



Este trabajo pretende mostrar —a través de un único pero instructivo ejemplo— cómo la variable interpretación de las relaciones intertextuales que se dan entre los diálogos de Platón y la obra de Plutarco, un platónico del siglo I-II, puede condicionar poderosamente las traducciones de los textos plutarqueos. En un breve pasaje del *Erótico* (Sobre el amor 759 D-E), se establece una distinción entre dos facultades innatas en el alma que corresponden al campo de actuación e influencia de Afrodita y Ares, respectivamente. De la truncada referencia a Platón contenida en el texto de Plutarco puede deducirse que las dos «potencias» del alma de que se está hablando —la afinidad con la belleza y la repulsión de la fealdad— equivalen a las dos partes inferiores del alma según Platón. El presente trabajo estudia las implicaciones de esta identificación a la luz de las doctrinas medioplatónicas sobre la naturaleza compuesta del alma, tanto divina como humana, así como el estatuto de Eros como facultad rectora de la psique.

# Las ‘potencias’ del alma y los ‘poderes’ de los dioses (δυνάμει, ‘dynámeis’).

## La traducción de un pasaje del *Erótico* de Plutarco y la psicología platónica

*This article tries to show —through a single but illuminating example— how the variable interpretation of the intertextual relations that occur between the dialogues of Plato and the work of Plutarch, a Platonist of the first and second century, can powerfully condition the translations of Plutarquean texts. In a brief passage of the Dialogue on Love (759 D-E), we find a distinction between two innate faculties of the soul corresponding to the field of action and influence of Aphrodite and Ares, respectively. From the partly omitted reference to Plato contained in the Plutarch’s text, we can deduce that the two «powers» of the soul alluded to (the affinity with beauty and the repulsion of ugliness) correspond to the two inferior parts of the soul according to Plato. The present work highlights the implications of this identification in the light of the medioplatonic doctrines concerning the composite nature of the soul, both divine and human, as well as the role of Eros as the guiding faculty of psyche.*

RAUL CABALLERO  
*Universidad de Málaga*



En las traducciones de obras literario-filosóficas del período helenístico y romano, las dificultades inherentes a la equivocidad de los textos, a sus funciones poético-retóricas, a los factores colindantes con su difusión y recepción se cruzan con otros retos no menos espinosos a los que debe hacer frente el traductor, de los cuales aquí me interesa destacar dos: en primer lugar, la interpretación correcta y precisa de una terminología en cierto modo «escolástica», que se ha ido formando por aluvión a lo largo de una tradición secular y para la cual con frecuencia no se dispone actualmente de términos más o menos equivalentes; y, en segundo lugar, la enorme carga de intertextualidad que encierran los textos filosóficos tardíos, aún más asfixiante si nos movemos en el ámbito de una escuela de pensamiento que se nutre esencialmente de las interpretaciones de los textos canónicos de un maestro al que se le reconoce una autoridad indiscutida.

Es ése el caso de los autores llamados medioplatónicos, que trataron de fijar en un cuerpo estructurado de conocimientos el pensamiento de Platón en una época que se extiende aproximadamente desde la refundación de la Academia con pretensiones dogmáticas por parte de Antíoco de Ascalón, en la primera mitad del siglo I a. C., hasta el levantamiento del portentoso edificio filosófico de Plotino mediado el siglo III. Los diálogos de Platón y los tratados de sus sucesores y discípulos en la Academia (incluyendo entre ellos a Aristóteles) proporcionaban la materia prima lingüística y doctrinal que daba estímulo a la producción filosófica de estos autores. Entre los medioplatónicos, Plutarco ocupa una posición singular en algunas de sus concepciones metafísicas, pero no es menor su sincera pretensión de reivindicar el espíritu genuino del maestro, corroborada por las incontables citas y referencias a Platón, más o menos explícitas, más o

menos veladas, que inundan sus escritos. En este trabajo, pretendemos mostrar cómo la variable interpretación de uno de estos lugares en que Platón es citado expresamente por Plutarco puede condicionar poderosamente las traducciones que de él pueden hacerse<sup>1</sup>.

## I. O

En un breve y oscuro pasaje del *Erótico* (*Moralia* 759 D-E<sup>2</sup>), Plutarco establece una distinción entre dos facultades innatas en el alma correspondientes al campo de actuación e influencia de Afrodita y Ares, respectivamente. Creemos que vale la pena citarlo íntegro porque será en adelante objeto de un amplio comentario. Al texto original griego sigue un ensayo propio de traducción:

Erótico 16, 759 D-E: "Ὁμως δ' ἐπὶ δυνάμει καὶ ὠφελείᾳ μάλιστα θεοῦ" <σεβομένου> (Barigazzi) καθότι καὶ τῶν ἀνθρωπίνων ἀγαθῶν δύο ταῦτα. βασιλείαν καὶ ἀρετήν. θεϊότατα καὶ νομίζομεν καὶ ὀνομάζομεν. ὥρα σκοπεῖν πρότερον, εἴ τι θεῶν ὁ Ἔρως ὑφίεται δυνάμεως. καίτοι "μέγα μὲν σθένος ἂ Κύπρις ἐκφέρεται νίκας", ὡς φησι καὶ Σοφοκλῆς. μεγάλη δ' ἡ τοῦ Ἄρεος ἰσχὺς· καὶ τρόπον τινὰ τῶν ἄλλων θεῶν νενεμημένην δίχα τὴν δύναντα ἐν τοῦτοις ὀρωμεν· ἡ μὲν γὰρ οἰκειωτικὴ πρὸς τὸ καλὸν ἢ δ' ἀντιτακτικὴ πρὸς τὸ αἰσχρὸν ἀρχῆθεν ἐγγέγονε ταῖς ψυχαῖς. ὡς που καὶ Πλάτων <ὑπέδειξεν αὐτῶν ὀρίζων (Pohlenz)> τὰ εἶδη.

<sup>1</sup> Quisiera agradecer a la Dra. María de los Ángeles Durán López sus atinadas críticas y observaciones al primer borrador de este trabajo, que permitieron introducir mejoras significativas y un espíritu de *finesse* filológica del que le soy deudor. Asimismo, doy las gracias al Dr. Vicente Fernández González por sus generosas aportaciones traductológicas así como por el interés que siempre mostró por este proyecto.

<sup>2</sup> Para mayor comodidad de los lectores de esta revista, citamos las obras del *corpus* platónico y plutarqueo traducidas al español y no, como suele ser tradicional, por su título latino.



Sin embargo, puesto que un dios <es venerado> por sus poderes y sus beneficios, en la medida en que juzgamos y llamamos los más divinos bienes humanos a estos, la realeza y la virtud, es momento de considerar si Eros cede en poder a algún otro de los dioses. Por cierto que «grande es la fuerza que obtiene Cipris de la victoria», como dice Sófocles, y grande es el vigor de Ares; y en estas divinidades, de algún modo, vemos que el poder de los demás dioses está distribuido en dos tendencias: pues una afinidad instintiva hacia lo bello y una resistencia contra lo vergonzoso son potencias innatas en las almas desde el principio, como Platón en algún lugar <ha sugerido cuando definió> sus especies.

### I. 1

En el diálogo plutarqueo sobre el amor, este pasaje se sitúa en una de las transiciones temáticas del discurso central que el autor pone en boca de sí mismo y contiene el elogio del dios Eros. Una vez que ha quedado demostrada la divinidad de Eros y la superioridad de su fuerza enloquecedora, el discurso de Plutarco pasa a evaluar el poder de Eros en relación con el de los demás dioses, así como los beneficios que aporta a los amantes. A falta de una mención expresa a Zeus y Hera, la jerarquía de los dioses viene determinada por dos criterios axiológicos: la potencia intrínseca de cada uno (δύναμις) y los beneficios que procuran a los hombres (ωφέλεια)<sup>3</sup>.

### I. 2

Así, el poder de Eros se mide en contraste con el de aquellos dioses con los que guarda una relación más estrecha: Ares y Afrodita. Plutarco se apresura a dar una explicación de

por qué es suficiente establecer la comparación sólo con estos dioses: el poder de los restantes dioses está implícito en las atribuciones y fuerzas de Afrodita y Ares; en ellos se pueden observar las dos tendencias vitales constitutivas de la existencia divina en cualquiera de sus formas particulares y múltiples: por un lado, una tendencia positiva, conciliadora, de afinidad inmediata y primaria con la belleza y el bien (ἡ μὲν γὰρ οἰκειωτικὴ πρὸς τὸ καλόν = Afrodita); por otro, una tendencia negativa, combativa, que resiste y lucha contra la fealdad y el mal (ἡ δ' ἀντιτακτικὴ πρὸς τὸ αἰσχροῦν = Ares).

Pero estas potencias insitas en los dioses son asimismo facultades o capacidades ingénitas en las almas desde el comienzo mismo de su generación (ἀρχηθέν ἐγγέγονε ταῖς ψυχαῖς). La doble atribución de tales tendencias innatas ya a los dioses ya a las almas se lleva a cabo mediante sobreentendidos. En primer lugar, Plutarco se refiere al poder de todos los dioses como si éste se desdoblara en dos direcciones, encauzadas por Ares y Afrodita. Pero luego, cuando explícita y define la cualidad de esas dos fuerzas, parece asignarlas no a los dioses sino a las almas: se trata de poderes o potencias «innatos en las almas desde el principio, como Platón en algún lugar <ha sugerido cuando definió> sus especies».

### 2. 0

La referencia explícita a la división platónica del alma<sup>4</sup>, indudable a pesar de la pequeña laguna en la frase comparativa<sup>5</sup>, ha llevado a la

<sup>3</sup> La estructura de esta parte del discurso recuerda el planteamiento inicial del discurso de Agatón en el *Banquete* platónico (194e-195a), donde el trágico recién laureado declara su intención de elogiar, primero, la naturaleza de Eros (οἷός ἐστιν) y, luego, los dones que regala a los amantes (τὰς δόσεις).

<sup>4</sup> La presencia del término τὰ εἶδη en este contexto allana fácilmente el camino: como es sabido, τὰς εἶδη es una de las expresiones usadas por Platón para designar las partes o «especies» del alma, en la tradicional división tripartita. Cf. Pl., *República* 435 c, d, e; 439 c; 440 c.

<sup>5</sup> Las diferentes formas de colmar esta pequeña laguna, que ocupa 13 letras en el manuscrito E (*Parisinus Gr.* 1672) y 15 en B (*Parisinus Gr.* 1675), se atienen a las mismas pautas de interpretación, que se basan en pasajes para-



crítica, con una unanimidad casi aplastante, a interpretar el pasaje desde el punto de vista único de las almas humanas. De este modo, los poderes de Afrodita y Ares corresponderían a dos partes o «potencias» innatas en nuestras almas: el de Afrodita —el elemento apetitivo del alma— nos haría tender instintivamente hacia lo bello, mientras que el de Ares —el elemento fogoso— nos impulsaría a luchar contra lo abyecto o vergonzoso.

