, Plutarco lo autoriza a incluir un motivo de utilidad general en su negativa a participar en la insurrección, que restablece “en quiasmo” la equivalencia moral y patriótica de ambas decisiones: La de Carón se muestra desde el principio como útil para la patria y, por eso mismo, justa; la de Epaminondas, que se nos mostraba ante todo como moral y legalmente justa, adquiere ahora esta otra dimensión de la utilidad pública.

Antilogías en la primera parte del relato.

Antes de permitirnos llegar a la síntesis de los hechos narrados y de las discusiones filosóficas referidas, ha sido necesario que estos elementos que, como reitera Barigazzi, van alternando desde el punto de vista formal “como los episodios y los cantos corales de una

tragedia⁴⁰”, hayan constituido una oposición para dar lugar a una primera antilogía en la intervención de Teócrito. Empieza éste por contraponer la generosidad y la valentía espontáneas, naturales, de Carón a la falta de resolución de Epaminondas quien, pese a su excepcional educación y sus espléndidas cualidades, se negaba a colaborar con sus amigos conjurados en la empresa de liberar a la patria. Abogando por su hermano, Cafisias replica que la negativa de Epaminondas se refería solamente a la fase inicial de la insurrección, esto es, a la emboscada contra los oligarcas, a la algarada que previsiblemente seguiría, en la que los conjurados más violentos e impulsivos, además de acabar con los culpables, no iban a dejar pasar la ocasión de asesinar a sus enemigos personales y, posiblemente, también a otros ciudadanos más que se cruzaran en su camino.

La antilogía formada por los juicios de valor de Teócrito, que elogia a Carón y censura a Epaminondas ha vuelto a enlazar con la *Antíopa* de Eurípides, cuyos personajes enfrentados, Zeto y Anfión, habían sido escogidos como representativos de sus propias posturas por Calicles y por Sócrates en el *Gorgias* platónico. Con ello el adivino nos brinda la ocasión de volver a destacar la influencia de este diálogo en el tratado *Sobre el demon de Sócrates*. Hemos visto hace un momento que esta misma anti-

³⁹ *Loe. cit.*, pp. 133-134.

⁴⁰ “Plutarco e il dialogo 'dramático ant. cit.

logía eurípidea está en la base del *De gloria*; la coincidencia es oportuna porque nos permite medir la distancia que separa el uso de una misma antilogía en un discurso de lucimiento y en un tratado cuya dimensión ética no puede ser ignorada. En efecto, en el tratado *Sobre el demon de Sócrates* nos vuelve a salir al paso la vieja querrela sobre los *bioi*, pero ésta se plantea ahora muy lejos del tópico escolar, porque ambos extremos de la alternativa han sido ligados a la vida y a la decisión de adoptar una determinada línea de conducta en la que están en juego cuestiones tan importantes como la libertad de la patria y la legitimidad de los medios para conseguirla.

En este caso la conexión de la antilogía con la acción no plantea mayores dificultades; cabe señalar, sin embargo, que, como veíamos en el *agon* entre Creonte y Hemón, puesto que la insurrección va a implicar, necesariamente, la muerte de un número indeterminado de oligarcas y también de conjurados, esa acción se plantea en el eje en que se enlazan la Vida y la Muerte. Este eje será destacado de nuevo en las alegaciones de Hipostenidas para justificar su decisión de enviar un mensajero a los exiliados para que postergaran su llegada a Tebas:

Si hemos escogido dar prueba a nuestros conciudadanos de valor para arrostrar los peligros y de ánimo para despreciar la vida ..., nos queda todavía gran parte del día (para hacerlo). No esperemos a la noche. Empuñemos las dagas y marchemos contra los tiranos. Matemos y mura-

mos sin escatimar nuestras vidas. Mas si eso (matar y morir) no es difícil de hacer o padecer, arrancar a Tebas de tantas armas enemigas como la rodean y expulsar la guarnición espartana al precio de dos o tres muertes no es fácil...

De hecho, desde el principio, la conciencia del peligro pesa sobre los conjurados en la alarma constantemente reiterada por el temor de haber sido traicionados o sorprendidos hasta hacerse explícita cuando tenemos noticia de los esfuerzos de Simias para conseguir que conmuten la pena de muerte dictada contra Anfiteo. Desde el punto de vista formal, el sentimiento de riesgo inminente se refleja en la composición del relato que transmite eficazmente la angustia, la emoción, el juego de los sentimientos que pasan sin transición de la esperanza al miedo, al desaliento, a la inquietud, a la alegría. Todo esto recuerda la técnica característica de Eurípides, cada vez más acusada al hilo de su producción, con su predilección por las vicisitudes imprevistas y los sobresaltos, las escenas patéticas y las soluciones inesperadas, con la salvedad de que el alcance filosófico que Plutarco quiere imponer a su tratado hace que todos esos recursos se pongan al servicio del juego de luces y sombras de las apariencias y la realidad. Así ocurre, por ejemplo, en el capítulo 4 donde se cuenta que Arquias, uno de los tiranos tebanos y el espartano Lisanóridas, al acercarse a la casa de Simias, han hecho cundir la alarma en el grupo de los conjurados que

acababa de hablar con el mensajero de los proscritos; Filidas intenta restablecer la calma al comunicar que ha organizado un convite para que en él los conjurados puedan apresarse con mayor facilidad a Arquias. Más tarde sabremos que tanta angustia carecía de fundamento, porque el motivo que había traído a Arquias y Lisanóridas era que éste, aterrado por la noticia de signos y presagios funestos para Esparta, quería consultar sobre ellos al adivino Teócrito. El temor fundado, como van a probar los hechos, del espartano ha provocado el de los conjurados que, en el fondo, no es más que reflejo del primero.

