





Filiación V  
Cultura pagana, religión de Israel,  
orígenes del cristianismo



Filiación V  
Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo

Actas de las IX y X Jornadas de Estudio  
«La filiación en los inicios de la reflexión cristiana»  
Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino, UESD, Madrid  
14, 15 y 16 de noviembre de 2011  
12, 13 y 14 de noviembre de 2012

Patricio de Navascués Benlloch  
Manuel Crespo Losada  
Andrés Sáez Gutiérrez  
(editores)

---

E D I T O R I A L T R O T T A  
F U N D A C I Ó N S A N J U S T I N O

**COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS**  
**Serie Religión**

© Editorial Trotta, S.A., 2013  
Ferraz, 55. 28008 Madrid  
Teléfono: 91 543 03 61  
Fax: 91 543 14 88  
E-mail: [editorial@trotta.es](mailto:editorial@trotta.es)  
<http://www.trotta.es>

© Fundación San Justino, 2013

© Patricio de Navascués Benlloch, Manuel Crespo Losada,  
Andrés Sáez Gutiérrez, 2013

ISBN: 978-84-9879-502-8  
Depósito Legal: M-xxxx-2014

Impresión  
Gráficas De Diego

## CONTENIDO

Presentación: <i>Manuel José Crespo Losada</i> . . . . .	9
<i>Abreviaturas utilizadas</i> . . . . .	13

### CULTURA PAGANA

La filiación divina del rey egipcio en el tercer milenio a.C.: <i>Francisco L. Borrego Gallardo</i> . . . . .	17
La filiación en los epigramas funerarios griegos de los siglos II-III: <i>Jesús F. Polo Arrondo</i> . . . . .	67
La filiación en los discursos funerarios griegos: <i>Jesús F. Polo Arrondo</i> . . .	87
La filiación en las teogonías griegas según la literatura apologética cristiana: <i>Miguel Herrero de Jáuregui</i> . . . . .	111
La filiación en las <i>Vidas paralelas</i> de Plutarco. Interpretación ética y política de los hijos de los dioses: <i>Aurelio Pérez Jiménez</i> . . . . .	127
Dios como padre y artífice en <i>Moralia</i> de Plutarco: <i>Lautaro Roig Lanzillotta</i> . . . . .	139

### RELIGIÓN DE ISRAEL

Is 7,14 y la filiación: <i>Enrique Farfán Navarro</i> . . . . .	159
---	-----

### ORÍGENES DEL CRISTIANISMO

«Hijo de Dios» en las cartas de Pablo: <i>Martin Karrer</i> . . . . .	169
En los asuntos de mi padre (cf. <i>Lc 2,49</i> ): <i>Andrés García Serrano</i> . . . . .	189
La polémica sobre la filiación divina de Jesucristo en <i>1 Io</i> : <i>Udo Schmelle</i> .	225
La filiación en la <i>Ascensión de Isaías</i> : <i>Enrico Norelli</i> . . . . .	243
El hijo de Dios regio: sobre la cristología del <i>Apocalipsis de Pedro</i> : <i>Tobias Nicklas</i> . . . . .	275

CONTENIDO

Los <i>Hechos de Juan</i> . Cuestiones en debate acerca de la composición del texto, de sus concepciones cristológicas, de sus relaciones con el cuarto evangelio y con la gnosis valentiniana: <i>Jean-Daniel Kaestli</i> . . .	289
La filiación en Teófilo de Antioquía: <i>Patricio de Navascués Benlloch</i> . . .	311
Cristo y la filiación en la <i>Homilía Pascual</i> de Melitón de Sardes: <i>Andrés Sáez Gutiérrez</i> . . . . .	335
La filiación en la homilía <i>In sanctum Pascha</i> : <i>Andrés Sáez Gutiérrez</i> . . . .	365
<i>Índice bíblico</i> . . . . .	391
<i>Índice onomástico</i> . . . . .	397

## PRESENTACIÓN

*Manuel José Crespo Losada*

Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino, UESD (Madrid)

El quinto volumen de *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo* que nos complace presentar contiene las Actas de las Jornadas de Estudio «La filiación en los orígenes de la reflexión cristiana» celebradas en los años 2011 y 2012 en la Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino, perteneciente a la Universidad Eclesiástica San Dámaso de Madrid.

La nueva Facultad continúa impulsando, con vigor renovado, la iniciativa comenzada hace ya una década de explorar en todos los ámbitos culturales de la Antigüedad el tema de la filiación, un concepto clave para acercarse al núcleo de la primera reflexión en torno a la persona de Jesucristo.

El orden en el que presentamos las ponencias es el seguido en anteriores ediciones. Dentro del apartado *Cultura pagana*, nos retrotraemos hasta el antiguo Egipto con el estudio de la filiación divina del rey egipcio en el tercer milenio a.C. desde el punto de vista de la teología política, de los fundamentos que la sustentan y de sus expresiones culturales concretas (Borrego). La literatura griega adquiere una importancia relevante en esta ocasión con el estudio de las categorías de filiación que están presentes en el pensamiento popular subyacente en la epigrafía funeraria, así como la presentación de un completo elenco de situaciones vinculadas a la filiación que emerge en los discursos funerarios griegos (Polo). Sin abandonar la religión griega, la perspectiva de las teogonías clásicas manifestada por la literatura apologética cristiana es ocasión para mostrar los motivos por los que los apologetas cristianos, si bien de un modo ya anacrónico, aluden a las relaciones entre los dioses en su polémica contra el paganismo (Herrero). Por último, no podían faltar estudios dedicados a la filosofía griega, uno de los campos que mayor interés suscita año tras

año. En este caso es Plutarco el foco de atención con dos estudios dedicados, respectivamente, al valor ético y político que otorga a los hijos de los dioses en su obra biográfica de las *Vidas paralelas* (Pérez Jiménez); y el concepto de Dios como padre y artífice que se desprende de sus *Moralia* (Roig).