## 2. 1

Ésta es, en general, la interpretación subyacente en todas las traducciones consultadas, como tendremos ocasión de comprobar a continuación<sup>6</sup>.

a) W. C. HELMHOLD, *Plutarch's Moralia*, IX, Cambridge, Massachusetts-Londres, Harvard University Press (Loeb), 1968, pág. 369:

Indeed we see the two-way distribution of the power of all the other gods illustrated in the case of these two. For the one power, which make us receptive to beauty, and the other, which leads us to combat evil and ugliness, are fundamentally and from the beginning present in our souls as, I dare say, Plato also...the kinds.

b) ROBERT FLACELIERE, *Plutarque, Oeuvres Morales*, X, París, Les Belles Lettres (Budé), 1980, pág. 76:

Or nous voyons le pouvoir de tous les autres dieux se répartir, pour ainsi dire, entre ces deux divinités: l'influence de l'une, qui tend à nous rapprocher du beau, et celle de l'autre, qui nous pousse à combattre le mal,

lelos de la *Repubblica*: <διδεικλε της ψυχης> Wytttenbach, <διδεικλε εν της ψυχης> Hubert, <ταυτα διωρισε> Barigazzi. Aunque más extensa, la conjetura de Pohlenz <ὁ-πεδειξεν αὐτως ὀριζων> me parece que concuerda mejor con la imprecisión de la referencia plutarquea.

<sup>6</sup> Citamos las traducciones a que hemos tenido acceso por orden cronológico. Para mayor brevedad, no recogemos más que la segunda parte del pasaje que hemos reproducido al principio de este trabajo. No hemos podido consultar las traducciones de W. STEVEKING (Plutarch, *Über Liebe und Ehe*, Munich, Heimeran, sin fecha) ni de V. LONGONI (Plutarch, *Sull'amore*, Milán, 1986).

sont de tout temps présentes dans nos âmes, selon «la distinction» que Platon fait quelque part entre ces deux tendances.

c) MANUELA GARCÍA VALDÉS, *Plutarco, Obras Morales y de costumbres*, Madrid, Akal, 1987, pág. 308:

Y de algún modo vemos el poder de los demás dioses dividido en dos entre estas dos divinidades: una que nos relaciona estrechamente con lo bello, otra que tiende a combatir lo feo, estando desde el principio presentes en las almas, según la distinción que en alguna parte «hizo» de las tendencias del alma.

d) ANTONIO GUZMÁN GUERRA, *Plutarco, Sobre el Amor*, Madrid, Austral, 1990, pág. 81:

Incluso podemos ver que el poder de los demás dioses está distribuido, en cierta manera, en dos direcciones, que pueden simbolizarse en los dos dioses anteriores: primero, una tendencia que nos familiariza con lo bello, y una que nos induce a rechazar lo feo. Ambas se encuentran en nuestras almas desde un principio, de acuerdo con la distinción que en alguna parte ha hecho Platón sobre los aspectos del alma.

e) PAU GILBERT BARBERÁ, *Plutarco, El Erótico*, Barcelona, PPU, 1991, pág. 147:

Por consiguiente, vemos que el poder del resto de los dioses queda de algún modo repartido entre estos dos, pues tanto el que nos familiariza con la belleza como el que nos enfrenta al mal han habitado desde siempre en nuestras almas, como asegura Platón en alguna parte...los tipos.

## 2. 2

Sin atentar contra el sentido general del pasaje, la línea de interpretación que sustenta las traducciones arriba citadas tiene, creemos, el inconveniente de proyectar unilateralmente sobre las almas humanas los dos poderes bási-



cos de los dioses: el poder de familiarizarnos con la belleza (Afrodita) y el de hacernos luchar contra la fealdad (Ares). Sin embargo, el poder de un dios no se mide sólo por la influencia que ejerce sobre nosotros, sino también por la precisa definición de su naturaleza. Esta perspectiva es, creemos, la que asume Plutarco cuando inicia esta parte de su parlamento distinguiendo claramente, al estilo de Agatón en el Banquete platónico, entre el poder de Eros y los beneficios que otorga a los amantes.

En efecto, un reparto de papeles tan neto —como el que las traducciones sugieren— entre un polo activo (el poder divino) y otro pasivo (el de las almas humanas donde se manifiesta ese poder) corre el riesgo de empobrecer o difuminar la ambigüedad calculada con que Plutarco ha superpuesto, casi sin solución de continuidad, los dos niveles en que se escalona el análisis de las tendencias del alma: en el plano teológico, Afrodita y Ares concentran en sí mismos los dos tipos universales de δύναμις divina; en el antropológico, esos dos poderes donados por los dioses son potencias innatas en nuestras almas<sup>7</sup>. Para que los dioses ejerzan su influencia benéfica sobre los hombres, determinando la estructura de su vida anímica, las facultades o tendencias del alma humana han de ser, desde el principio, algo así como una réplica de las facultades o poderes de los dioses mismos.

### 3.0

Desde este punto de vista, creemos que podría darse de los dos sintagmas paralelos que definen las δύναμις de dioses y hombres (ή μὲν γὰρ οἰκειωτικὴ πρὸς τὸ καλόν... ή δ' ἀντιτακτικὴ πρὸς τὸ αἰσχρόν) una interpretación ligeramente distinta, que ya hemos adelantado

en nuestra traducción inicial del pasaje y en el breve comentario que le sigue<sup>8</sup>. Esta interpretación se basa en las siguientes consideraciones lingüísticas.

### 3.1

En mi opinión, no es preciso asignar un sentido causativo, como hacen todos los traductores<sup>9</sup>, a los adjetivos en -τικός que definen la cualidad de las potencias del alma: οἰκειωτικὴ y ἀντιτακτικὴ se han formado, es cierto, a partir de las raíces de los verbos οἰκειῶ y ἀντιτάττω, pero, a nuestro entender, tienen aquí relación con el significado de la voz media de estos verbos, no con el de la voz activa. Ambas δυνάμις son, pues, facultades que definen un movimiento anímico de atracción y repulsión, respectivamente: la primera es una capacidad de establecer una relación de íntima connaturalidad con la belleza y el bien; la segunda, una capacidad de combatir activamente contra la fealdad y el mal.

### 3.2

Por otro lado, es oportuno llamar la atención sobre un hecho que puede pasar a simple vista desapercibido en el texto de Plutarco: se trata del adjetivo que designa la potencia anímica gobernada por Afrodita (οἰκειωτικός). Es, desde luego, una forma poco corriente dado que, aparte de esta ocurrencia, está atestigüada sólo en tres autores más<sup>10</sup>. El significado técnico de este término, derivado de la voz media del verbo οἰκεῖω y relacionado con el sustantivo verbal οἰκείωσις, apunta al estadio pulsional y prerracional de la naturaleza tanto animal como humana<sup>11</sup>. La manifes-

<sup>8</sup> Cf. *supra*, § 1; 1. 2.

<sup>9</sup> La única excepción (M. García Valdés) se limita a uno de los dos miembros paralelos, el representado por Ares.

<sup>10</sup> Platón, *Sofista* 223 b; Alcino, *Didascalicus* 25. 7; Justino Mártir, *Quaestiones et Responsiones ad orthodoxos* 465 A.

<sup>11</sup> Se trata de la terminología típica de la doctrina estoico-peripatética de la οἰκείωσις («apropiación», «conci-

<sup>7</sup> Cf. HUBERT MARTIN, JR., «Amatorius (748 E-771 E)», en H. D. BETZ (ed.), *Plutarch's Ethical Writings and Early Christian Literature*, Leiden, Brill, 1978, pág. 496 s.



tación más visible de la οἰκείωσις es el instinto de autoconservación y la tendencia natural de los seres vivos a estar en buena disposición consigo mismos y con todo aquello que fomenta y conserva su propia constitución. Que en este texto Plutarco utiliza el adjetivo οἰκειωτικός en su acepción técnica lo prueba, entre otros indicios, la construcción preposicional con πρὸς + acusativo, calcada del sintagma verbal οἰκειουσαι πρὸς τινα, que significa «estar en buena disposición hacia algo», «estar instintivamente inclinado hacia algo»<sup>12</sup>. Como potencia del alma, pues, la οἰκειωτικὴ δύναμις es una facultad que tiende instintivamente hacia la belleza (πρὸς τὸ καλόν), en la idea de que lo bello le pertenece por propia naturaleza.

Sin embargo, ninguna de las traducciones ha tomado en cuenta esta posibilidad semántica del adjetivo οἰκειωτικός: todas coinciden en resaltar el sema de «familiaridad» o «proximidad» que se deriva de la raíz de οἰκίος, «pariente», «familiar», sobre la que se construye esta familia léxica. Pero el sema dominante

liación», «buena disposición») que, mediante un detallado análisis de las primeras tendencias naturales de los seres vivos, mostraba cómo de esos primeros impulsos de la vida instintiva brota naturalmente el desarrollo moral del hombre. Si en los primeros años de nuestra vida todos sentimos una inclinación instintiva por los bienes más primarios imprescindibles para la subsistencia, una vez que estamos en plena posesión de la razón y si no hemos sido desviados por falsas opiniones, nuestras inclinaciones naturales se dirigen hacia el λόγος, que es propiamente nuestro y nos hace afines a la Razón Universal que permea el mundo. Cf. S. G. PEMBROKE, «Οἰκείωσις», en A. A. LONG, (ed.), *Problems in Stoicism*, Londres, Athlone, 1971, págs. 114-149.

<sup>12</sup> El uso de estas construcciones en los opúsculos aristotélicos de Plutarco ha sido estudiado por RAÚL CABALLERO, «Οἰκείωσις en Plutarco», en J. G. MONTES CALA, M. ORTIZ & R. GALLÉ (eds.), *Plutarco, Dioniso y el vino. Actas del VI Simposio Español sobre Plutarco*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1999, págs. 105-118. Para la presencia de esta doctrina en Plutarco, cf. RAÚL CABALLERO, «Οἰκείωσις en Plutarco (& 2)», en A. PÉREZ JIMÉNEZ, J. GARCÍA LÓPEZ & R. M. AGUILAR (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles. Actas del V Congreso Internacional de la «International Plutarch Society» (Madrid-Cuenca, 4-7 de mayo de 1999)*, Madrid, 1999, págs. 549-566.

no es el de una simple «familiaridad», sino el de «afinidad natural e instintiva», «connaturalidad», acepciones en que se habían especializado, en la terminología filosófica corriente, tanto el verbo οἰκειῶ como el sustantivo abstracto οἰκείωσις. Podría argüirse contra este uso técnico de la terminología de la οἰκείωσις que, en contrapartida, no encontramos el término antitético esperado para designar el poder de Ares, sino el vocablo más corriente ἀντιπακτικός. Pero, quitando el hecho de que el adjetivo \*ἄλλοτριωτικός (virtualmente construible sobre ἄλλοτριουσαι πρὸς τινα «sentirse por naturaleza ajeno a algo») no está atestiguado en toda la literatura griega conservada, no podemos olvidar que, para caracterizar el poder de Ares en las almas (la tendencia fogosa y pasional), a Plutarco le resulta más adecuado subrayar con esa palabra su naturaleza resistente contra la maldad, del mismo modo que para describir el poder de Afrodita recurre a la idea de una tendencia o afinidad instintiva hacia la belleza, situándola en el terreno de las necesidades y pulsiones primarias de los seres vivos.