La prioridad narrativa que el relato de Plutarco concede a la acción emocionante queda destacada además por la circunspección teórica de las discusiones referidas en esta primera parte del tratado. Por mucho que los asistentes pretendan darles tono filosófico⁴¹, la mayor parte de las cuestiones tratadas pertenece al mismo género que las narraciones y noticias de todo tipo que Simias ha conocido en su viaje por tierra de bárbaros. Son μ , curiosidades que, a pesar de las consecuencias moralizantes que puedan arroparlas, no consiguen auparse a la categoría de consideraciones filosóficas propiamente dichas. Por ejemplo, en el capítulo 5 nos cuenta la profanación de la tumba de Alcmena, lo

que había en ella, la larga inscripción en caracteres extraños cuya copia fue enviada a Egipto para que los sacerdotes dieran su opinión sobre ella. Mientras llega su interpretación nos informan de que los habitantes de Haliartes ven en este crimen, y no en hechos fortuitos, la causa de las calamidades que les ocurrieron a raíz de dicha profanación y que también los espartanos le atribuyen los presagios recién mencionados. Con la intención de evitar que se cumplan, Lisanóridas se ha acercado a la sepultura, encargándose de que se volviera a cerrar y de hacer libaciones. A la vuelta, ha indagado por la tumba de Dirce, cuyo emplazamiento sólo es conocido por los tebanos que han ejercido de hiparcos. Y esto da lugar a una digresión sobre el protocolo de su nombramiento.

En el capítulo 7 llega la información de la lectura que los sacerdotes egipcios dan de la inscripción hallada en la tumba de Alcmena. En ella se ordenaba a los griegos que celebraran juegos en honor de las Musas y que nunca discutieran más que de filosofía. El propio Simias, narrador de estas anécdotas, relaciona esta historia con la del oráculo de Apolo a los delios a quienes anunció que sus desgracias terminarían cuando consiguieran duplicar su altar en Delos. Como no conseguían resolver el problema,

⁴¹ En 567 B-C Cafisias, el narrador, advierte al iniciar su relato que el verdadero objetivo de las reuniones en casa de Simias era mantenerse al tanto de los preparativos de la insurrección y que las “discusiones filosóficas” les servían de tapadera, lo cual es indicio del carácter superficial de esas conversaciones.

acudieron a Platón para que les ayudara, pero éste, que conocía la interpretación que los sacerdotes habían dado de la inscripción de la tumba de Alcmena, les contestó que el dios les recomendaba dedicarse al estudio de la geometría y que, con ello, instaba a los griegos a acabar con las guerras y las desgracias que acarrearán, a dar culto a las Musas y a serenar sus pasiones practicando la filosofía y las ciencias, todo lo cual los capacitaría para tener relaciones beneficiosas unos con otros.

Todas estas noticias más o menos curiosas nos han apartado del ámbito de las antilogías sofisticas vinculadas a la acción y la vida que aparecían al principio de esta primera parte. La primera de ellas surge, como hemos visto, en el juicio de valor del adivino Teócrito que elogia a Carón y censura a Epaminondas. De esta antilogía nace una cadena ya que su segunda hoja, la censura a Epaminondas, se convierte en primera de otra antilogía cuya segunda hoja corresponde a la apología que Cafisias hace de su hermano. Cafisias no se detiene en la negativa de Epaminondas a derramar sangre de sus conciudadanos, una justificación en la que es inevitable detectar el eco de escrúpulos pitagóricos; prefiere insistir en el valor de la justicia en un estado de derecho -no es

moral ni legalmente correcto ejecutar a un ciudadano sin juzgarlo⁴²-, pero organiza su argumento de tal modo que sugiere otra dimensión de la justicia, la que impone en la ciudad platónica que los filósofos gobiernen y que los auxiliares sólo actúen a las órdenes de los primeros. Y esta relación quedaría invertida si Epaminondas se hubiera sometido a las decisiones de los conjurados.

La evocación de la *República* que se percibe en las palabras de Cafisias puede tener un precedente en la oposición que Teócrito había establecido entre la conducta de Carón y la de Epaminondas, porque los reproches que formula contra éste entroncan con las razones en las que Platón se amparaba para arrancar a sus filósofos de la beatitud alcanzada en la pura contemplación de las Ideas y comprometerlos en el gobierno de la ciudad. La impresión que nos queda es que si Epaminondas fuera realmente el "Sócrates beodo" que alguna vez se ha visto en él, ya habría superado la fase de la *aseesis* que su elogio de la pobreza confiesa más adelante⁴³; si hubiera llegado ya al nivel de conocimiento requerido para ser un filósofo rey, le hubiera correspondido decidir el tipo de acción que había que adoptar. Los reproches de Teócrito vienen, de este modo, a desplazar la cuestión de la oposición de los *bioi* a este

⁴² En este punto Epaminondas se acerca a Sócrates en el juicio de los generales de las Arginusas. Sócrates no se conforma con la celebración de un juicio, exige además, que sea un juicio justo.

⁴³ *De genio* 584 D- 585 D.

otro plano del proceso de la dialéctica platónica para darnos a entender que Epaminondas está todavía avanzando por la fase ascendente. En ello tenemos un primer indicio de la transposición a la que Plutarco va a someter la antilogía

sobre los tipos de vida. Esta transformación es esencialmente producto del debate sobre el demon de Sócrates, la cuestión filosófica central en este tratado.