En la sección dedicada a *Religión de Israel*, contamos en este volumen con un estudio de exégesis bíblica sobre Isaías 7,14 en el que se propone una muy fundada corrección del texto masorético, de la cual resulta la siguiente traducción: «Mirad la doncella, encinta y pariendo un hijo; y llamando su nombre Con-nosotros-Dios» (Farfán).

Bajo el epígrafe *Orígenes del cristianismo*, el volumen ofrece, en primer lugar, un estudio acerca del significado del título «Hijo de Dios» en las epístolas paulinas, el cual, carente de toda connotación biológica, goza de una evidente importancia soteriológica (Karrer). A continuación, un trabajo sobre la expresión «*en tois tou patros mou*» (Lc 2,49) explica el sentido profundo de las primeras palabras de Jesús en Lc a la luz del conjunto *Lc-Act*, poniéndolas en relación con la consagración de su vida al plan salvífico de Dios (García Serrano). En este apartado, el lector encontrará también un estudio acerca de la filiación divina en *Ilo*, cuestión discutida en el ámbito del autor de la carta, la cual es puesta en relación con la cronología redaccional de los diversos escritos joánicos (Schnelle).

Los escritos apócrifos están representados en el volumen por tres contribuciones. La primera está dedicada a la filiación en la *Ascensión de Isaías*, un texto muy probablemente de ámbito antioqueno cuya datación está a caballo entre finales del siglo primero y comienzos del segundo, de cristología doceta *lato sensu*, que entra en polémica con otras corrientes cristianas de su entorno (Norelli). La segunda se ocupa del *Apocalipsis de Pedro*, un texto que goza de gran autoridad en círculos del cristianismo antiguo como el de Clemente de Alejandría. Dicho apócrifo presenta a Cristo como Hijo de Dios regio, soberano de un reino concreto, celestial, escatológico, cuya actividad específica será preservar de la aniquilación a los designados como elegidos o justos (Nicklas). En tercer lugar, sin salir del ámbito de lo apócrifo, nuevos argumentos vienen a confirmar la tesis de que los *Hechos de Juan* presentan dos cristologías diferentes que deben ser consideradas por separado, frente a quienes soslayan esta diferencia al considerar la obra como una unidad (Kaestli).

Esta sección se completa con tres estudios sobre textos patrísticos. En primer lugar, el dedicado al *A Autólico* de Teófilo de Antioquía pone de relieve que la doctrina del apologeta, basada en los tres argumentos clásicos (monarquía de Dios, generación del mundo, generación del hombre), esconde una concepción trinitaria en la que la tríada Padre, Hijo y Espíritu Santo, económica, en orden a la salvación, se abre para ofrecer al ser humano la posibilidad de participar en la inmortalidad del Hijo y contemplar la forma inefable e inenarrable del Padre (Navascués). A continuación, Melitón de Sardes es objeto de una contribución que estu-

dia la cristología de su *Sobre la Pascua* desde el punto de vista de la filiación. Bajo un formato literario muy típico de la época, Melitón expone de modo conciso y con profundidad su concepción sobre Cristo desde una perspectiva histórico-salvífica (Sáez). Cierra el volumen otro trabajo dedicado a una obra de temática pascual como es la homilía anónima *In sanctum Pascha*. Este escrito, complejo desde muchos puntos de vista, es abordado con intención de aportar nueva luz acerca del pensamiento sobre la filiación presente en él, pese a la dificultad que deviene de una obra en la que la peculiar relación entre Logos y Espíritu condiciona el poder perfilar adecuadamente su cristología (Sáez).

En último lugar, pero no por ello menos importante, importa mucho poner de manifiesto que el presente libro y las Jornadas cuyas actas recoge son fruto de una de las líneas de investigación promovidas por la Universidad Eclesiástica San Dámaso, concretamente, a través de su Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino. Esta tarea no podría haberse llevado a cabo sin la necesaria colaboración de la Consejería de Educación de la Comunidad de Madrid y sin el trabajo de muchas personas. En primer lugar, de los otros dos editores: Patricio de Navascués Benlloch, Decano de la mencionada Facultad y uno de los promotores de este proyecto y el profesor Andrés Sáez Gutiérrez. Asimismo hemos contado incondicionalmente con el estímulo y la colaboración de los profesores J. J. Ayán, M. Aroztegui y los que conforman el claustro de la Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino. No podemos olvidar la inestimable y callada colaboración del personal del Rectorado y Administración de San Dámaso; de modo particular, nuestra gratitud a Marta Soto, María del Carmen Pajuelo y Carmen García por el desarrollo de las Jornadas y la preparación de estas actas.

Durante la preparación de este volumen hemos conocido la triste noticia del fallecimiento de don Enrique Farfán Navarro. Gaditano de nacimiento y valenciano de adopción, en su servicio a la Iglesia Católica como presbítero consagró su vida al estudio y la docencia como una de las actividades pastorales preeminentes de su vida. Nos sentimos honrados de poder ofrecer en este volumen uno de sus últimos trabajos escritos. Las llagas del Hijo de la Doncella intercedan por su vida ante el Padre de la Misericordia. *Requiescat in pace.*