### 3.3

El sentido de δύναμις parece sufrir en este pasaje un ligero deslizamiento semántico acorde con el cambio de punto de vista arriba señalado: si en un primer momento tiene el significado de «poder» o «fuerza» de un dios, su sentido cambia al más técnico de «potencia», «facultad» o «capacidad» una vez que se definen las tendencias innatas del alma. Esta acepción nos lleva al uso corriente que este término tiene en la psicología de Aristóteles y en la tradición peripatética, en que se utiliza para designar las «partes» del alma. No debe extrañar este uso de δύναμις en un texto tan coloreado de platonismo: esta palabra pasó a designar también entre los medioplatónicos las facultades y potencias del alma y llegó a amal-

gamarse con la noción de partes, aspectos o clases del alma<sup>13</sup>.

### 3.4

Parece evidente por sí mismo —y así lo recogen las traducciones— que, en una referencia expresa a Platón, los dos términos πρὸς τὸ καλόν / πρὸς τὸ αἰσχρόν hayan de ser entendidos polisémicamente, poniendo en juego el abanico de las equivalencias propias de los conceptos platónicos de lo bello y lo feo en su reflexión ética (y ontológica): lo bello es bueno y justo, lo feo es malo e injusto a la vez<sup>14</sup>. Y, aunque pudiéramos pensar en un significado restrictivo de τὸ καλόν («hermosura» o «belleza» física) al tratarse del objeto al que tiene el poder de Afrodita, no ocurriría así, desde luego, con τὸ αἰσχρόν, que sólo cabe definir en términos morales («vergonzoso», «malo») cuando se trata del objeto contra el cual se dirige el elemento pasional del alma. Así lo han visto tres de las traducciones mencionadas, las de Helmbold, Flacelière y Gilabert. Con todo, yo no renunciaría a ver en ambos elementos ese carácter polisémico, puesto que da la impresión de que ambos colaboran en el mismo fin. Las razones de esta postura las explicaré más adelante.

<sup>13</sup> Esta amalgama es especialmente visible en la doctrina psicológica de Alcinoos: cf. *infra*, (7). Pero, por mencionar un solo ejemplo tomado de la obra de Plutarco, ofrece una muestra palpable de esta fusión terminológica una de sus *Cuestiones platónicas* (IX: 1007 E-1009 B), que comienza así: *περὶ τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων ἐν Πολιτείᾳ Πλάτωνος τὴν τοῦ λογιστικοῦ καὶ θυμοειδοῦ καὶ ἐπιθυμητικοῦ συμφωνίαν ἀρμονίαν μέσης καὶ ὑπᾶτη καὶ νῆτη εἰκάσαντο ἀρίστα. διαπορήσειεν ἂν τί πότερον κατὰ τῆς μέσης τὸ θυμοειδὲς ἢ τὸ λογιστικὸν ἔταξεν.* Allí se interpreta el problema de la armonía interna del alma a la luz de los textos de la *República* y el *Fedro*, que el querense cita y parafrasea con gran soltura.

<sup>14</sup> Son numerosos los pasajes platónicos en que se establecen estas equivalencias (por ejemplo, *Protágoras* 359 e, *Gorgias* 463 d, 474 d-e, *Hippias Mayor* 295 c-e). En el *Banquete* (204 e), Diotima propone a Sócrates cambiar la definición de Eros como «amor por las cosas bellas» por la de «amor por las cosas buenas» para continuar con la argumentación.

### 3.5

Por último, notamos que, a excepción de una traducción, la de Manuela García Valdés, el sintagma τὰς ψυχὰς ha sido vertido en todas las demás por «en nuestras almas». Por más que el artículo en griego pueda equivaler en determinados contextos a un posesivo, el punto de vista subjetivo que justificaría tal traducción no se desprende necesariamente del texto griego, sino que es inducido por las traducciones de los sintagmas paralelos (ἡ μὲν γὰρ οἰκειωτική / ἡ δ' ἀντιπακτική) mediante giros causativos: el poder de Afrodita *nos* familiariza con la belleza; el de Ares *nos* hace resistir contra la fealdad. En mi opinión, Plutarco prefiere hablar de *las* almas sin más, con el fin de resaltar el paralelismo buscado entre los poderes de los dioses y las potencias del alma.

### 4.0

Una vez fijados los contornos semánticos de los términos clave del texto, es necesario desentrañar su sentido a la luz del vaporoso referente platónico introducido por Plutarco. Aunque los textos de los diálogos donde Platón trata específicamente del problema del alma son bien conocidos, la vaguedad de la alusión de Plutarco (που, «en algún lugar») dificulta, obviamente, la identificación exacta del pasaje en cuestión, si es que en realidad se trata de un pasaje concreto y preciso.

Es necesario, pues, como paso previo, bosquejar el haz de relaciones intertextuales que condicionan la inteligibilidad del texto plutarqueo en dos direcciones: los textos platónicos sobre el alma, que conforman el horizonte pre-textual del pasaje de Plutarco, y los elementos intratextuales de la obra en que éste se inserta<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> Para la importancia de la intertextualidad como rasgo universal de la producción y transmisión de cualquier cla-





## 4. I

Desde esta perspectiva de análisis, el primer problema que nos sale al paso es la caracterización en apariencia tan positiva e indulgente que se hace de la parte apetitiva del alma en el pasaje del *Erótico*, en virtud de la cual Plutarco atribuye a Platón, como poder de Afrodita, nada menos que una afinidad instintiva con la belleza y el bien<sup>16</sup>. ¿Cómo casar esto con las estremecedoras palabras que el maestro dedica en el *Timeo* al placer propio del alma apetitiva: «el más seductor señuelo del mal» (μέγιστον κακὸν δέλεαρ)<sup>17</sup>. ¿Y qué decir, si acudimos a la alegoría del *Fedro*, del «esfuerzo supremo» del alma por no ceder a las exigencias desvergonzadas del «caballo malo» cuando el auriga se ve espoleado por la contemplación de la belleza del amado<sup>18</sup>. ¿Y las «cuerdas» del alma figuradas en el retrato realista de las *Leyes*, esos hilos invisibles que, al tirar en direcciones divergentes, tejen una vida interior calificada como «guerra consigo mismo»<sup>19</sup>. Si salimos del campo del mito o la alegoría y acudimos al terreno de la argumentación filosófica, el examen dialéctico de las especies del alma en el libro cuarto de la *República* no contribuye a disminuir nuestra extrañeza: piénsese sin más en la conocida ‘parábola’ de aquel Leoncio que,

se de textos, cf. R. BARTHES, *S/Z*, Paris, Seuil, 1975, y J. KRISTEVA, *Semiotike. Recherches pour une sémanalyse*, Paris, Seuil, 1969.

<sup>16</sup> A. BILLAULT («Le Dialogue sur l'Amour de Plutarque et les Dialogues de Platon sur l'Amour», en A. PÉREZ JIMÉNEZ, J. GARCÍA LÓPEZ & R. M. AGUILAR [eds.], *Plutarco. Platón y Aristóteles...*, pág. 206, n. 11) es víctima de esta caracterización tan depurada del elemento apetitivo del alma, que le lleva a identificar «la tendance qui nous pousse vers le Beau et le Bien» con el *Νοῦς* y a echar en falta el deseo, cuando es precisamente ese deseo de lo bello lo que viene caracterizado en Plutarco como facultad de Afrodita. Por tanto, la crítica de Billault a Flacelière, desautorizando la conexión del pasaje plutarqueo con los dos caballos del *Fedro* platónico, carece de fundamento.

<sup>17</sup> *Timeo* 69 d.

<sup>18</sup> *Fedro* 253 d-254 c.

<sup>19</sup> *Leyes* 644 d-e. La imagen de la guerra consigo mismo aparece en el inicio del libro I (626 c-d).

cediendo a la especie más baja del alma, no pudo resistir la tentación de dirigir su mirada hacia ese «bello» espectáculo —donde la ironía desesperada del personaje convierte el adjetivo αἰσχρὸς en su contrario καλός— de los cadáveres yacentes en el camino<sup>20</sup>.

A fin de resolver estas aporías, no podemos olvidar que tanto el análisis psicológico de la *República* como los relatos míticos o «probables» de los demás diálogos establecen con claridad que lo importante para un correcto equilibrio de las fuerzas que residen en nuestro interior es la subordinación de los apetitos y las emociones a la razón: sólo así, vigilando para que cada parte «haga lo suyo» (τὰ ἑαυτοῦ πρόπτειν), lograremos acordar las tensiones de nuestra vida psíquica como las cuerdas de una lira y fundar la justicia en nosotros mismos<sup>21</sup>.

Quizá desde este punto de vista, en la medida en que se deja gobernar por la razón, podría entenderse la facultad apetitiva como una tendencia natural, instintiva hacia la belleza. El apetito desea lo que le pertenece por naturaleza: la satisfacción de las necesidades básicas del cuerpo, el instinto sexual, el deseo de riquezas, etc. Estas cosas no tienen por qué no ser buenas y bellas para la parte del alma que regula sus actividades y produce los placeres que le son apropiados<sup>22</sup>; sólo su supremacía, poniendo a su servicio a las demás tendencias, abriría las puertas al mal específico del alma, la injusticia (ἀδικία) o la insensatez (ἄνοια). En cuanto a la facultad pasional, su beligerancia contra lo vergonzoso no ofrece problemas puesto que se trata del aliado más firme del λογισμός que encuentra Platón para someter al apetito cuando éste pretende tomar el mando.

<sup>20</sup> *República* 439 e-440 a.

<sup>21</sup> *Ibid.* 586 e. Para la imagen de la lira, cf. *ibid.* 443 d. A ella le dedica Plutarco una de sus *Cuestiones platónicas* (cf. *supra*, n. 13).

<sup>22</sup> *Ibid.* 586 d-587 a.