Por ahora, reduciendo lo anterior a esquema, tendríamos

1^a antilogía: Teócrito

- a) generosidad de Carón
- b) negativa de Epaminondas

2^a antilogía

- a) = censura de Epaminondas por Teócrito
- b) apología de Epaminondas por Cafisias.

3^a antilogía: apología de Epaminondas basada en la sumisión a la justicia

- a) nivel prefilosófico (aspectos ritual y legal)
- b) nivel filosófico: justicia política de la *República* platónica, e. e., que gobierne el filósofo.

Intermedio: la llegada de Teánor.

Tras el paréntesis del capítulo 7, de sabor anticuario, el capítulo 8 nos devuelve a los hechos actuales. Empieza por referir la llegada de Teánor, un pitagórico que, guiado por sus sueños, ha venido de Italia para hacer libaciones sobre la tumba de Lisis, un anciano, también pitagórico, que tuvo que emigrar cuando las persecuciones contra la secta. Se refugió en Tebas y allí aceptó como discípulo a Epaminondas quien, después, lo cuidó en su vejez y lo mandó enterrar cuando murió.

Con la llegada de Teánor se inicia la elevación del nivel filosófico de la conversación que pasa a debatir un problema ético: el extranjero traía encomenda-

da una doble misión, trasladar a Italia los restos de Lisis si el demon del difunto no se oponía a ello y entregar cierta cantidad de dinero a la familia de Polimnis como recompensa a su generosidad para con Lisis. Pero tanto Polimnis como sus hijos, Epaminondas y Cafisias, se niegan en redondo a aceptarla. Esto da lugar a un debate que se suele considerar como un *agon* sobre la riqueza y la pobreza, una antilogía en la que Teánor no defiende tanto la virtud de la riqueza cuanto el deber de gratitud del amigo rico para con su amigo más pobre que ha sabido ser generoso a pesar de sus escasos recursos. Del mismo modo, más que elogiar la pobreza, Epaminondas insiste en justificar su negativa a aceptar una ganancia legítima aduciendo la necesidad de ir preparándose a luchar contra la

tentación de beneficios injustos. El contenido ético de esta discusión es traicionado por el acartonamiento retórico que lo convierte en tema de argumentos demasiado alambicados; frente a la “seriedad y urgencia” en las que la desafortunada expresión de Ch. L. Stevenson cifra la implicación del sujeto que enuncia un juicio moral⁴⁴, la frialdad del alarde retórico nos coloca ante una elección que no nos afecta porque el carácter escolar de la antilogía ha vuelto a separarla de la vida.

Entre el anuncio de la llegada de Teánor y de la doble misión que lo ha traído a Tebas y su presencia en casa de Simias se ha iniciado el debate sobre el demon de Sócrates, que, a su vez, es interrumpido cuando, al empezar el capítulo 13, Epaminondas y Teánor se suman a la reunión y sostienen el *agon* sobre la riqueza y la pobreza que acabamos de comentar. Tras este debate Teánor informa sobre su visita a la tumba de Lisis; refiere que “una voz” le ha comunicado que el cuerpo del difunto debe seguir enterrado en Tebas, que su alma había sido juzgada y unida a otro demon para una nueva encarnación y su demon atribuido a otra persona. El momento era idóneo para recuperar la cuestión del demon de Sócrates, pero una serie de imprevistos en los planes de los conjura-

dos van a retrasarlo de nuevo al requerir la presencia de Carón, Teócrito y el propio narrador en este otro frente. Cuando, en el capítulo 20, Teócrito y Cafisias regresan junto a Simias, los demás habrán recuperado ya el tema; al parecer lo que Cafisias no pudo oír fue la réplica de Simias a los argumentos de Galaxidoro, aunque tuvo información de ella en otro momento.

El debate sobre el demon de Sócrates

No puede ser casual el que también ese debate, dividido en dos secciones que separan la llegada de Teánor y su discusión con Epaminondas y las novedades en los preparativos de la insurrección a las que acabamos de aludir, se estructure como una antilogía que, a su vez, comprende una guirnalda de otras más.

Primera sección

La noticia de que Teánor va a consultar al demon de Lisis sobre el eventual traslado de su cadáver da ocasión a la violenta intervención de Galaxidoro que inicia esta primera parte del debate con la oposición, sostenida por tajantes juicios de valor, entre superstición y filosofía, caracterizadas como irracionalidad y racionalidad⁴⁵. Sobre esta base, dice Galaxidoro, los filósofos que, como los pitagóricos o como Empédocles, pre-

⁴⁴ Ch. L. Stevenson, *Ethics and Linguistics*, Yale University Press, 1944.

⁴⁵ Al mismo tiempo, aunque en otro plano, Galaxidoro opone a la superstición la vanidad y a la filosofía la política sobre la cual pesan implícitamente los reproches que contra ella formulaba Sócrates en el *Gorgias*, e. e., que persuade sin enseñar.

de una decisión razonada. Finalmente expone su propia opinión: la vida de Sócrates demuestra que “la autoridad de un principio superior lo guiaba a la virtud”. Tras esto, parece que Galaxidoro llega a una solución de síntesis cuando concluye que, bien mirado, los estornudos y ruidos eran los instrumentos de ese poder sobrenatural, aunque esa solución nos deje a oscuras sobre la naturaleza y los poderes del demon⁴⁸.