## ABREVIATURAS UTILIZADAS

ABR	Australian Biblical Review
AncB	Anchor Bible
AncSoc	Ancient Society. Louvain
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
BibRes	Biblical Research
BTL	Bibliotheca Teubneriana Latina
BU	Biblische Untersuchungen
BZNW	Beiträge zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
CBQ	The Catholic Biblical Quarterly
CCL	Corpus Christianorum Latinorum
CIG	Corpus inscriptionum Graecarum
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
EA	Epigraphica Anatolica. Zeitschrift für Epigraphik und historische Geographic Anatoliens. Bonn
EKK	Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament
EMP	Edizioni Messaggero Padova
Epigraphica	Epigraphica. Rivista italiana di Epigrafia. Faenza
EPRO	Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain
EtB	Études bibliques
EthSt	Erfurter Theologische Studien
ETL	Ephemerides Theologicae Lovanienses
FGrH	Fragmenta der griechischen Historiker
FuP	Fuentes Patrísticas
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte
Glotta	Zeitschrift für griechische und lateinische Sprache. Göttingen
HAR	Hebrew Annual Review
HSPh	Harvard Studies in Classical Philology. Cambridge, Massachusetts
HThR	Harvard Theological Review. Cambridge, Massachusetts
ICC	The International Critical Commentary
IG	Inscriptiones Graecae
IK	Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien. Bonn, Habelt
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JBL	Journal of Biblical Literature
JETS	Journal of the Evangelical Theological Society
JHS	Journal of Hellenic Studies. London

ABREVIATURAS UTILIZADAS

JIES	Journal of Indo-European Studies. Hattiesburg, Mississippi
JSJ	Journal for the Study of Judaism
JSOT.SS	Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series
KEK	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament
LavalTP	Laval Théologique et Philosophique
Lediv	Lectio divina
MAMA	Monumenta Asiae Minoris Antiquae. London 1928-1993
MDAI(A)	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Athenische Abt.). Berlin
MDAI(I)	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Abt. Istanbul). Tübingen
MDAI(K)	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Abt. Kairo). Tübingen
NDPAC	Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane
NHC	Nag Hammadi Codices
NHMS	Nag Hammadi and Manichaeae Studies
NHS	Nag Hammadi Studies
NTS	New Testament Studies
PG	Patrologia Graeca
PL	Patrologia Latina
PO	Patrologia Orientalis
RSLR	Rivista di storia e letteratura religiosa
RSR	Recherches de science religieuse
SBL	Society of Biblical Literature
SC	Sources Chrétiennes
SE	Studi Etruschi. Roma
SEG	Supplementum epigraphicum graecum
SGO	R. Merkelbach y J. Stauber, <i>Steinepigramme aus dem Griechischen Osten</i> . München, Saur 1998-2004
SNTS.MS	Studiorum Novi Testamenti Societas. Monograph Series
SPh	Studia Philologica
SPIB	Scripta Pontifici Instituti biblici
SSNT	Studia Semitica Novi Testamenti
StAr	Studia Archaeologica
STDJ	Studies on the Texts of the Desert of Judah
TAM IV1	F. K. Dörner y M. B. von Strizky (eds.), <i>Tituli Asiae Minoris: Tituli Bithyniae</i> . Wien 1978
TAM V	Keil, J. y Herrmann, P. (eds.), <i>Tituli Asiae Minoris: Tituli Lydiae</i> . Wien 1989
TDNT	Theological Dictionary of the New Testament
THAT	Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament
ThRdschau	Theologische Rundschau. Tübingen
ThS	Theological Studies
TWAT	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament
ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
TU	Texte und Untersuchungen
Tyche	Tyche. Beiträge zur Alten Geschichte, Papyrologie und Epigraphik. Wien
VT	Vetus Testamentum
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament

## CULTURA PAGANA

## DIOS COMO PADRE Y ARTÍFICE EN MORALIA DE PLUTARCO

Lautaro Roig Lanzillotta

Faculty of Theology and Religious Studies, University of Groningen

Plutarco es una figura clave para nuestro conocimiento del mundo filosófico y religioso de los dos primeros siglos d.C. Hijo de una rica familia de Queronea, recibió una excelente educación tanto en su ciudad natal como en el extranjero. Viajó con frecuencia a Roma<sup>1</sup>, Alejandría y Atenas<sup>2</sup>, ciudad esta última en donde, seguramente, conoció a su maestro Amonio<sup>3</sup>, quien sería determinante en su adopción del platonismo<sup>4</sup>. Sin embargo, pasó la mayor parte de su vida en su ciudad natal, donde fundó una especie de academia filosófica en la que se reunían familiares, amigos

1. Véase C. P. Jones, *Plutarch and Rome*, Oxford 1971, y S. C. R. Swain, «Plutarch, Plato, Athens, and Rome», en J. Barnes y M. Griffith (eds.), *Philosophia Togata*, II: *Plato and Aristotle at Rome*, Oxford 1997, 165-187.

2. Véase K. Ziegler, «Plutarchos»: RE 21 (1951) 636-962, quien en su panorámica de los viajes de Plutarco (653-657), señala que su testimonio es esencial para nuestro conocimiento de la topografía de Atenas (653).

3. Plu., *De E* 385B; 387F y, al respecto, C. P. Jones, «The Teacher of Plutarch»: HSCPh 71 (1967) 205-213; J. Whittaker, «Ammonius on the Delphic E»: CQ 19 (1969) 185-192; H. Dörrie, «Die Stellung Plutarchs im Platonismus seiner Zeit», en R. B. Palmer y R. Hamerton-Kelly (eds.), *Philomathes. Studies and Essays in the Humanities in Memory of Philip Merlan*, The Hague 1971, 36-56; P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, I, Berlin-New York 1973, 18-28; J. M. Dillon, *The Middle Platonists: A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220*, Ithaca 1996 (1977), 189-192; R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris 1989, 164-165; B. Puech, «Prosopographie des amis de Plutarque»: ANRW II 33.6 (1992) 4831-4893, esp. 4831-4893.