El marco explicativo de esta depuración consciente de los poderes de Afrodita y Ares, tal como aparecen definidos por Plutarco, hay que buscarlo quizás en el discurso de Diotima que cierra la intervención de Sócrates en el *Banquete*, donde la maestra de Sócrates define la actividad propia del amor como un deseo de la procreación en la belleza. Pues la procreación, que es lo que de divino e inmortal hay en un ser mortal como el hombre, sólo es posible en aquello que es adecuado a lo divino y con lo divino armoniza la belleza y es discordante la fealdad. Por eso, preñados como estamos (de palabras, de acciones, de obras, etc.), al llegar a una cierta edad buscamos la belleza que nos proporcione el entorno propicio para un parto relajado y sin dolor, mientras nos alejamos de lo feo que embota nuestra preñez<sup>23</sup>. Aquí comienza un camino ascendente que parte de la belleza de los cuerpos —el terreno de Afrodita en Plutarco—, recorre la belleza de las instituciones sociales y políticas, de las leyes y comportamientos humanos —el campo abonado para el hombre ambicioso guiado por Ares— y, tras un adiestramiento en la belleza de las ciencias, es coronado por la contemplación súbita y arrebatadora de la Belleza en sí, que culmina los misterios mayores del amor presididos por el Eros filosófico<sup>24</sup>. Estas tendencias, que en el *Banquete* se estructuran como escalones sucesivos en la carrera vital del amante-filósofo, se dan en todas las almas (lo sabemos por otros diálogos de Platón), pero sólo las de pocos hombres consiguen subordinar las dos primeras (la satisfacción de los apetitos y de las ambiciones políticas) a la aspiración al saber y a la verdad, aun al precio de atenuar o disminuir la fuerza de aquellas (la ‘sublimación’ del deseo físico, la renuncia transitoria a la actividad pública).

<sup>23</sup> *Banquete* 206 b-c.

<sup>24</sup> *Ibid.* 210 a-212 a.

La definición del apetito como una buena disposición instintiva y natural hacia la belleza puede ser explicada asimismo a la luz de cuanto Plutarco dirá más adelante sobre la naturaleza noética de Eros, cuando pase a exponer la teoría platónica del amor<sup>25</sup>. Esta sección está dominada de principio a fin por la dicotomía entre la belleza aparente de los cuerpos visibles de aquí abajo y aquella belleza de naturaleza inteligible, divina y amada, a la que nos conduce Eros a través del delirio amoroso. El contraste entre el Sol y Eros simboliza esa dicotomía: el Sol ilumina los objetos visibles —bellos y feos—, Eros nos da ojos sólo para contemplar la Belleza de allá. Los buenos amantes han de servirse de la belleza luminosa de los cuerpos como trampolín para elevarse hacia la belleza pura y verdadera, que el alma ha contemplado cuando estaba verdaderamente despierta, no ahora que está sumida en el ensueño cegador de la belleza solar. Sólo Eros es capaz de despertar nuestra memoria mientras admiramos la belleza de aquí abajo, refractando nuestra mirada en dirección a esa Belleza que constituye el τέλος del alma<sup>26</sup>. A continuación, descubrimos dónde localiza Plutarco la búsqueda ciega y vana de la falsa imagen de la belleza que es la meta de la mayoría de la gente cuando aman a muchachos o a mujeres: esos amantes sólo encuentran, a cambio de sus esfuerzos estériles, el terreno movedizo de una mezcla de dolores y placeres<sup>27</sup>, es decir, los frutos propios de la parte apetitiva del alma o, en el nivel teológico, los dones de Afrodita.

<sup>25</sup> *Erótico* 764 A-766 D.

<sup>26</sup> *Ibid.* 765 F: ἀνάκλασιν ποιεῖ τῆς μνήμης ἀπὸ τῶν ἐνταῦθα φαινομένων καὶ προσαγορευομένων καλῶν εἰς τὸ θεῖον καὶ ἐράσμιον καὶ μακάριον ὡς ἀληθῶς ἐκεῖνο καὶ θαυμάσιον καλόν.

<sup>27</sup> *Ibid.*: ἀλλ' οἱ πολλοὶ μὲν ἐν παῖσι καὶ γυναῖξιν ὥσπερ ἐν κατόπτροις εἰδῶλον αὐτοῦ φανταζόμενον διώκοντες καὶ ψηλαφῶντες οὐδὲν ἡδονῆς μεμιγμένης λύπη δύνανται λαβεῖν βεβαιότερον.





Es en este sentido, pues, como cabe interpretar la valoración engañosamente positiva de Afrodita que encontramos en nuestro pasaje de 759 D-E. Así lo demuestra, además, el curso general de la argumentación de Plutarco en esta primera parte de su elogio de Eros: Afrodita aspira a la belleza, sí, pero sólo a esa belleza aparente que nos pone ante nuestros ojos el deseo sexual, a esa belleza a la que tendemos de una manera inmediata e instintiva pero que, desnuda de Eros, no acaba en ningún fin noble y se agota en la satisfacción física<sup>28</sup>. Es más, la acción de Afrodita puede comprarse al módico precio de una dracma. No se le puede pedir a Plutarco que hable más claro de cuál es el campo de actuación de Cipris<sup>29</sup>.

#### 4.4

Si bien hemos conseguido armonizar el testimonio de Plutarco con el pensamiento de Platón acerca del alma y con su propia reflexión sobre la belleza, todavía no hemos logrado nuestro propósito inicial de localizar —en la medida en que ello es posible en una referencia tan poco explícita— ese pasaje de Platón donde, al establecerse la distinción de las «especies» o «partes» del alma, una y otra son caracterizadas del modo en que lo hace el que-ronense.

El testimonio del *Banquete* no satisface por sí mismo esa expectativa: por más que los estadios del viaje iniciático de Eros (belleza corporal, belleza de las leyes y las instituciones, belleza del saber) coincidan aproximadamente con los distintos canales en que se encauza el Eros del alma, no hay en este diálogo ningún tratamiento expreso de la división platónica de la psique al que pudiera acogerse Plutarco. Por la terminología tan precisa que utiliza, nos resisti-

<sup>28</sup> *Ibid.* 756 E: ἀνέραστος γὰρ ὁμιλία καθάπερ πει-  
να καὶ δίψα πλησιονὴν ἔχουσα πέρας εἰς οὐθὲν ἐξί-  
κειται καλόν· ἀλλ' ἡ θεὸς Ἐρωπι τὸν κόρον ἀφαιροῦ-  
σα τῆς ἡδονῆς φιλότητα ποιεῖ καὶ σύγκρασις.

<sup>29</sup> *Ibid.* 759 E-F.

mos a creer que Plutarco haya hecho una referencia gratuita a esta doctrina o haya adaptado libremente algunos aspectos no directamente relacionados con ella.

#### 5.0

Pero, antes de proceder a la búsqueda, es preciso que pasemos revista brevemente a las soluciones que, por lo que conozco, se han propuesto hasta ahora. Hubert<sup>30</sup> y Helmbold<sup>31</sup> han acudido a la doctrina 'oficial' de las partes del alma, esto es, al libro IV de la *República*, y, siguiendo el hilo del método dierético de Platón, han señalado algunos pasajes donde se sugiere la posibilidad de que pueda haber dos «especies» de alma en lugar de las tres clases canonizadas. Mas para valorar tales pasajes en sus justos términos no convendría aislarlos de su contexto inmediato.

#### 5.1

En la *República*, la distinción de aspectos o partes del alma arranca de una constatación sencilla: el hecho de que en muchas ocasiones nos veamos asaltados por deseos contradictorios. Así sucede, por ejemplo, cuando tenemos unas ganas irresistibles de beber agua, pero nos refrenamos porque está en mal estado; en ese caso, a la sed se opone el cálculo de un perjuicio

<sup>30</sup> Hubert, en su edición del *Erótico* (Leipzig, Teubner, 1938, pág. 364), remite a *República* 440 c: Ἀρ' οὖν ἔτερον ὄν καὶ τοῦτου, ἢ λογιστικοῦ· τι εἶδος, ὥστε μὴ τρία ἀλλὰ δύο εἶδη εἶναι ἐν ψυχῇ, λογιστικὸν καὶ ἐπιθυμητικὸν ἢ καθάπερ ἐν τῇ πόλει συνειχεν αὐτὴν τρία ὄντα γένη, χρηματιστικόν, ἐπικουρητικόν, βουλευτικόν, οὕτως καὶ ἐν ψυχῇ τρίτον τοῦτό ἐστι τὸ θυμωιδές. ἐπικουρον ὄν τω λογιστικῷ φύσει. εἰάν μὴ ὑπὸ κακῆς τροφῆς διασφραγῆ.

<sup>31</sup> Helmbold (Plutarch's *Moralia*, IX..., pág. 369, n. d) sugiere como posible fuente del pasaje de Plutarco la historia de Leoncio (Platón, *República* 439 e-440 a). Pero ya hemos recordado (cf. *supra*, § 4. 1) que dicho personaje luchaba contra la tentación de mirar un espectáculo, el de los cadáveres yacentes junto al verdugo, no precisamente bello. La oración que cierra la anécdota narrada por Sócrates ("Ἴδου ὑμῖν." εἶπε, "ὡ κακοδαίμονες, ἐμπλήσθητε τοῦ καλοῦ θεάματος.") tiene un sentido claramente irónico.



cierto, aunque a veces necesitamos de una fuerza accesoria (el θυμός) para resistir la tentación de beber. Aplicando un sofisticado principio de no contradicción, Platón llega a la conclusión de que cada una de estas actividades psíquicas, en la medida en que son divergentes entre sí, requiere una parte propia. Así llegamos a la división tripartita del alma<sup>32</sup>.

Sin embargo, ésta no se impone desde el principio como algo dado de antemano: es, sí, el horizonte de la discusión, puesto que lo que se quiere es encontrar en el individuo las mismas clases que ya se han descubierto en el Estado. Mas antes de llegar a ella, la tripartición del alma es sometida a un examen riguroso y complejo, en el curso del cual Sócrates y Glaucón tropiezan dos veces con la hipótesis de que quizá existan dos clases en el alma: la primera hipótesis es una dicotomía simple entre razón y deseo; la segunda surge cuando, no sin ciertos titubeos por parte de Sócrates, se considera la posibilidad de que el elemento fogoso del alma no sea una especie en sí misma, sino una subespecie ya del elemento apetitivo ya del racional<sup>33</sup>. Finalmente, las cosas se reconducen y Sócrates demuestra la existencia de tres aspectos diferentes en el alma, correspondientes a las tres clases del Estado ideal.

### 5. 2

Lo que aquí nos interesa constatar es que ninguna de estas divisiones dicotómicas de la *República* coincide ni mucho menos con el reparto de los poderes del alma entre Afrodita y Ares que hemos visto en el pasaje del *Erótico*: en Platón se oponen el apetito y la razón; en Plutarco los términos de la división han cambiado: se trata de la parte apetitiva (Afrodita) y fogosa (Ares) del alma.