La llegada de Teánor interrumpe esta discusión a la que, sin proponérselo, hará una importantísima contribución, la noción pitagórica del demon personal. Esta es introducida sin explicaciones previas en el relato que hace Teánor de su consulta ante la tumba de Lisis: En vez de la visión que, presumiblemente, esperaba dice que le pareció oír una voz que lo disuadió de su intención de llevarse los restos y le comunicó que el alma de Lisis ya había sido juzgada y unida a otro demon

para un nuevo nacimiento. Esto implica que cada alma cuenta, en cada vida, con la asistencia de un demon⁴⁹.

La urgente necesidad de intervenir para remediar contratiempos imprevistos de los conjurados ha obligado a Cafisias, el narrador del diálogo, a ausentarse cuando Simias se disponía a replicar a los argumentos de Galaxidoro. Cuando se reincorpora a la reunión, Simias está rememorando sus recuerdos de Sócrates; concretamente, está diciendo que el filósofo despreciaba a quienes pretendían tener comunicación con lo divino por medio de visiones⁵⁰, mientras que prestaba la mayor atención a quienes decían haber oído una voz sobrenatural. La explicación de la naturaleza de la voz y de su modo de afectar la sensibilidad, la misma que ofrece Platón en el *Timeo*⁵¹, permite a Simias plantear que el demon podía comunicar su pensamiento directamente, sin voz, al *nous* de

⁴⁸ Más adelante (588 C) Simias cuenta que en cierta ocasión preguntó a Sócrates por la μ y la μ * de su demon, pero que no le contestó.

⁴⁹ Teánor concluye su exposición sugiriendo que el mismo demon que había guiado a Lisis asiste a Epaminondas, sin precisar si es que un mismo demon puede asistir a más de un alma simultáneamente -lo cual parece contradictorio con lo que dijo la voz- o si puede haber sustitución de un demon por otro en un alma en el curso de una misma vida.

⁵⁰ El comentario, que replica a la idea de la * expuesta por Teocrito, no parece muy oportuno teniendo en cuenta la presencia de Teánor que ha venido guiado por sus sueños. Además contradice lo que le ocurre al propio Sócrates al principio del *Critón* y la noticia que, en 594 E, nos proporciona el propio Cafisias cuando refiere que, al entrar en la ciudad, algunos de los exiliados vieron resplandecer, a la derecha, un relámpago sin trueno, que interpretaron como señal favorable. Por otra parte la visión tiene gran importancia en los mitos escatológicos de Plutarco; sobre esto remito a F. E. Br enk, por ejemplo, en “The Origin and the Return of the Souls in Plutarco”, en M. García Valdés (ed.), *Estudios sobre Plutarco: ideas religiosas*, Madrid, 1994, pp. 3-24.

⁵¹ Platón, *Timeo* 67 a; esta explicación aparece de nuevo en Aristóteles, *De anima* 2,8,420 b 29.

Sócrates, una especie de transmisión del pensamiento que Plutarco compara con lo que ocurre en los sueños: el sujeto cree que oye hablar cuando, en realidad, no hay voz; esta idea puede estar anticipada en el *8è* de Teánor. El largo parlamento de Simias abunda en ecos de las teorías de la percepción y de los movimientos que el alma decide que realice el cuerpo expuestas por Platón en el *Timeo*; este cúmulo de datos y explicaciones científicas tiene como primer objetivo el servir de base para que, por analogía, admitamos que

un espíritu puede ser guiado por un espíritu superior y un alma por otra más divina que entra en contacto con ella desde fuera, del mismo modo que la razón entra en contacto con otra razón como la luz con su reflejo.

Y, en segundo lugar, que consideremos todo esto como la explicación racional que “endereza” la de Galaxidoro, lo mismo que en el *Fedro* platónico el primer discurso erótico de Sócrates “enderezaba” el de Lisias. Esto nos avisa que, tras esta explicación racional,

hemos de esperar otra que corresponda al segundo discurso de Sócrates. En el *De genio* esperamos ahora una explicación que atienda al costado irracional del demon, esto es, un nuevo discurso que cierre la antilogía iniciada por el conjunto de la explicación racional de Galaxidoro y esta otra de Simias. A la segunda hoja de esta antilogía corresponde el *Mito de Timarco*^{52,53}.

Timarco bajó a la gruta de Trofonio para consultar al oráculo sobre un tema concreto, los poderes del demon de Sócrates, pero una voz celeste⁵⁴, la del demon que lo guiaba, va a darle una información diferente: sin nombrar siquiera a Sócrates, va a ir describiendo una escatología de las almas en las que se inserta una demonología. Este cambio de tema es consecuencia de la respuesta del protagonista a la pregunta de la voz: “¿Qué quieres saber?”, “Todo”. Un *todo* que, así hay que admitirlo, se va a restringir al feudo de Perséfone, un universo cuyos principios ontológicos son la Vida, el Movimiento, la Generación y la Corrupción, encargados de recordarnos que no hemos salido del ámbito del Devenir⁵⁵.

⁵² Este pasaje ha sido estudiado por L. Van der Stockt, *Twinkling and twilight. Plutarch's reflections on literatura*, Bruselas, 1992, . 57-58: la comunicación directa, sin voz ni palabras del demon al alma del humano revela la deficiencia del lenguaje humano que, al tener que recurrir a la mediación del lenguaje articulado, no es más que un reflejo de la auténtica comunicación.

⁵³ El propio Simias da testimonio de la nueva dimensión de su relato en 589 A: “Pero el relato de Timarco... quizás parezca más un mito o una ficción que una historia real”.

⁵⁴ Timarco no ve en ningún momento a su guía, tan sólo lo oye.