4. Véase H. Dörrie, «Der Platonismus in der Kultur- und Geistesgeschichte der frühen Kaiserzeit», en Íd., *Platonica minora*, Múnich 1976, 166-210. Para el autor la razón de que Plutarco, finalmente, se apartara del platonismo hay que buscarla en su absoluto desacuerdo con algunas de las nociones centrales de la escuela (183). Así, por ejemplo, su lectura literal del *Timeo* platónico, lo que implicaba su visión de que el mundo había sido creado después del tiempo. Véase, al respecto, C. Froidefond, «Plutarque et le Platonisme»: ANRW II.36.1 (1987) 184-243 esp. 189-197; también Dörrie, «Die Stellung Plutarchs», 36-56.

y discípulos para discutir cuestiones de índole filosófica. Dadas su cuna y educación, desarrolló una amplia actividad política<sup>5</sup> y vida social<sup>6</sup>, que lo relacionaron con los personajes más importantes de su época.

A pesar de la reticencia de Proclo, que lo considera más historiador que filósofo<sup>7</sup>, Plutarco ocupa un lugar determinante en la historia de la filosofía antigua, ya como parte activa en la discusión filosófica de la época, ya como observador de la misma. En opinión de Mathias Baltés, Plutarco es, sin duda, el más importante filósofo medioplatónico<sup>8</sup>, tanto por su producción filosófica —más de la mitad de los escritos recogidos en el catálogo de Lamprías se dedican a temas de carácter filosófico—, como por la influencia que ejerce en autores contemporáneos y posteriores. Muestra de ello son las numerosísimas referencias antiguas a su persona y obra: neopitagóricos, medioplatónicos, neoplatónicos y cristianos<sup>9</sup> apelan por igual, y con la misma frecuencia, a su autoridad para cuestiones del más variado carácter<sup>10</sup>. El interés de su obra para el estudio de la filosofía antigua, por tanto, es enorme.

Lo mismo puede decirse acerca del mundo religioso de su época. En tanto que sacerdote de Apolo en Delfos<sup>11</sup>, Plutarco nos proporciona información de primera mano en torno a la religión oficial griega y a la

5. Ziegler, «Plutarchos», 657-659.

6. Ziegler, «Plutarchos», 666-696, y Puech, «Prosopographie des amis de Plutarque», 4831-4893.

7. Esta opinión puede hallarse tanto en algunos de sus lectores antiguos como en estudiosos modernos. Neoplatónicos como Proclo, escandalizados por su visión acerca del origen del cosmos, lo consideraban, a lo sumo, un historiador. En esta línea, Dillon, *The Middle Platonists*, 230, lo describe como «a litterateur and antiquarian», aunque esta impresión se deba, según el autor, al desdén neoplatónico por su obra filosófica sería, que a su vez originó la pérdida de la misma y la transmisión y conservación sólo de la parte de su obra de carácter más literario o anticuario. En el polo opuesto de esta postura están F. E. Brenk, «An Imperial Heritage: The Religious Spirit of Plutarch»: ANRW II.36.1 (1987) 248-349, y Froidefond, «Plutarque et le Platonisme», 233. Una postura intermedia es la de Dörrie, «Der Platonismus», 184, quien señala, sin embargo, que la diversa evaluación del carácter de la obra plutarqua se debe a un problema de percepción: si desde una perspectiva contemporánea sólo los tratados contra epicúreos y estoicos son de corte filosófico, desde una antigua, todas y cada una de sus obras podrían considerarse como tal: «Im antiken Sinne ist freilich alles philosophisch, was Plutarch aufzeichnete—philosophisch darum, weil aus den zahlreichen einzelnen Beobachtungen, die sich auf Phänomene der Natur und der Literatur beziehen, wieder und wieder Schlüsse auf das hinter ihnen Verborgene gezogen werden, etc.»; véase también G. Roskam, «Socrates and Alcibiades: A Notorious skandalon in the Later Platonist Tradition», en L. Roig Lanzillotta y I. Muñoz Gallarte (eds.), *Plutarch in the Religious and Philosophical Discourse of Late Antiquity*, Leiden 2012, 85-100, esp. 98-99.

8. M. Baltés, «Plutarch of Chaeronea. III. Philosophical Work. A. Education», en H. Cancik y H. Schneider (eds.), «Plutarchus», *Brill's New Pauly. Brill Online*, 2013. <<http://referenceworks.brillonline.com/entries/brill-s-new-pauly/plutarchus-e928690>>.

9. Véanse, por ejemplo, las referencias aprobatorias de la definición plutarqua de dios en *De E* 393AB que pronuncian tanto Eusebio, *p.e.* 11.11, como Cirilo de Alejandría, *Juln.* 8.

10. R. Hirzel, *Plutarch*, Leipzig 1912, es aún hoy el mejor estudio sobre la recepción de Plutarco; véase también Ziegler, «Plutarchos», 947-962; para la influencia de sus escritos éticos y teológicos, véase H. D. Betz (ed.), *Plutarch's Theological Writings and Early Christian Literature*, Leiden 1975, e *Id.* (ed.), *Plutarch's Ethical Writings and Early Christian Literature*, Leiden 1978.

11. Al respecto, véase A. Casanova, «Plutarch as Apollo's Priest at Delphi», en Roig Lanzillotta y Muñoz Gallarte, *Plutarch in the Religious and Philosophical Discourse*, 151-157.

percepción popular de los dioses tradicionales<sup>12</sup>. Al mismo tiempo, sin embargo, Plutarco es un observador privilegiado de muchas de las nuevas (y no tan nuevas) prácticas y corrientes religiosas que comenzaban a permear el edificio de la religión pagana antigua. Por un lado, nos proporciona valiosa información acerca de diversos cultos místéricos, como son los de Eleusis e Isis<sup>13</sup>; por otro, comenta y discute un gran número de creencias vigentes en la religiosidad popular de la época<sup>14</sup>. Es dicha combinación de perspectivas lo que convierte a nuestro autor en una pieza fundamental para la reconstrucción del mundo religioso de los primeros siglos de la era cristiana.