Por lo demás, la importancia que hay que

darle a la bipartición del alma es relativa tanto en uno como en otro autor. Ya lo hemos señalado en el caso de Platón. Por lo que se refiere a Plutarco, no es difícil presentar una terna formada por Eros, Ares y Afrodita, que gobiernan las tres tendencias anímicas (en el mismo orden, razón, pasión y apetito) descubiertas por Platón. ¿Por qué comparar entonces el poder de Eros con el de Ares y Afrodita, si no es para demostrar que Eros es superior en cuanto que a él le ha sido asignada la parte mejor del alma?<sup>34</sup>

### 6. o

Descartada la *República* como fuente del pasaje de Plutarco, hemos de buscar en otros diálogos de Platón. Por la terminología empleada, el texto —o haz de textos— en el que tuviera puesta la cabeza nuestro autor cuando a él nos remite en el *Erótico* debería reunir al menos cuatro condiciones:

a) Sin excluir la división tripartita del alma, ha de contener además una bipartición entre el elemento fogoso y el desiderativo.

b) El vocablo técnico para designar las «especies» del alma debe ser τὰς εἶδη (esta condición ya la cumplían los textos de la *República* propuestos por los editores de Teubner y Loeb).

c) No ha de silenciar un aspecto importante, a saber, que las notas distintivas de la parte apetitiva y fogosa sean, respectivamente, la aspiración a la belleza y la resistencia a su contrario.

d) Por último, tendría que ser susceptible de proyectarse en los dos niveles de análisis —teológico y antropológico— aplicados por Plutarco a las potencias del alma.

Estos requisitos configuran lo que podría llamarse la «cadena intertextual»<sup>35</sup> que nos per-

<sup>34</sup> Para la naturaleza noética de Eros en el *Erótico* de Plutarco, cf. *infra*, § 8. 2.

<sup>32</sup> La doctrina íntegra de la tripartición del alma se encuentra en Platón, *República* 435 d-444 a. Para la metodología con que se llega a ella, cf. *Ibid.* 439 a-441 c.

<sup>33</sup> *Ibid.* 439 c; 440 c.

<sup>35</sup> Este concepto, así como otros problemas teóricos y prácticos planteados por la aplicación de los factores intertextuales a la traducción e interpretación de los textos, han sido estudiados por B. HATIM & I. MASON, *Teoría de la*



mitirá remontar desde la vaga referencia de Plutarco hasta la fuente platónica de donde se toma la definición de las *δυνάμει* del alma. Esto, a su vez, nos ayudará a valorar adecuadamente la adaptación e interpretación que, en el texto de acogida, lleva a cabo Plutarco del sentido original del 'pretexto' platónico. Por último, la intención de la referencia plutarquea no podrá no tener consecuencias en otros terrenos: de manera inmediata, en el de la traducción del pasaje (que ya hemos adelantado), de acuerdo con su significado intertextual; luego, en la recepción concreta de una doctrina del alma que en Platón sólo está esbozada o sugerida narrativamente, pero que se convierte, en manos de Plutarco, en un eco de la doctrina de la naturaleza compuesta del alma no encarnada.

### 6.1

Creo que no está del todo injustificado empezar por el último requisito de los cuatro arriba mencionados. Explicaré por qué. Hasta ahora, hemos estado hablando de las partes del alma en relación con las operaciones que ejecuta dentro de un cuerpo mortal y con los movimientos que realiza en esta vida. Pero si no perdemos de vista la doble proyección —divina y humana— que Plutarco aplica a esos dos poderes o facultades, si no olvidamos que tanto los dioses como los hombres están provistos de las mismas tendencias (poderes en un caso, potencias del alma en el otro)<sup>36</sup>, me pregunto si no

traducción. *Una aproximación al discurso* [*Discourse and the Translator*, Londres, Longman, 1990, trad. de Salvador Peña], Barcelona, Ariel, 1995, págs. 157-178.

<sup>36</sup> La alegoría moral que practica Plutarco en este pasaje se aleja de las corrientes alegóricas de su tiempo, según las cuales Afrodita y Ares vendrían a ser un mero trasunto simbólico de los dominios irracionales de nuestra vida psíquica (Afrodita = deseo sexual; Ares = agresividad y combatividad). Cf. F. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, París 1956, págs. 296-306. De acuerdo con los parámetros de la piedad tradicional, Plutarco asigna a estas divindades poderes y atribuciones que tienen su campo de actuación en el mundo de nuestra psique. Repárese en có-

sería lícito suponer que nuestro autor atribuye, solapadamente, a los seres divinos una naturaleza psíquica<sup>37</sup>: los poderes de Afrodita y Ares son potencias innatas en las almas desde el principio, en las divinas y en las humanas. Sé que esta interpretación del pasaje plutarqueo, que a continuación voy a desarrollar, es, en gran medida, conjetural, pero pienso que hay suficientes elementos que abonan mi sospecha. Examinémoslos.

Un paradigma divino de las almas humanas lo da, en la extensa producción platónica, úni-

mo, en la demostración de la divinidad del Amor, con la que ha iniciado el discurso central de la obra, nuestro personaje-autor se ha empleado especialmente a fondo en denunciar el ateísmo abismal de quienes, desde Crisipo en adelante, han abierto la puerta a la identificación automática de los dioses «con pasiones, potencias y virtudes» (*Erótico* 757 B-C: *ὄρα'ς, δήπου τὸν ὑπολαμβάνοντα βυθὸν ἡμᾶς ἀθεότητος, ἀν εἰς πάθη καὶ δυνάμεις καὶ ἀρετὰς διαγράφωμεν ἕκαστον τῶν θεῶν*). Por lo demás, en el texto del *Erótico*, Plutarco nos presenta una concepción depurada y selectiva de la naturaleza divina, tomando como punto de referencia la división platónica del alma. Se trata de alegoría moral, sí, pero salvaguardando la creencia en el poder de un estrecho grupo de divinidades, insertas en la estructura jerárquica del *cosmos*. Sobre esta tendencia a la depuración de lo divino, presente en el pensamiento teológico de nuestro autor, cf. I. VERNIÈRE, *Symboles et Mythes dans la pensée de Plutarque*, París, 1977, págs. 217-219.

<sup>37</sup> En algunas de sus obras teológicas y biográficas, Plutarco expresa la convicción de que las almas sufren cambios en virtud de los cuales algunas se elevan de su estatuto humano a almas de héroes, luego de héroes a demonios y, excepcionalmente, las mejores almas cambian de demonios a dioses (*Sobre la desaparición de los oráculos* 415 B-C, *Vida de Rómulo* 28. 10). Esta última transformación acontece cuando las almas desprendidas del cuerpo se han purificado por completo de los residuos que dejó en ellas su contaminación con aquél. En la concepción plutarquea del ciclo de las transformaciones de las almas, está implícita la idea, típicamente platónica, de que los dioses son una sustancia psíquica incorruptible y eterna. Véase, además, la reveladora definición de la divinidad en *Isis y Osiris* 377 E: «pues el dios no carece de inteligencia ni de alma ni está sometido a los hombres» (*Οὐ γὰρ ἄνοον [ὄνν codd.: corr. Reiske] οὐδ' ἄψυχον οὐδ' ἀνθρώποι ὁ θεὸς ὑποχείριον*); por medio de ella, Plutarco critica los métodos tradicionales de la alegoría física, que identifican sin más a los dioses con los frutos de la tierra o los instrumentos de la técnica, y subraya la existencia de «una sola razón que ordena este mundo, una sola providencia que lo dirige y **poderes auxiliares** (*δυνάμειων ὑποργῶν*) que cuidan de todo» (*Ibid.* 378 A).

camente el mito del *Fedro* sobre la naturaleza y destino del alma. Como es sabido, este relato ofrece, en la célebre figura del carruaje alado, un correlato metafórico de las partes del alma descritas en la *República*<sup>38</sup>. Flacelière ya advino que había que ir a buscar en el *Fedro* pero, a mi entender, no dio con el texto exacto<sup>39</sup>. Nosotros proponemos el siguiente texto del *Fedro* —y el haz de textos al que remite— como ‘pretexto’ del pasaje del *Erótico*:

Fedro 253 c-d: Καθάπερ ἐν ἀρχῆς τοῦδε τοὺς μύθου τριῆς διείλομεν ψυχῆς ἐκάστην, ἵππομόρφῳ δύο τινες εἶδη, ἡνιοχικὸς δὲ εἶδος τρίτον, καὶ νῦν ἐπιῆμι νῦν ταῦτα μενέτω.

Igual que al principio de este relato dividimos cada alma en tres especies, dos con forma equina, y una tercera especie con figura de auriga, mantengamos también ahora esta división.

## 6. 2

De la lectura de este texto, es fácil inferir que el de Platón cumple sobradamente los dos primeros criterios. En primer lugar, a las tres partes del alma se superpone una división en dos: por un lado, unidas estrechamente por el uso del dual, las dos especies «con forma equina»; por otro, el auriga. Paralelamente, Plutarco, aunque de forma implícita, compara en bloque los poderes de Afrodita y Ares al poder de Eros. En segundo lugar, está bien establecido en ambos textos el uso de εἶδη y εἶδος para las especies o aspectos del alma.

<sup>38</sup> Platón, *Fedro* 246 a-248 c.

<sup>39</sup> Cf. Plutarque, *Oeuvres Morales*, X..., pág. 142, n. 4. El pasaje invocado por Flacelière (la descripción de la naturaleza de los caballos, uno bueno, el otro malo) no da cuenta de la tendencia que, a pesar de su condición, impulsa al caballo malo hacia la belleza.

## 6. 3

En cuanto al tercer requisito (Afrodita representa una atracción instintiva hacia la belleza, Ares una repulsión de la fealdad), es cierto que no se desprende del texto ni del contexto inmediato, pero creemos que pueden rastrearse sus huellas en un contexto más amplio que guarda especial relación con el pasaje arriba citado. En el ‘pretexto’ platónico, encontramos a su vez un juego de señales intertextuales que nos permiten trasladarnos de unas a otras sin romper la unidad de la referencia en el texto de acogida.

Dentro de la extensa palinodia de Sócrates, el pasaje del *Fedro* propuesto está situado en una transición temática que marca el paso del portentoso análisis de los síntomas de la locura divina al relato de cómo el amante conquista al amado. Este nuevo desarrollo se inicia con un recuerdo de la figura alegórica del alma esbozada en el inicio del mito<sup>40</sup> y que en adelante Platón describirá con todo pormenor<sup>41</sup>.