⁵⁵ El mito de Timarco no incluye el nivel platónico superior, un aspecto estudiado en profundidad con respecto al tiempo por F. E. Br en k, “Tempo como struttura nel dialogo *Sul*

La descripción del feudo de Perséfo-
na nos suministra, entre otras muchas
noticias, información sobre la naturaleza
del alma, sobre la de los démones, sobre
las relaciones entre ambos y sobre ese
famoso vínculo que une al demon con el
alma y que, en el caso de almas cuya
obediencia al demon es innata, que son
las de los adivinos y hombres inspirados,
pueden incluso, por indicación del de-
mon, aflojar el vínculo y permitir que
aquél deambule por el mundo exterior, y
comunique después al alma todas las
cosas interesantes que ha visto y oído en
su vuelo⁵⁶. Vemos así que la oposición
lingüística que define como dos entidades
diferentes el alma y el demon debe ser
precisada en el sentido de que el *alma* es
el término que suele designar al conjunto
constituido por el elemento inferior, com-
patible con el cuerpo y susceptible de ser
dominado por el cuerpo y las pasiones, y
el elemento superior, el espíritu, que, en
realidad, es un demon y que, aunque el
común de los humanos lo considera inter-
ior, en verdad es exterior, ajeno al hom-

bre. Las relaciones entre estos dos ele-
mentos son descritas por medio de una
serie de imágenes que derivan directa-
mente de la comparación platónica del alma
con un carruaje alado⁵⁷, tan conocida
que no voy a detenerme ahora en ella,
para destacar, en cambio, que el mito de
Timarco afirma, para cada humano, la
asistencia de un demon al que tenemos
que aprender a obedecer.

Invitado a pronunciarse sobre este
mito, Teánor pasa por alto la identifica-
ción del espíritu y el demon que hubiera
podido plantear dificultades desde el pun-
to de vista de la escatología pitagórica, pe-
ro sí que recupera la oposición de las dos
realidades distintas, que enlaza con la tra-
dición hesiódica, de acuerdo con la cual
los démones son las almas de algunos
difuntos⁵⁸ y les encomienda la misión, no
de vigilar a los vivos, como en el mito de
Hesíodo, sino de ayudar con sus consejos
a aquellos humanos cuya virtud pugna
por el mismo objetivo que había sido el
del demon antes de morir⁵⁹.

daimonion di Socrate di Plutarco” en G. D’Ippolito e I. Gallo (eds.), *Strutture formali dei Moralia di Plutarco*, ant. cit., pp. 69-89. Una segunda versión de este trabajo aparece en *Relighting the Souls*, Stuttgart, 1998, pp. 59-81. Por su parte, J. Bouloune, “L’imaginaire politique De Plutarque” encuentra en el imaginario que se deduce de este mito, del *De sera* y del *De facie* el fundamento metafísico de valoración que hace Plutarco del empeño de Alejandro y del imperio de Roma.

⁵⁶ El demon que guía a Timarco corrige, de este modo, la interpretación usual de los vuelos astrales: no es el alma la que abandona interinamente el cuerpo, sino el demon el que se libera, en cierta medida, del alma.

⁵⁷ Platón, *Fedro* 246 a-b.

⁵⁸ También en el *De facie* 944 E, las almas de los muertos son démones que administran los oráculos, asisten a los Misterios, vengan los crímenes y salvan de los peligros.

⁵⁹ En esta afinidad podemos ver un nuevo eco del *Fedro* platónico, en este caso del pasaje 252 c- 253 c en el que Sócrates explica el temperamento de los hombres de la primera

Intentando reducir a un esquema el debate sobre el demon de Sócrates podemos constatar una antilogía global entre los argumentos de Galaxidoro -y sus

opponentes Teócrito y Polimnis- y los argumentos de Simias. En ambos casos una intervención de Teánor funciona como estrambote.

Sección A: argumentos de Galaxidoro

1^a antilogía: modos de abordar la Filosofía

- a) superstición, irracionalidad, pitagóricos y Empédocles.
- b) Filosofía, racionalidad, Sócrates

2^a antilogía: Teócrito

- a) racionalismo de Sócrates afirmado por Galaxidoro.
- b) el demon de Sócrates.

3^a antilogía: Galaxidoro

- a) niega poder extraordinario y premonitorio del demon
- b) interpretación racionalista de Galaxidoro
- c) teoría de la de Teócrito

4^a antilogía: Polimnis

- a) crítica a la escuela de Mégara⁶⁰; Sócrates no atribuía sus impulsos a los estornudos, etc., sino al demon.
- b) Tesis de Polimnis: el rigor razonado de la conducta de Sócrates indica que lo guiaba un espíritu superior.

Solución de síntesis de Galaxidoro: estornudos y ruidos eran instrumentos de ese poder superior.

Contribución de Teánor: noción de demon personal, (a propósito del demon de Lisis).

Sección B: argumentos de Simias

I. Argumentos racionalistas, en antilogía con la síntesis de Galaxidoro

1^a antilogía: réplica que no conocemos a Galaxidoro

2^a antilogía: aplicación de la anterior: recuerdos de Sócrates

- a) desprecio de las visiones
- b) valoración positiva de la voz.

3^a antilogía: la comunicación

- a) verbal: la voz, naturaleza y modo de afectar la sensibilidad
- b) comunicación sin palabras ("enderezar" la síntesis de Galaxidoro).

II. Argumento suprracional: *Mito de Timarco*.

Contribución de Teánor: un demon guía a cada hombre.

generación de cada ciclo de encarnaciones por el dios en cuyo cortejo en el que se integraba su alma antes de la caída; explica asimismo la atracción amorosa entre el amante y el amado por el hecho de haber formado parte sus almas del cortejo de un mismo dios.