Como cabía esperar, también para el tema de la filiación es su testimonio de gran importancia. A medio camino entre la filosofía y la religión, su concepción de dios «como padre y creador», no se limita a repetir en orden inverso la expresión heredada del *Timeo* platónico, sino que incluye, además, importantes innovaciones que pretendían adaptar la visión platónica a la mentalidad de su época<sup>15</sup>. En las próximas páginas intentaré ofrecer una panorámica de la visión de dios en Plutarco que distinga los elementos tradicionales de los innovadores, y proporcione, al mismo tiempo, una visión de conjunto de las diversas perspectivas ana-

12. W. Burkert, «Religiosità personale e teologia filosofica», en I. Gallo, *Plutarco e la religione*, Napoli 1996, 11-28, esp. 12, señala, por ejemplo, que Plutarco es la fuente más importante que tenemos para el ritual delfico.

13. Para Plutarco y los misterios de Eleusis, véase Y. Vernière, *Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque: essai d'interprétation philosophique et religieuse des Moralia*, Paris 1977, 225-232; sobre su tratamiento del culto de Isis, véase Brenk, «The Religious Spirit», 301-303. En general, véase E. Chassinat, *Le Mystère d'Osiris au Mois de Khoiak I-II*, Le Caire 1966-1968; J. Jani, *La Religion Egyptienne dans la pensée de Plutarque*, Paris 1976, 20-21, 248-250, 252; y la introducción al volumen de G. Griffiths, *Plutarch's De Iside et Osiride*, Cambridge 1970.

14. Al respecto, Brenk, «The Religious Spirit», *passim* y la abundante bibliografía incluida en este estudio acerca de los diversos aspectos de la religiosidad plutarquea.

15. Brenk, «The Religious Spirit», 265-275, ofrece una amplia panorámica del estado de la cuestión hasta la fecha de publicación de su estudio (1987). Desde entonces la noción de dios en Plutarco ha recibido gran atención por parte de la literatura especializada; véase, por ejemplo, los siguientes estudios de F. Ferrari: *Dio, idee en materia. La struttura del cosmo in Plutarco di Cheronia*, Napoli 1995, 249-262; Íd., «Dio padre ed artifice. La teologia di Plutarco in Pla. Qu. 2», en Gallo, *Plutarco e la religione*, 395-409; Íd., «Pronoia platónica e noesis noeseos Aristotelica: Plutarco e la impossibilità di una sintesi», en A. Pérez Jiménez, J. García López y R. M. Aguilar (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles. Actas del V Congreso Internacional de la I.P.S. Madrid-Cuenca, 4-7 de mayo de 1999*, Madrid 1999, 63-77; J. Dillon, «The Role of the Demiurge in Platonic Theology», en A. Ph. Segonds y C. Steel (eds.), *Proclus et la theologie platonicienne. Actes du Colloque International de Louvain (13-16 mai 1998) en l'honneur de H. D. Saffrey et L. G. Westerink*, Leuven 2000, 339-349; Íd., «Plutarch and God: Theodicy and Cosmogony in the Thought of Plutarch», en D. Frede y A. Laks (eds.), *Traditions of Theology. Studies in Hellenistic Theology, its Background and Aftermath*, Leiden 2002, 223-237. Véase, asimismo, el volumen editado por R. Hirsch-Luipold (ed.), *Gott und die Götter bei Plutarch. Götterbilder - Gottesbilder - Weltbilder*, Tübingen 2005, dedicado a la cuestión, y los artículos, en él incluidos, de F. Ferrari, «Der Gott Plutarchs und der Gott Platons», 13-26; F. E. Brenk, «Plutarch's Middle-Platonic God: About to Enter (or Remake) the Academy», 27-50; J. Opsomer, «Demiurges in Early Imperial Platonism», 51-100; y R. Hirsch-Luipold, «Der eine Gott bei Philon von Alexandrien und Plutarch», 141-168.

lizadas en sus *Moralia*. Con este plan, mi exposición se organiza en tres secciones, de las cuales la primera proporciona un primer acercamiento al pensamiento religioso y filosófico de la época que sitúa el pensamiento de nuestro autor en el contexto inmediato. La segunda se centra en la noción de dios en Plutarco. La tercera ofrece algunas observaciones finales.

### 1. *El contexto religioso y filosófico de Plutarco*

Un aspecto característico de la filosofía de los primeros siglos de la era cristiana es su carácter marcadamente religioso. Es verdad que, en cierta forma, toda la filosofía griega es, en realidad, teología<sup>16</sup>. No sólo la filosofía presocrática, sino también Platón o, incluso, Aristóteles servirían para apoyar dicha tesis. La *Metafísica* de Aristóteles, sin ir más lejos, presenta la teología, en tanto que ciencia de la realidad inmutable y eterna, como la «primera filosofía»<sup>17</sup>. En los primeros siglos de nuestra era dicha afirmación es, sin embargo, más válida que nunca.