Si seguimos el rastro de esta pista, acercándonos a esa primera parte del relato mítico, nos trasladaremos a la vida del alma antes de la caída que propicia la encarnación. Volvamos la mirada al texto de Plutarco: parece legítimo preguntarse qué valor tiene exactamente el

<sup>40</sup> Es muy importante que no perdamos de vista la perifrasis utilizada por Platón en el comienzo del mito del *Fedro* para decirnos no qué es el alma, sino a qué se parece, puesto que ofrece una pieza básica del puzzle textual compuesto por Plutarco: εἰσκέτω δὲ συμφύτῳ δυνάμει ὑποπτέρου ζεύγους τε καὶ ἡνιόχου, «imaginemos que el alma se asemeja al ensamblaje de fuerzas de una biga alada y un auriga» (Platón, *Fedro* 246 a). La idea de «fuerza» o «poder» «innatos» la recoge Plutarco a través de ἡ μέν... ἡ δὲ (δύναμι)... ἐγγέγονε ταῖς ψυχῶν.

<sup>41</sup> Hay elementos en el texto de Platón que, por causa del modo de citar desenfadado e impreciso que exhibe aquí el autor del *Erótico*, podrían haber sido (quizá inconscientemente) ‘trasplantados’ al texto de Plutarco asumiendo una función totalmente diferente: ἐν ἀρχῆς > ἀρχῆςθεν (una referencia contextual se transformaría en una localización temporal propiamente dicha); τριῆς > διῆςα (con cambio de tres a dos por razones contextuales, pero a su vez un eco de δύο).





adverbio ἀρχησθεν aplicado a la vida de las almas, teniendo en cuenta que se está hablando de «potencias innatas en las almas desde el principio». En el *Fedro*, desde luego, el principio de la vida de las almas es la existencia anterior a la encarnación, en que el alma está provista (al menos en un plano alegórico) de los tres elementos que en la vida encarnada constituirán las tres especies del alma. En mi opinión, pues, el adverbio ἀρχησθεν nos conduce directamente a aquel tiempo primigenio de la vida de las almas en que todas ellas, distribuidas en once escuadrones, siguen el cortejo de los dioses en su ascenso al borde exterior del cielo, antes de que pierdan sus alas y queden atrapadas en la corporeidad.

El ala tiene la propiedad natural de elevar el alma a lo alto; las almas así provistas de alas se mueven naturalmente hacia arriba, lejos de lo feo y lo malo —atributos del cuerpo sólido y terrestre— y apegadas a lo divino, es decir, a lo bello, sabio y bueno<sup>42</sup>. En esa existencia bienaventurada, en compañía del divino coro, las almas que, diestramente conducidas por el auriga, alcanzan a seguir la estela de los carros de los dioses, contemplan, a lo largo de cada viaje cíclico, «numerosas y beatíficas visiones», las realidades verdaderas de las cosas<sup>43</sup>.

<sup>42</sup> La oposición καλόν-αἰσχρόν, términos que delimitan el campo de actuación propio del alma no encarnada, es recogida por Plutarco en la descripción de los poderes/potencias del alma. Platón, en cambio, la desarrolla en la descripción de la cualidad alada de la psique. Cf. *Fedro* 246 d-e: Πέφυκεν ἡ πτεροῦς δύναμις τὸ ἐμβριθεὶς ἀγεῖν ἄνω μετεωρίζουσα ἢ τὸ τῶν θεῶν γένος οἰκεῖ, κοινώθηκε δὲ πη μάλιστα τῶν περὶ τὸ σῶμα τοῦ θείου [ψυχῆ]. τὸ δὲ θεῖον καλόν, σοφόν, ἀγαθόν, καὶ πᾶν ὅτι τοιοῦτον τούτοις δὴ τρέφεται τε καὶ ἀΐζεται μάλιστα γὰρ τῆς ψυχῆς πτέρωμα, αἰσχροῦ δὲ καὶ κακῶ, καὶ τοῖς ἐναντίοις φθίνει τε καὶ διόλλυται.

<sup>43</sup> Así interpretado, el texto de Plutarco daría un ejemplo casi único de la vida del alma anterior a la encarnación. En efecto, pese a que el motivo de la *anamnesis* de las formas contempladas por el alma en su preexistencia aflora aquí y allá a lo largo de la sección metafísica del discurso de Plutarco (cf. *Erótico* 764 F, 765 F, 766 A), no parece que en estos lugares se trate de la visión del alma antes de la encarnación, sino de la que tiene lugar, por la acción

Si, como creo, esta parte del mito del *Fedro* es la fuente mediata del pasaje del *Erótico*, Plutarco parece atribuir el movimiento natural del alma —divina y humana— a través de los cielos a la acción de dos facultades complementarias: por un lado, una capacidad de relacionarse positivamente con el entorno propio del alma no encarnada, esto es, la belleza que mora en la cercanía de lo divino; y, por otro, la enérgica resistencia contra el ámbito de la corporeidad terrenal donde anida lo feo, lo malo y lo injusto. La misión de Eros (el auriga) consiste no sólo en preservar la armonía de tales movimientos a fin de llegar a la meta, sino también en alimentarse de la visión de las Formas situadas más allá de los cielos, una vez aquélla alcanzada.

Pero ese viaje está plagado de dificultades para las almas humanas: a pesar de su desbordado anhelo por remontar la senda celeste dirigiéndose hacia lo bello (el poder de Afrodita en Plutarco), el caballo malo no puede sino gravitar hacia tierra; el caballo bueno, por su parte, lucha denodadamente contra esta carga que empuja el carruaje hacia abajo (el poder de Ares en Plutarco): los caballos se traban, el auriga no acierta a domeñarlos, chocan los carros entre sí, se les quiebran las alas y

de Eros, entre dos reencarnaciones. En dos ocasiones, Plutarco habla explícitamente de un nuevo nacimiento: en 765 A (ἐνταυθα δὲ πάλιν πεμπομένων...), el retorno se produce después del ascenso a la «Manera de la Verdad» (cita literal de Platón, *Fedro* 248 b); luego, en la recapitulación final del discurso (766 B), vemos una fusión admirable de motivos míticos tomados del *Fedro* y elementos propiamente plutarqueos: el alma se provee de alas, asciende entre danzas junto a su dios, celebra los ritos sagrados y, finalmente, llega a los prados de la Luna y de Afrodita, donde se adormece en espera de un nuevo nacimiento (esto último un eco mimético del motivo de la «segunda muerte» en el mito de Sila, *Sobre la cara visible de la luna* 945 C). Sobre el escaso papel que, en los mitos escatológicos de Plutarco, desempeña la primera contemplación de las Ideas, cf. F. E. BRENN, «The origin and return of the soul in Plutarch», en M. GARCÍA VALDÉS (ed.), *Estudios sobre Plutarco: ideas religiosas. Actas del III Simposio Español sobre Plutarco*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1994, págs. 3-21 (pág. 16 s.).



caen<sup>44</sup>. Algunos cocheros habrán logrado asomar la cabeza por encima del cielo para contemplar las Formas en ese «lugar supraceleste» jamás imaginado por los poetas; otros se habrán visto privados del alimento con el que se riegan las alas del alma. Todas acabarán cayendo. Por el contrario, los dioses realizan esta travesía fácilmente y sin esfuerzo: su deseo de la belleza y su resistencia a la fealdad no se ven entorpecidos por la gravedad, puesto que los movimientos armónicos de los caballos y el auriga se canalizan en una sola dirección<sup>45</sup>.

#### 6. 4

El alma no encarnada actúa, pues, en un ámbito del ser intermedio entre las Formas eternas e inmutables y el mundo corpóreo del devenir: es ésa «la región donde habita el linaje de los dioses». En su recorrido circular, camino de la «llanura de la Verdad», las almas de los dioses se cuidan de lo inanimado. Tal es la función específica de todas las almas, imprimir un

movimiento regulado y armonioso a cuerpos desprovistos de impulso cinético. Mas en el caso de las almas no encarnadas, esta actividad reguladora y administradora abarca el universo entero, nunca un cuerpo individual, pues éste será el destino reservado a las almas encarnadas<sup>46</sup>. Así pues, las órbitas estelares recorridas por las almas divinas del *Fedro* corresponden, salvando las distancias que imponen los rasgos narrativos peculiares de cada mito, a las revoluciones del alma del mundo cuya generación se describe en el *Timeo*<sup>47</sup>. No por casualidad, en ambos diálogos las almas no encarnadas de los hombres (en el *Timeo* «la especie inmortal del alma») están íntimamente asociadas desde el principio a la acción cósmica de las almas divinas (o del alma del mundo)<sup>48</sup>: en el *Fedro*, las almas humanas siguen, en la medida de sus posibilidades, al cortejo de los dioses y contemplan las Formas eternas, hasta que sufren una caída y se encarnan; en el *Timeo*, cada una de ellas es inicialmente asignada por el Demiurgo a una estrella (a una porción del alma cósmica, habitada por la raza de los dioses), montada en un carro e instruida sobre las leyes del destino. Los paralelismos evidentes entre ambos relatos refuerzan la impresión de una connaturalidad esencial entre las almas divinas y humanas. La diferencia entre ellas es que la mezcla de que están hechas las almas humanas (los dos caballos cualitativamente distintos del *Fedro*, los restos de la mezcla del alma del mundo en el *Timeo*) es, en sus proporciones y estructura,

<sup>44</sup> Conviene aclarar que esta paráfrasis del texto platónico de *Fedro* 248 a-c, donde se relata el accidentado viaje de las almas humanas por el cielo, introduce motivos que, creemos, están implícitos en la interpretación que de él hace Plutarco. En rigor, el texto de Platón dice lo siguiente (resaltamos en negrita los elementos que guardarían relación con la definición plutarquea de las δυνάμει del alma): las almas que más se parecen a la divinidad consiguen encarnarse lo suficiente como para asomar la cabeza, mas, aún así, la visión de la Realidad es perturbada por el ímpetu violento de los caballos; en cuanto a las demás almas, todas, **deseosas** de lo alto, las siguen, pero no alcanzan su propósito y se sumergen, arrastradas por el movimiento circular del cielo, mientras se pisostean y **arremeten** unas contra otras tratando de ser las primeras (αἱ δὲ ἄλλαι ψυχαί, ἡ μὲν ἄριστα θεῶν ἐπομένη καὶ εἰκασμένη ὑπερῆρον εἰ τὸν ἔξω τόπον τὴν τοῦ ἠνιόχου κεφαλὴν, καὶ συμπεριπέχθη τὴν περιφορὰν, θορυβουμένη ὑπὸ τῶν ἵππων καὶ μόγι καθωρώσα τὰ ὄντα· ἡ δὲ τότε μὲν ἦεν, τότε δ' ἔδου βιαζομένων δὲ τῶν ἵππων τὰ μὲν εἶδεν, τὰ δ' οὐ· αἱ δὲ δὴ ἄλλαι, **γλιχόμεναι** μετ' ἀσπασαί τους ἀενω εσπονταί, ἀδυνατοῦσαι δεξ. ὑποβρύχια συμπεριφέρονται, πατοῦσαι ἀλλήλας καὶ **ἐπβάλλουσαι**, ἐτέρα πρὸς τῆς ἐτέρας πειρωμένη γενέσθαι).