⁶⁰ Tal como la describe Polimnis la interpretación que hacían en la Escuela de Mégara de la actitud de Sócrates ante la señal divina es una exageración paródica de la interpretación racionalista de Galaxidoro.

La insurrección

El debate filosófico nos ha enseñado que un demon nos asiste a lo largo de nuestra vida y que en nosotros está el saber prestar atención y obedecer a sus indicaciones. Los episodios narrativos sobre la puesta a punto del plan de la insurrección (capítulos 17-19) y de la ejecución del mismo hasta culminar en la liberación de la ciudad pueden ser considerados ahora a la luz de lo que hemos visto en el debate filosófico.

Estos pasajes contienen ejemplos de sucesos que son mal interpretados al unísono por los conjurados. Así, la alarma creada por la presencia de Arquias y Lisanóridas en la primera parte, injustificada como hemos visto, encuentra su paralelo en la última: Estaba ya Teócrito celebrando el sacrificio previo a la ejecución del plan cuando llamaron a la puerta dos servidores de Arquias que conminaron a Carón a presentarse inmediatamente ante el tirano. Esto produjo gran conmoción entre los conjurados que se creyeron delatados; empezaron a hacer elucubraciones sobre el posible traidor, Hipostenidas sin duda, que ya antes había intentando retrasar la llegada de los exiliados... En todo caso, lo incuestionable es que Carón tiene que presentarse ante los magistrados. Se despide de sus amigos con palabras llenas de magnanimidad y nobleza, como para afrontar la muerte. En garantía de que no va a traicionar a sus amigos, a quienes arenga a continuar valientemente con el plan previsto, entrega como rehén a su propio hijo. No bien hu-

bo salido Carón llega Cefisodoro y, al enterarse de lo ocurrido, apremia a los demás a precipitar el ataque antes de que los adversarios pudieran tomar medidas para desbaratar el plan de insurrección. El adivino Teócrito apoya su propuesta porque el sacrificio que acababa de hacer había salido bien y garantizaba la seguridad de los implicados. Estaban ya armándose cuando regresa, sano y salvo, Carón y refiere que solamente han llegado a los tiranos rumores imprecisos. Entonces, tras dirigir una plegaria a los dioses, se ponen todos en marcha.

Como vemos, en este emocionante relato hay hechos cuyo alcance malinterpretan al principio y señales - el sacrificio correctamente interpretadas. Al coincidir todos en la interpretación de los hechos y aceptar, como no podía ser menos, la del adivino sobre el sacrificio, no hay lugar en este episodio para planteamientos antilógicos. Semejante es desde este punto de vista el caso que nos brinda el capítulo 26: algunos de los exiliados, que están entrando en pequeños grupos en la ciudad, amparados por la caída de la noche y por el frío y el viento que habían metido a la gente en casa antes que de costumbre, vieron, al traspasar las puertas de la muralla, resplandecer a su derecha un relámpago sin trueno. Lo interpretaron como una favorable señal de seguridad y gloria, porque entendieron que vaticinaba que la empresa sería brillante y exenta de peligro.

Más interesante resulta para nuestro tema el caso de contraste de pareceres sobre un acontecimiento y una señal que

Cafisias expone circunstanciadamente. Este episodio tiene lugar después de la exposición de Teánor sobre la cuestión de la tumba de Lisis: Llega a casa de Simias Fílidis con Hipostenidas, llama aparte a Carón, a Teócrito y a Cafisias y los pone al corriente de que Hipostenidas, con el fin de retrasar la llegada de los exiliados, les ha enviado a un hombre a caballo para detenerlos. Fílidis y Carón reconviene a Hipostenidas. Éste se defiende dando lugar a una primera antilogía; entre las razones que ofrece Hipostenidas para justificarse encontramos

- a) Un primer bloque de argumentos lógicos, basados en datos objetivos: una cosa es emborrachar a Arquias y demás invitados al convite de Fílidis y otra bien distinta son los mil quinientos hombres de la guarnición, sin contar con Herípidas y Árquesos, que, ellos, no estarán bebidos.
- b) Un segundo bloque de argumentos basados en apreciaciones subjetivas: los enemigos deben estar al tanto del regreso de los exiliados, de modo que su llegada ahora implicaría su muerte. Indicios de que los enemigos están al tanto: Primero, los de Tespias han recibido orden de estar alertas, armados y dispuestos a acudir en cuanto se lo indiquen los jefes de los espartanos. Segundo, están interrogando a Anfiteo y, por lo que se dice, lo van a ejecutar en cuanto regrese Arquias⁶¹.

c) Un tercer bloque de argumentos no racionales que comprende

- un argumento religioso: los adivinos que están sacrificando un buey a Démeter anuncian un gran alboroto y peligro para nuestro pueblo.
- Interpretación de un sueño: Hipatodoro, un vecino que no estaba al tanto de los planes de insurrección, le pidió que le contara a Carón un sueño, alarmante y extraño, que había tenido y que, a su juicio y al de Hipostenidas, era premonitorio de peligro para Carón. Sueño que la casa de éste tenía dolores de parto y que, mientras Carón y los suyos, inquietos, formaban círculo en torno a ella rezando, la casa mugía y profería voces inarticuladas; por último, resplandeció desde su interior un fuego imponente que prendió la mayor parte de la ciudad, aunque Cadmea, la ciudadela, sólo estaba envuelta en humo, porque el fuego no llegaba hasta arriba. La interpretación de Hipostenidas es que el sueño de su vecino presagia un gran peligro para los conjurados, que tienen el apoyo del pueblo, mientras que a los tiranos, que dominan la ciudadela, no les pasará nada grave.