#### 1.1. La confluencia entre la religión y la filosofía

La línea divisoria entre razón y fe, si existió alguna vez en el mundo griego, se hace ahora más difusa<sup>18</sup>. Este proceso que alcanza ahora su máxima culminación afecta no sólo a corrientes filosóficas de claro corte religioso, como son el neopitagorismo o el platonismo, sino que se extiende incluso a la estoa, como bien permiten observar autores como Séneca o Marco Aurelio. Si la filosofía proporciona la noción de una divinidad purificada de todo contacto con la realidad sensible, el dios transcendente más allá del intelecto y la materia, la religión proporciona el método, el camino por el que poder alcanzarlo. Numerosos autores de la época<sup>19</sup>—desde Filón de Alejandría a Alcínoo, pasando por Teón de Esmirna—describen, a partir de menciones dispersas en diversos diálogos platónicos<sup>20</sup>, el progreso en el saber filosófico como la iniciación a un culto

16. J. Whittaker, «Plutarch, Platonism and Christianity», en H. J. Blumenthal y R. A. Markus, *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in Honour of A. H. Armstrong*, London 1981, 50-63, esp. 61.

17. Arist., *Metaph.* 1026a19; 1064b3. Al respecto, C. Moreschini, «Religione e filosofia in Plutarco», en Gallo, *Plutarco e la religione*, 29-48, esp. 36-41.

18. H. Dörrie, «Philosophie und Mysterium. Zur Legitimation des Sprechens und Verstehens auf zwei Ebenen durch Platon», en H. Fromm, W. Harms, U. Ruberg (eds.), *Verbum et signum II: Beiträge zur mediävistischen Bedeutungsforschung. Studien zu Semantik und Sinntradition im Mittelalter*, München 1975, 9-24.

19. Filón, *Quod deus* 61; Plu., *De Is.* 77,382D; *Def. or.* 22,422C; *Qu. conv.* 8.2,718CD; *De facie* 28,943C; Theo Sm., *Expos.* 14,18-16,2 Hiller; Clem.Al., *Strom.* 4.3; 5.7; Plot., *Enn.* I 6 [1] 7,1-12; VI 7 [38] 36,6-21.

20. Véase, al respecto, E. Des Places, «Platon et la langue des mystères», en Íd., *Etudes platoniciennes*, Paris 1981, 83-98; C. Riedweg, *Platon Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, Berlin 1987. Véase también W. Burkert, *Antike Mysterien*, München <sup>2</sup>1991, 56-74.

mistérico al final del cual el individuo alcanza la deseada reunión con la divinidad<sup>21</sup>.

Lo que los autores medioplatónicos plantean desde un punto de vista teórico encuentra su realización práctica en la obra de Plutarco, quien no sólo concibe, al modo aristotélico, la teología como la culminación de la filosofía<sup>22</sup>, sino que funde, además, filosofía y religión en una reflexión que, con razón, ha sido descrita como «filosofía religiosa» o «religión filosófica»<sup>23</sup>. En Plutarco, razón y fe se encuentran indisolublemente unidas: si la reflexión y la deducción proporcionan un primer acercamiento a la noción de dios<sup>24</sup>, el contacto último con la divinidad se alcanza sólo tras abandonar todo vestigio de racionalidad para alcanzar la *epopteia*, o «contemplación», tras un arduo proceso preparatorio cuyos rasgos religiosos son claros<sup>25</sup>.

Dicho proceso de preparación para el contacto con la divinidad tiene como objetivo tender un puente entre las esferas divina y humana, entre dos regiones que la reflexión filosófica de los últimos siglos había colocado en las antípodas del cosmos. La comunicación entre el mundo divino, trascendente, espiritual y eterno con el humano, immanente, material y efímero es imposible a no ser que el hombre se someta a un proceso gradual de transformación que lo eleve de su realidad mundana, que sustituya modos de percepción defectuosos o inapropiados por otros más convenientes. Clemente Alejandrino ofrece en *Stromateis* un buen resumen de los pasos que deben seguirse en este proceso<sup>26</sup>.

## 1.2. La noción de dios en los primeros siglos d.C.

En efecto, la noción de dios ha alcanzado en los primeros siglos de nuestra era un grado sumo de purificación. Las bases de la misma deben buscarse, por supuesto, siglos antes, en el *Parménides* platónico y en la *Me-*

21. La concepción puede encontrarse ya en una primera formulación en Timeo Locrio (siglo IV a.C.), quien partiendo de la *República* 537B8-540A, describe el proceso de purificación que lleva a la *eudaimonia* o «felicidad», véase, al respecto, M. Baltes, *Timaios Lokros. Über die Natur des Kosmos und der Seele*, Leiden 1972, 233-237. Sin embargo, la lista es vasta: Numenio, Valentino, Alcínoo (*Didask.* 10.5-6), Clemente de Alejandría (*Strom.* 5.11.71), Orígenes (*Cels.* 5.42-45) y Plotino (*Enn.* 6.7.36) incluyen la noción.

22. Véase Plu., *Def. or.* 410B, en boca de Cleómbroto; *De Is.* 352A.

23. R. Hirsch-Luipold, «Der eine Gott bei Philon von Alexandrien und Plutarch», en Íd., *Gott und die Götter*, 141-168, quien siguiendo a Dillon, *The Middle Platonists*, busca el origen de tal confluencia en Alejandría (161-167). Sin embargo, la expresión aparece ya en Burkert, «Religiosità personale», *passim*. Para la mezcla característica de filosofía y religión en Plutarco, véase también Jones, *The Platonism of Plutarch*, Chicago 1916, 23; R. Flacelière, «Plutarque et la Pythie»: REG 56 (1943) 72-111, esp. 110-111; D. Babut, *Plutarque et le stoïcisme*, Paris 1969, 368; F. E. Brenk, «From Mysticism to Mysticism. The Religious Development of Plutarchus of Chaeronea», *SBL Seminar Papers* 1 (1975) 193-198.