<sup>45</sup> El viaje de los dioses está contado en *Fedro* 247 b-c. Aquí lo describimos en la forma en que se lo apropia Plutarco.

<sup>46</sup> Platón desarrolla la descripción de las funciones propias del alma cósmica y su problemática relación con el cuerpo del mundo, en un célebre texto de las *Leyes* 897 a-c.

<sup>47</sup> Cf. W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega. V. Platón. Segunda época y la Academia [A History of Greek Philosophy. Volume V. The Later Plato and the Academy]*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, trad. Alberto Medina González], Madrid, Gredos, 1993, págs. 323-325.

<sup>48</sup> Si bien en el *Fedro* son descritas como no generadas (245 c-e), mientras que en el *Timeo* el alma del mundo es generada por el Demiurgo (35 a-37 c).



menos perfecta que la de las almas divinas.

### 6.5

Esta diferencia entre hombres y dioses se introduce en el relato mítico del *Fedro* como un motivo alegórico que permite explicar en términos religiosos el accidente de la caída del alma, presidido por una Necesidad ineluctable<sup>49</sup>. En cualquier caso, la descripción de la naturaleza de los caballos confiere al alma humana no encarnada los rasgos propios del alma encarnada, cuando la asociación con el cuerpo ha introducido un elemento de imperfección y mezcla heterogénea en la actividad del alma. Es claro que no podemos pedir a un mito que respete el principio de no contradicción. Porque lo que le interesa a Platón es mostrar alegóricamente que la imitación de la divinidad es una «lucha suprema» que sólo obtiene premio si hemos sabido dirigir las riendas de nuestros caballos interiores hacia el objetivo que le marca el auriga: el cultivo de la verdadera sabiduría, el anhelo de las Ideas. Ahora bien, el premio de esta prueba agónica y ardua en que consiste la educación filosófica es una repetición de la vida prístina de las almas humanas, cuando eran íntegras y aladas: el ascenso a la morada de los dioses, su participación en el gobierno del mundo y, como culminación de este viaje celeste, la contemplación de la Belleza y el Bien supremos<sup>50</sup>.

En lo que se refiere a las almas de los dioses, es mucho más difícil vislumbrar la causa por la que son igualmente asociadas a la imagen de la biga cuando su naturaleza compuesta no significa heterogeneidad. Si tenemos en cuenta algunas de las sugerentes hipótesis avanzadas por Ferrari para justificar este hecho más allá

<sup>49</sup> Es ésta la formulación del *Timeo* (42 a) pero, en cierto modo, parece anticipada por otras expresiones del *Fedro* que no concuerdan exactamente con el motivo narrativo de la caída, sino que la achacan a una desgracia indeterminada: cf. *Fedro* 248 c.

<sup>50</sup> Cf. *Fedro* 250 b-c.

del mero expediente mítico<sup>51</sup>, no sería descabellado ver en los caballos de los dioses un reflejo simbólico de esas funciones cósmicas que desarrollan las almas divinas en lo alto de los cielos: a través de aquéllos, el alma administraría y animaría el movimiento del sustrato material del mundo. Esta presunción la corroboraría en el *Timeo* la definición del mundo como un «ser vivo animado y racional»<sup>52</sup>. Pero ya en el *Fedro* —no lo olvidemos— dice Platón que, al fin y al cabo, también a los dioses los imaginamos, ya que no podemos conocer su naturaleza, como si fuesen un compuesto de cuerpo y alma, sólo que eternamente unidos<sup>53</sup>. Las almas de los dioses y las de los hombres, en principio asociadas a una vida de bienaventuranza, pueden volver a volar juntas, gobernando el mundo.

### 6.6

Es precisamente esta connaturalidad primigenia entre las almas divinas y humanas lo que Plutarco trata de resaltar cuando concentra en Afrodita y Ares (e, implícitamente, en Eros) las fuerzas que definen, desde el principio, tanto los poderes de los dioses como las potencias innatas del alma. Siguiendo el ejemplo de Platón, Plutarco contempla los impulsos originarios de nuestra psique a escala cósmica al atribuir cada uno a la acción de un dios. Los poderes de Afrodita y Ares son activos no sólo dentro de nosotros sino también en el conjunto del Universo, si los entendemos como poderes de las almas divinas o del alma del mundo<sup>54</sup>:

<sup>51</sup> G. R. F. FERRARI, *Listening to the Cicadas. A Study of Plato's Phaedrus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, págs. 126-128.

<sup>52</sup> *Timeo* 30 b: οὕτως οὖν δὴ κατὰ λόγον τὸν εἰκότα δεῖ λέγειν τόνδε τὸν κόσμον ζῶν ἔμψυχον ἔννοον τε τῆ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν.

<sup>53</sup> *Fedro* 246 c. Sin embargo, a Platón no se le escapa lo insatisfactorio de esta definición de la divinidad, que parece apuntar a los dioses astrales. Para los problemas planteados por las relaciones del alma cósmica con los cuerpos astrales, cf. *Leyes* 899 a-b.

<sup>54</sup> La afinidad de los dioses y los astros, que está en la base de la religión astral tan difundida en la época de Plutarco, nunca se desliza en nuestro autor hacia una identifi-



por un lado, tienden espontáneamente hacia los cuerpos celestes y regulan los movimientos armónicos de las esferas (el reino de la belleza)<sup>55</sup>; por otro, combaten la acción de la necesidad ínsita en la materia (donde Platón localizaba el mal en el mundo, entendido más como privación de ser que como fuerza positiva y contraria al bien)<sup>56</sup>. Pero estas actividades no serían posibles sin el gobierno de la parte superior del alma, la Inteligencia o Eros, que cuida de que cada parte se ocupe de lo suyo y guía el conjunto hacia el paradigma eidético del Ser.

## 6.7

Aunque sólo sea sugiriendo solapadamente una división en partes del alma no encarnada, Plutarco, en cierto modo, terciaría en una de las cuestiones más disputadas del platonismo

cación de unos con otros ni, mucho menos, hacia un culto: cf. A. PÉREZ JIMÉNEZ, «Alle frontiere della scienza: Plutarco e l'astrologia», en I. GALLO (ed.), *Plutarco e le scienze*, Génova, Sagep, 1992, págs. 271-286. En la imaginaria mítico-filosófica de Plutarco, los astros del cielo —entre los que, como es sabido, pone en primerísimo plano al Sol— son manifestaciones visibles de los dioses: ésa es la región adonde se dirige el Noñ divino de nuestras almas, que es, a su vez, un «fragmento» del Dios-Uno-Bien situado fuera del cielo (en el mito de Timarco, cf. *Sobre el demon de Sócrates* 591 B-C). La luna, por su parte, es el territorio de los démones y reserva inagotable de las almas destinadas a la encarnación; por ello, algunas divinidades femeninas son asociadas a la luna (Afrodita, Core-Perséfone-Hécate).

<sup>55</sup> Esa inclinación instintiva de los dioses por el mundo celeste es susceptible de producir una clase de placeres espirituales y elevados en los seres divinos, que son, por lo demás, los únicos placeres que convienen a la vida filosófica. Los pasajes de la obra plutarquea en que se mencionan los placeres propios de los dioses han sido comentados por J. F. MARTOS MONTIEL, *El tema del placer en la obra de Plutarco*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1999, págs. 81-84. De entre ellos, destacaría *Isis y Osiris* 370 A (relato del mito persa de Horomazes y Arimanio), *Al estadista ignorante* 781 A (los dioses se complacen en la virtud de aquellos hombres que desean imitarlos) y *Sobre la desaparición de los oráculos* 426 C (los dioses experimentan placeres en la contemplación del mundo).

<sup>56</sup> Para el problema del mal en Platón y su recepción plutarquea, cf. el reciente análisis de M<sup>a</sup> ANGELES DURÁN LÓPEZ, «Plutarco ante el problema del mal en Platón», en A. PÉREZ JIMÉNEZ, J. GARCÍA LÓPEZ & R. M. AGUILAR (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles...*, págs. 333-342.

desde los inicios del movimiento hasta nuestros días: el problema de si las almas en su estado puro, es decir las almas de los dioses y las aún no encarnadas de los hombres, son simples o compuestas de varias especies o partes, como las almas humanas encarnadas<sup>57</sup>.

En efecto, el mito del *Fedro* dejaba la puerta abierta a la interpretación de la esencia del alma como compuesta dentro de su unidad. Como afirma Dillon en su estudio clásico sobre los medioplatónicos, la pluralidad de aspectos o partes en las almas de los dioses vendría a proporcionar, interpretada desde esta perspectiva, una suerte de modelo arquetípico de las partes del alma humana encarnada. Los intérpretes que sostenían la tripartición del alma divina no hacían otra cosa que sacar las consecuencias lógicas de la imagen mítica de la biga alada, aplicada por Platón tanto a las almas de los hombres como de los dioses<sup>58</sup>. Aunque el pensamiento de Platón sobre este punto presenta oscilaciones notables en distintos lugares, sí es cierto que la confluencia en su filosofía de diversas concepciones del alma —fuente y principio del movimiento, puente entre el mundo físico y el metafísico, intelecto divino y afin a las Formas— prestó estímulo a la configuración, en el medioplatonismo, de una doctrina de las δυνάμεις del alma no encarnada.

Según la hipótesis que aquí proponemos, Plutarco se alinearía con aquellos que en la tradición platónica, fieles a la imagen alegórica del carro alado, defendían que también las almas en su esencia, aunque no aferradas a la rueda de los nacimientos, tienen una pluralidad de partes o facultades en estrecho paralelismo con las

<sup>57</sup> Un breve repaso del debate moderno y de las distintas posiciones en liza puede consultarse en G. R. F. FERRARI, *Listening to the Cicadas...*, pág. 125 s., donde se remite a la bibliografía pertinente. Merece la pena destacarse, entre los defensores de la simplicidad esencial del alma, el artículo de W. K. C. GUTHRIE, «Plato's Views on the Nature of the Soul», en AA. VV., *Recherches sur la Tradition platonicienne*, Vandoeuvres-Ginebra, 1955, págs. 3-22.

<sup>58</sup> J. DILLON, *The Middle Platonists*, Bristol, 1996<sup>2</sup>, pág. 292.



partes del alma encarnada. Por tratarse de una cuestión mencionada tan sólo de pasada en el pasaje del *Erótico* que nos ocupa, tendríamos aquí simplemente un esbozo de la doctrina medioplatónica de la esencia compuesta del alma<sup>59</sup>.