Esperaríamos réplicas antilógicas a cada uno de los tres bloques, pero, evitando un esquematismo excesivo,

⁶¹ En 594 D sabremos que Fílidis consiguió evitar la ejecución de Anfiteo al hacer a Arquias pasar a su casa en cuanto llegó, con el acicate de la presencia de cierta mujer casada.

Plutarco permite que Teócrito le corte la palabra a Carón que, presumiblemente, se disponía a contestar a los dos primeros. Como era de esperar, el adivino sólo contesta al último, que es el que tiene que ver con el ámbito de sus competencias. Lo hace en un esquema de composición anular en el que el argumento religioso ocupa el principio y el final. Así tenemos

- a) frente al sacrificio que están celebrando los adivinos en el santuario de Démeter, los muchos que él ha celebrado y que han dado siempre resultados favorables a los exiliados.
- b) la interpretación del sueño por parte de Hipostenidas y su amigo es errónea. La suya es que
 - el fuego que resplandece desde una casa amiga (*ex silentio* es un presagio favorable para su dueño) mientras que la vivienda de los enemigos ha quedado tiznada por el humo, que nunca anuncia más que lágrimas y disturbios.
 - las voces inarticuladas que profería la casa indican que, aun en el caso de una eventual delación, la empresa sólo será objeto de rumores imprecisos y vagos y no será conocida más que cuando triunfe.
- c) volviendo a los funestos presagios del sacrificio celebrado en honor de Démeter, los justifica porque no se han celebrado en nombre de la ciudad, sino de los tiranos.

Aunque la réplica de Teócrito no afecte más que al tercer bloque de los argu-

mentos de Hipostenidas, ha liquidado, de hecho, el conjunto de los mismos; por eso Cafisias puede volver ahora a la decisión de enviar un mensajero a los exiliados, para intentar remediarla. Hipostenidas se muestra pesimista, porque su enviado tiene el mejor caballo de la ciudad. Para su sorpresa, al alzar la vista, ve a su hombre apoyado en el quicio de la puerta. Cariatocido informa de que no ha podido cumplir su misión porque su mujer le había prestado las riendas a un vecino y, en vez de decírselo enseguida, le ha hecho perder tiempo haciendo como que las buscaba; se han peleado...

La iniciativa de la mujer de Clidón ha funcionado como un elemento fortuito que ha anulado la desafortunada decisión de Hipostenidas. Volvemos a la situación anterior. La percepción de la urgencia de la acción se traduce en desazón y ansiedad para quienes han de ser sus protagonistas.

Conclusión

Esta revisión de los argumentos con los que Plutarco intenta justificar la decisión de Epaminondas de abstenerse de intervenir en la insurrección, valorando a la vez muy positivamente a los conjurados, y de los razonamientos con los que procura dar cuenta del impulso de un elemento irracional en el hombre más racional debería autorizarnos a poner las bases de una conclusión.

Resulta evidente que, al margen de su sumisión a las normas escolares, predominante en las obras de juventud, pero

también presente, aunque más mitigada, en las de madurez y de vejez, -en este mismo diálogo tenemos el “agon entre la riqueza y la pobreza”- Plutarco se dejó influir por las antilogías sofísticas, cuya afinidad con la acción y la vida concuerdan perfectamente con la dominante ética de sus preocupaciones didácticas tanto en las *Vidas* como en los *Moralia*.

Por otra parte, su sincera adhesión a los planteamientos éticos de Platón lo lleva a realizar una transposición jerárquica en razón de la cual deshace la aparente equivalencia de las dos tesis opuestas en las antilogías de los sofistas para, gracias a la afirmación de un mística, ya que no filosóficamente fundamentado, volver a trazar la curva del proceso dialéctico. En ésta la fase de la bajada puede ser considerada como la síntesis de la acción que corresponde al tramo de la ascensión y de la fase contemplativa, puesto que en la bajada la acción queda subordinada a la intuición que la decide y determina. Para poder aplicar al *De genio* esta síntesis conviene poner en relación las articulaciones de este tratado con el símil platónico generalmente conocido como el *mito de la caverna* en el que Platón describe gráficamente la diferencia entre la ascensión hacia el conocimiento del Ser y del Bien, la intuición mística y el regreso a la caverna que simboliza el mundo del tiempo y de la acción, el mundo del devenir en el que se desarrollan nuestras vidas.

En otros términos, creo que el *De genio* la exposición escatológica es la que permite evaluar los hechos y las conductas; que la explicación del mito de Timarco que ofrece Teánor es la que nos capacita para ver en el encadenamiento de las circunstancias fortuitas -la carta que Arquias no lee, pero cuya lectura le hubiera salvado la vida y habría arruinado la posibilidad de que la insurrección saliera adelante; el mensajero que, alarmado por el sueño de un amigo, mandó Hipostenidas con el fin de aplazar la llegada de los exiliados y que no pudo llevar a cabo su misión por una futilidad, etc.- como otras tantas intervenciones de los démones terrestres en ayuda de los conjurados⁶².

Podría, incluso, sospecharse que Plutarco intentó, al establecer la estructura de este tratado, seguir las fases del proceso dialéctico. En efecto, tenemos, en primer lugar una clara prioridad de la acción que es explícita al principio del tratado, cuando Cafisias reconoce que el verdadero objetivo de las reuniones de los conjurados en casa de Simias era ir acordando las medidas que las circunstancias fueran requiriendo y que las discusiones filosóficas sólo eran tapadera del fin pragmático⁶³. En segundo lugar aparece el mito de Timarco como correlato de la intuición mística -con la salvedad, ya señalada de que no abandonamos el feudo del Devenir- y, por último,

⁶² Cf. *De genio* 524 D-E.