24. Plu., *Pyth. Or.* 409D.

25. Plu., *De Is.* 382D y W. Burkert, *Ancient Mystery Cults*, Cambridge-Londron 1987, 81 y n. 13.

26. Clem.AL., *Strom.* 5.11.70.8-71.5.

*tafísica* aristotélica. La pasividad de los dioses epicúreos y su desinterés por las cuestiones humanas reflejan ya el influjo de una concepción rigurosamente filosófica de dios esbozada en la Academia y el Liceo<sup>27</sup>. El gradual proceso de transcendentalización de una divinidad cada vez más lejana de los hombres se ha aducido para explicar una serie de fenómenos diversos, pero que tienen por común denominador el salvar la distancia que media entre las esferas divina y humana. Así, explica, por ejemplo, el resurgir de divinidades sanadoras que atienden las necesidades cotidianas del hombre; asimismo, da cuenta de la proliferación de los llamados seres intermedios que se manifiestan ya como antagonistas de la divinidad (démones, ángeles, arcontes, o decanos), ya como asistentes en el ejercicio de su actividad creadora (dioses jóvenes, logos, *Sofia*, alma del mundo o demiurgo).

Sea como fuere, el caso es que la divinidad se ha convertido en el *deus absconditus*, en el dios remoto, más allá del pensamiento y la esencia, del que no puede predicarse atributo alguno y cuya idea, por tanto, sólo es accesible por medio de la teología negativa característica de la época. Neopitagóricos<sup>28</sup>, medioplatónicos, estoicos, herméticos y gnósticos<sup>29</sup> por igual se hacen eco de la misma y desarrollan métodos que permitan alcanzar, siquiera, una primera idea de dios que, sin embargo, sólo llegará a conocerse una vez que el individuo haya abandonado todo vestigio de pensamiento discursivo, la llamada *docta ignorantia*<sup>30</sup>. Las cuatro vías clásicas de la teología negativa, a saber, negación, eminencia, imitación y analogía<sup>31</sup>, proporcionan el conocimiento necesario del primer principio que luego debe alcanzarse por medios prácticos.

La primera consecuencia de la noción del dios transcendente es que se le libera del trabajo que implica la labor creadora. Es verdad que la visión griega, al negar la *creatio ex nihilo*, «creación a partir de la nada», y concebir la creación divina fundamentalmente como ordenación, exoneraba ya a dios de una importante carga. Ahora, sin embargo, se libera a la divinidad, incluso, de todo contacto con las esferas inferiores del ser que pudieran poner en entredicho su divinidad. La segunda consecuencia es la ausencia parcial o total en el mundo de una providencia divina. En

27. Cic., *nat. deor.* 1.51. Véase P. Merlan, «Aristoteles und Epikurus müssige Götter»: ZPhF 21 (1967) 485-492.

28. Véase, por ejemplo, J. Whittaker, «Neopythagorean and Negative Theology», SO 44 (1969) 109-25 (= *Studies in Platonism and Patristic Thought*, London 1984, IX).

29. J. D. Turner, *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*, Quebec 2001; M. A. Williams, «Negative Theologies and Demiurgical Myths in Late Antiquity», en J. D. Turner y R. Majercik (eds.), *Gnosticism and Later Platonism: Themes, Figures, and Texts. SBL Symposium Series 12. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2001, 1990-1998*, Atlanta 2001, 277-302.

30. Véase Celso, *apud* Orígenes, *Cels.* 8.45.21-25; *in Prm.* 2.68-70 (Hadot); *Allogenes* (NHC XI,3) 59.9-60.12; 63.28-64.14; Plot., *Enn.* 5.3[49].12-13.

31. Alcín., *Didask.* 165.15-34; al respecto, J. Dillon, *Alcinous. The Handbook of Platonism*, Oxford 1993, 107-110; véase también Celso, *apud* Orígenes, *Contr. Cels.* 7.42; Max. Tyr., *Or.* 11.11b; en general, H. Dörrie, «Die Frage nach dem Transzedenten im Mittelplatonismus», en Íd., *Platonica minora*, München 1976, 211-228.

el primer caso, que Hipólito atribuye a Aristóteles<sup>32</sup>, en tanto que causa final de la realidad, dios es responsable del mundo sólo en tanto que *telos* u «objetivo final» a lo que todo tiende<sup>33</sup>. En el segundo, el caso de los dioses epicúreos entregados a la ociosidad de su *eudaimonia* divina, la noción de dios se ha adaptado por completo a la nueva visión de una divinidad trascendente que de tan ultramundana ya ni siquiera se ocupa del mundo. Huérfano de los cuidados paternos del dios, el hombre se ve abocado a la férrea disciplina de la *herimarmene*, de los planetas, los decanos o los arcontes que habitan ahora la región celeste y suplantando al dios padre en el gobierno del mundo subllunar.

La reacción frente a una divinidad indiferente a los designios humanos no tarda en manifestarse y diversos testimonios filosóficos y religiosos permiten observar el intento de recuperar el carácter protector y paternal que dios hasta entonces había tenido. Un primer ejemplo puede observarse ya en el pseudo-aristotélico *De mundo*, que combina la concepción aristotélica de dios como Motor Inmóvil y *causa final* de la creación con la de una divinidad como causa eficiente que interviene en el mundo por medio de su *δύναμις* o «energía»<sup>34</sup>. Dios sigue siendo el dios trascendente más allá del cosmos, pero su divinidad penetra hasta las regiones más remotas del mundo: no sólo «es la causa de la conservación de las cosas más remotas» (Σωτήρ μὲν γὰρ ὄντως πάντων ἐστί), sino que se lo considera «padre de todo lo viviente» (καὶ γενέτωρ τῶν ὅπως οὐδὲποτε κατὰ τὸνδε τὸν κόσμον συντελουμένων)<sup>35</sup>. En su afirmación de la paternidad y providencia divinas, sin embargo, *De mundo* subraya el hecho de que las mismas no suponen esfuerzo alguno para dios. Se compagina así la crítica, expresada ya por Jenófanes<sup>36</sup> y desarrollada después por la filosofía griega, de la imposibilidad de concebir a un dios empeñado en los trabajos manuales, con la afirmación de su inmanencia, necesaria tanto en la creación como para la conservación del mundo<sup>37</sup>.