### 7. 0

Pero si acudimos al autor medioplatónico donde esta doctrina se desarrolla con mayor claridad, Alcínoo, encontraremos una sorprendente coincidencia con la terminología empleada por Plutarco para describir la potencia de Afrodita. Después de haber reconocido que el alma irracional, sujeta a las pasiones y a las necesidades corporales, perece con la muerte, el misterioso autor del *Διδασκαλικός* afirma a continuación:

Alcínoo, *Didascalicus* 25. 7: Καὶ ἡ θεῶν δὲ ψυχὴ κέκτηται καὶ αὐτὴ τὸ τε κριτικόν, ὃ καὶ γνωστικὸν ἂν καλοῖτο, καὶ μὴν τὸ ὀρμητικόν τε. ὃ καὶ παραστατικὸν ἂν τις ὀνομάσειε, καὶ τὸ οἰκειωτικόν· αἴτινες δυνάμεις οὐσαὶ καὶ ἐν ταῖς ἀνθρωπίναις ψυχαῖς μετὰ τὸ ἐνσωματωθῆναι οἷον μεταβολὴν λαμβάνουσιν, ἢ μὲν οἰκειω-

<sup>59</sup> No es éste el momento de responder a la pregunta (trataremos de hacerlo en un futuro trabajo) de si una doctrina de tal género es o no compatible con el pensamiento plutarqueo acerca del alma. Por supuesto, no cabría pensar aquí en el «alma en sí» que explica el movimiento precósmico según la interpretación genuina que Plutarco hace del *Timeo*, sino en el alma del mundo constituida por la acción ordenadora de Dios: como declara en *Sobre la generación del alma en el Timeo* 1024 E, este alma cósmica posee, a más de facultades secundarias, dos «potencias» (δυνάμεις) primarias: el movimiento (τὸ κινήτικόν) y el discernimiento (τὸ κριτικόν). Plutarco no nos dice cuáles son las demás «potencias» del alma cósmica donde se muestra la acción de lo Mismo en lo Otro y de lo Otro en lo Mismo, pero resulta muy instructivo comparar la terminología aquí empleada con la de la doctrina de Alcínoo (cf. *infra*, § 7. 1). Un estudio en profundidad, que hasta la fecha, creo, no se ha realizado, sobre la jerarquía de los seres divinos y semidivinos en Plutarco y sus facultades psíquicas allanaría el camino de la definición exacta de las potencias de las almas divinas en la obra de nuestro autor.

τικὴ εἰς τὸ ἐπιθυμητικόν, ἢ δὲ ὀρμητικὴ εἰς τὸ θυμοειδές.

El alma de los dioses posee también en sí misma la facultad de discernir, que puede llamarse también cognitiva, y, además, la impulsiva, llamada también propensional, y la instintiva. Estas potencias, que están también en las almas humanas, sufren una especie de cambio una vez que se produce la encarnación: la instintiva se transforma en el elemento apetitivo, la impulsiva en el elemento fogoso.

### 7. 1

Son realmente llamativas las similitudes lingüísticas y temáticas entre el texto de Plutarco y el de Alcínoo. En ambos tenemos los dos niveles, divino y humano, de las potencias del alma<sup>60</sup>. En ambos se da una misma oposición que enfrenta, por un lado, al elemento dianoético del alma y, por otro, a los elementos inferiores. En efecto, el hecho de que Plutarco mencione sólo dos potencias mientras Alcínoo distingue tres partes del alma no encarnada se debe a un imperativo contextual. En el punto de mira de Plutarco —ya lo hemos dicho— está implícito Eros como la facultad superior del alma, por encima de Afrodita y Ares. También Alcínoo separa claramente de las dos restantes facultades el elemento cognoscitivo, que está emparentado a una realidad metafísicamente superior a las almas, el *Νουός*. Aquéllas, por su parte, constituyen la esencia privativa del alma no encarnada: por eso, son las únicas que se transforman cuando las almas humanas se encarnan, mientras que la Inteligencia permanece inalterable.

<sup>60</sup> En Alcínoo, como buen platónico, la oposición se establece entre el alma no encarnada y el alma encarnada: hombres y dioses comparten los mismos elementos mientras aquéllos no hayan descendido a un cuerpo. Cuando esto ocurre, las tendencias del alma se transforman por causa de su asociación con el cuerpo, que genera las partes mortales del alma encarnada.

En otros aspectos, sin embargo, pueden apuntarse ciertas divergencias entre el pasaje de Alcínoo y el de Plutarco. Alcínoo ensaya una adaptación más o menos consiente de la terminología de la doctrina estoica de la οἰκείωσις a la teoría de las partes del alma no encarnada: instinto, impulso y razón son en el estoicismo los tres estadios evolutivos de la naturaleza humana. El texto de Alcínoo los ha transmutado en las partes del alma no encarnada: τὸ οἰκειωτικόν, en el alma divina, tiene como función regular la relación estrecha e incluso afectiva del alma cósmica con el entorno material que administra y gobierna, cuidando de aquello que le pertenece por naturaleza; τὸ ὀρμητικόν es, en cambio, el motor o el principio de sus movimientos y actos creativos; por último, la parte cognitiva es, como esperamos, la sede de las facultades sensoriales e intelectivas del alma cósmica<sup>61</sup>.

## 7.2

A pesar de las coincidencias, no parece probable que Alcínoo se sirviera de este pasaje de Plutarco para desarrollar la doctrina de las δυνάμεις del alma. La referencia de Plutarco es demasiado sesgada para dar verosimilitud a esta suposición. Sí es más lógico pensar que esta doctrina se hubiese formado —o estuviese en proceso de formación— en una etapa anterior a la obra de estos dos medioplatónicos y que ambos bebiesen de una tradición común. Pero, antes de ellos, no encontramos ninguna formulación expresa de tal doctrina aplicada a las almas no encarnadas<sup>62</sup>.

<sup>61</sup> Cf. W. DEUSE, *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neoplatonischen Seelenlehre*, Wiesbaden, Steiner, 1983, pág. 86, n. 17, donde también se relacionan los textos de Plutarco y Alcínoo por su coincidencia terminológica.

<sup>62</sup> Antes de Plutarco, el platonismo alejandrino (Filon, sobre todo) había desarrollado una doctrina de los instrumentos o agentes de un Dios trascendente y separado del mundo: primero, el Λόγῳ, y, subordinado a él, los «po-

## 8.0

Mas «toda alma es inmortal», decía Platón en el *Fedro*. Su viaje pasa por muchas estaciones, después que se ha ceñido por primera vez el hábito de un cuerpo mortal. En su existencia terrena, permanecen inalterados aquellos impulsos que definen sus movimientos «desde el principio» de su generación, pero, por una necesidad ineluctable, ha mudado el τέλος de esos movimientos. En efecto, las fuerzas o facultades que habitan en el interior de nuestras almas, simbolizadas por el poder de Afrodita y de Ares, no pueden no estar incardinadas en los cuerpos: gracias al poder de Afrodita sentimos una atracción instintiva y natural por los cuerpos bellos y los tiernos abrazos, por los juegos del sexo y las miradas ardientes; en virtud de la belicosidad de Ares, somos capaces de oponer la energía de nuestro θυμός a todo aquello que nos repugna por su deformidad o maldad.

## 8.1

Sin embargo, tampoco para Plutarco hay dudas sobre la necesidad de primar a Eros por encima de Afrodita y Ares, como mostrarán los ejemplos que irá aportando en las líneas sucesi-

deres» (δυνάμεις) mediante los que actúa. Más tarde, los sistemas medioplatónicos de Alcínoo y Apuleyo y, en especial, el pensamiento del neopitagórico Numenio recogen, con variantes particulares, una distinción similar entre un «primer Dios», intelecto autopersuadente, y un «segundo Dios» demiúrgico, volcado en el mundo visible a través de la acción del alma del mundo, con sus varias δυνάμεις. Cf. P. L. DONINI, *Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Turin, Rosenberg & Sellier, 1982, págs. 100-102 & 106-111. Frente a esta tradición, Plutarco no llega a distinguir los dos 'momentos' del Dios supremo (el autointelectivo y el demiúrgico), pero sí subraya la existencia de poderes divinos —dioses y démones— acólitos de Dios. Las razones del rechazo de la autorreflexividad intelectual de Dios tienen que ver con la firme creencia plutarquica en la Providencia, como ha mostrado brillantemente F. FERRARI, «Πρόνοια platonica e Νόησι νοήσεω aristotelica: Plutarco e l'impossibilità di una sintesi», en A. PÉREZ JIMÉNEZ, J. GARCÍA LÓPEZ & R. M. AGUILAR (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles...*, págs. 63-78.





vas para demostrar la superioridad del poder del dios Amor. En el establecimiento de esta jerarquía divina, no obstante, desempeñan un papel no menos importante otros factores ausentes en Platón, entre los cuales destaca la apasionada defensa del amor heterosexual consagrado por el matrimonio, que será el objeto del discurso final de Plutarco. Distanciándose ligeramente del maestro, que había establecido, no sin una mirada indulgente, que el intercambio sexual debía ser suprimido del amor filosófico, Plutarco defiende que Afrodita y Ares han de ser rehabilitados, pero sólo en el papel de acólitos de Eros, habida cuenta de que el poder y los efectos de aquéllos no conducen a ningún fin noble si no van acompañados de la influencia benéfica de éste.

#### 8. 2.

En cambio, la dimensión metafísica del Eros plutarqueo sigue muy de cerca al Eros platónico<sup>63</sup>. La sección del *Erótico* que expone la doctrina metafísica del Amor está inspirada principalmente en los motivos e imágenes del *Fedro* y el *Banquete*, entremezclados con elementos

tomados de su personal interpretación de la religión egipcia. Allí el discurso de Plutarco declara abiertamente la función de Eros como «conductor divino y prudente, médico y salvador» del alma en el camino que la lleva, a través de la belleza de los cuerpos, desde las sombras del Hades «hasta la llanura de la Verdad, donde habita la belleza completa, pura y sin engaño»<sup>64</sup>. Eros es el mistagogo que guía al iniciado en los ritos del Amor, transportándolo mansamente en su ascenso a los cielos. Aunque Plutarco ha prescindido del combate supremo que libra el auriga para domeñar los apetitos y las pasiones del alma cuando se ve inundada por el flujo de belleza de su amado, y ha trocado este magnífico cuadro agonístico por la imagen del guía bondadoso y salvador, hay un denominador común innegable: si Eros es, en el *Fedro*, la fuerza motriz que impulsa al auriga a remontar el vuelo místico del alma, en el *Erótico* es el dios bajo cuyo impulso y protección la mente es capaz de refractar la belleza de aquí abajo y proyectarla hacia la belleza inteligible.

RECIBIDO EN NOVIEMBRE DE 1999

<sup>63</sup> Para un análisis detenido de la influencia de los diálogos de madurez de Platón en esta sección del diálogo, cf. F. FRAZIER, «Platonisme et patrios pistis dans le discours central (chs. 13-20) de l' *Eróticos*», en A. PÉREZ JIMÉNEZ, J. GARCÍA LÓPEZ & R. M. AGUILAR (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles...*, págs. 343-356.

<sup>64</sup> *Erótico* 764 F-765 A.