⁶³ Cf. *De gen* B-C

los avatares de la insurrección propiamente dicha, que nos vuelven a llevar al ámbito del tiempo y la acción, como la vuelta a la caverna en la bajada dialéctica.

En cuanto al tema que da nombre al diálogo, el de la naturaleza del demon de Sócrates y sus poderes, no encontramos una respuesta racional y científica -al parecer imposible, puesto que Sócrates no contestó a la pregunta de Simias-, sino mística, que es la que proporciona el *Mito de Timarco* en el que, como hemos visto, el demon que guía al consultante no menciona a Sócrates. Lo que podemos deducir de este mito y de las precisiones al mismo que debemos a Teánor es que el demon de Sócrates es similar al que acompaña a cada humano a lo largo de su vida. No queda claro, en cambio, si ese demon personal es el alma de un difunto, como sugiere la adaptación que hace Teánor de la exposición hesiódica, o si es un ser superior de otra naturaleza. Queda claro, en cambio, que nos guía y aconseja con sus indicaciones; que las almas de los adivinos y hombres inspirados tienen innata capacidad para percibir sus indicaciones; que Sócrates contó, desde niño, con esa capacidad en grado elativo, mientras que en el común de los mortales está en función del grado en que cada cual haya conseguido equilibrar su alma. Por su parte, los episodios narrativos nos muestran que la mayoría de los hombres perciben como hechos excepcionales los que lo son y como señales de un poder superior las que asimismo

lo son. El problema es su interpretación: los exiliados aciertan al interpretar el relámpago sin trueno, pero Hipostenidas y su amigo yerran por completo en la interpretación del sueño de este último.

En cuanto a la pregunta que nos hacemos sobre si las estructuras antilógicas “sofísticas” que abundan en este tratado cumplen el cometido que Plutarco exigía al discurso filosófico en *Sobre si el filósofo debe conversar con los príncipes* de mover a la acción útil y a elecciones moralmente fundadas, podemos ver que ambos objetivos se disocian en la primera cadena: ante el dilema de participar o no en la insurrección, Carón ha optado por la acción útil y Epaminondas por las restricciones morales. Sin embargo, el desarrollo de la acción va a demostrar que ambas decisiones son necesarias, que, cada uno en su momento y de acuerdo con su temperamento, Carón y Epaminondas son indispensables para asegurar un mañana mejor, porque la patria será libre, pero también mejor, porque será factible la reconciliación de los ciudadanos. Este argumento, ausente en la apología de Cafisias, es aducido por Epaminondas cuando, justo antes de que los conjurados emprendan la acción a la que él mismo los alienta, rechaza, por última vez, intervenir en ella: Es menester que haya un grupo de personas no implicadas ni con los tiranos ni con los sublevados que puedan servir de nexo para reconstruir la unidad quebrada⁶⁴.

⁶⁴ *De genio* 594 C.

La segunda cadena de antilogías vertebrada el debate sobre el demon de Sócrates; el tema, más abstracto y teórico, parece, en principio, alejarnos de “la acción útil”, aunque, en realidad, lo que pasa es que la acción útil se considera ahora en un nivel general: No se trata ya de decidir, ante un dilema puntual, qué conducta concreta conviene adoptar, sino de hacer la gran elección que compromete el sentido de nuestras vidas, una elección racional, porque es la razón la que tiene que definir la meta a la que debemos aspirar y cada uno de los pasos que conducen a ella. Este es el momento en que intervienen los planteamientos antilógicos (en diálogo con otro o, como dice Platón, en diálogo del alma consigo misma). Pero, como reconoce incluso Galaxidoro, el defensor del racionalismo a ultranza, hay situaciones en que la equivalencia de las alternativas es tan apurada que la razón humana no puede decidir por sí misma. En estos casos Sócrates decidía en función de la famosa *señal* que le hacía su demon. La naturaleza de esa señal, es irrelevante: puede tratarse de visiones (*contra* Simias), o de voces, pero también de transmisión del

pensamiento por parte del demon a la persona que tutela. El problema para ésta reside, por tanto, en identificar e interpretar correctamente esas señales. Mientras los adivinos, hombres inspirados y Sócrates tienen innata esa capacidad, los demás tenemos que ir conquistándola a base de reprimir las pasiones, de autococonocimiento y de constante tensión hacia el bien; el progreso que cada cual haga en este proceso determinará la utilidad de cada una de sus acciones y garantizará el mayor o menor fundamento moral de sus elecciones. En otros términos, esto es lo que anticipaba ya el análisis que Polimnis hacía en 581 A-D de la doble raíz de la conducta de Sócrates: la constante orientación de su vida, fruto de una decisión razonada y “la autoridad de un principio superior que lo guiaba a la virtud”.

En suma, también en este diálogo, que parece yuxtaponer dos relatos independientes, el de los hechos históricos que condujeron a la liberación de Tebas y el de las conversaciones filosóficas sobre el demon de Sócrates, se produce esa “union harmonieuse de la raison et de la foi” que en opinión de Fr. Frazier, constituye el *corazón* del pensamiento de Plutarco⁶⁵.

⁶⁵ Fr. Frazier, “*Logoi et pragmata dans l’Erotikos*”, expuesto en el Encuentro de la Red de Plutarco celebrado en Montpellier, 29 y 30 de Septiembre de 2000.