El testimonio de *De mundo* es interesante porque presagia la postura que encontraremos en diversos ámbitos filosóficos y religiosos de los dos primeros siglos. El frecuente desdoblamiento divino que puede observarse en varios autores de la época permite, por un lado, liberar al dios supremo de toda carga y responsabilidad en la creación del mundo, que

32. Véase R. W. Sharpless, «Aristotelian Theology after Aristotle», en Frede y Laks, *Traditions of Theology*, 1-40, esp. 13-14, 22-25.

33. Arist., *Metaph.* 1003B16-17; 1072B3-30.

34. Ps.Arist., *De mundo* 397B27-28A4; al respecto, véase G. Reale y A. P. Bos, *Il trattato Sul Cosmo per Alessandro attribuito ad Aristotele*, Milano 1995, 215-216. Véase más recientemente, A. P. Bos, «Aristotle on God as Principle of Genesis»: *British Journal for the History of Philosophy* 18 (2010) 363-377, esp. 368-369.

35. Ps.Arist., *De mundo* 397B21; 399A31.

36. Jenófanes, 25, 26DK.

37. Arist., *Metaph.* 1074B28-29; *Cael.* 284A27-35; Estratón de Lampsaco, fr. 32 (al respecto, M. Baltes, *Die Weltentstehung des Timaios nach den antiken Interpreten*, I, Leiden 1976, 24; sobre los epicúreos, véase Cic., *nat. deor.* 1.51-53).

se desplaza a un agente divino concebido como atributo, emanación o creación del propio dios supremo. El *logos*, tanto en Filón de Alejandría como en el Evangelio de Juan y la gnosis, *Sofía* también en Filón y la gnosis, el alma del mundo o el demiurgo en el medioplatonismo desempeñan la misma función que la *dynamis* divina en *De mundo*. Por otro lado, la estrecha relación de dios con su atributo o extensión y la de éste con el mundo asegura tanto la presencia divina en el cosmos como su relación paternal con el mismo.

Una vez descrito el contexto en el que desarrolla el pensamiento de Plutarco, me ocuparé en la segunda parte de esbozar los aspectos más significativos de su concepción de dios.

## 2. Dios en Plutarco

Aunque la visión de la divinidad en Plutarco se encuentra dispersa en toda su obra, tanto en las *Vidas* como en *Moralia*, son tres obras de este último corpus las que permiten un acercamiento más sistemático a la misma, a saber, *Cuestiones platónicas*, *Sobre la generación del alma en el Tímeo* y *Sobre Isis y Osiris*. Con el riesgo de ofrecer una visión demasiado esquemática del pensamiento de Plutarco con respecto a dios y su interpretación de la frase platónica, que lo concibe como «creador y padre», me centraré en los dos primeros tratados, dejando a un lado el análisis de la exposición, de carácter más mítico, de la última de ellas.

### 2.1. Descripción ontológica de dios

Plutarco se refiere en diversos lugares a la naturaleza divina. De acuerdo con el contexto conceptual que he esbozado, dios es en Plutarco el ser en primer grado, el ser en sí y eterno; es el Uno opuesto a la multiplicidad<sup>38</sup>; lo simple y carente de toda necesidad<sup>39</sup>; inmóvil e inalterable y, por ello, sin contacto directo con la realidad sensible<sup>40</sup>. Es su transcendencia la que lo hace inaccesible e incognoscible para el hombre, que sólo puede decir de él que «es». Es, asimismo, el Bien platónico<sup>41</sup>.

Como ya señalara E. Zeller a mediados del siglo XIX, el influjo del neopitagorismo en esta noción de dios es claro<sup>42</sup>, aunque la mónada en Plutarco no trascienda al intelecto, como es el caso en otros pitagóricos de la época, tales como Moderato de Gades<sup>43</sup>. Plutarco concibe, al modo aristotélico, el Uno como Intelecto divino, un intelecto que es, a su vez,

38. Plu., *De E* 392F; *De Is.* 382AC.

39. Plu., *Comp. Arist. c. Cat.* 4.

40. Plu., *De Is.* 54; 62; 75; 78; *De def. orac.* 9.

41. Plu., *De def. or.* 423D.

42. Al respecto, F. E. Brenk, «An Imperial Heritage», 257 n. 11.

43. Moderato, según informan Porfirio y Estobeo, ponía el primer principio más allá del bien y del ser. Véase, al respecto, Dillon, *The Middle Platonists*, 344-351.

inteligible<sup>44</sup>. Es precisamente la descripción de dios como Uno la que le permite oponerlo a la díada indefinida e incluirlo en el esquema pitagórico de los Principios<sup>45</sup>:

ὄτι τῶν ἀνωτάτων ἀρχῶν, λέγω δὲ τοῦ ἐνός καὶ τῆς ἀορίστου διάδος, ἡ μὲν ἀμορφίας πάσης στοιχεῖον οὕσα καὶ ἀταξίας ἀπειρία κέκληται· ἡ δὲ τοῦ ἐνός φύσις ὀρίζουσα καὶ καταλαμβάνουσα τῆς ἀπειρίας τὸ κενὸν καὶ ἄλογον καὶ ἀόριστον ἐμμορφον παρέχεται...

De los primeros Principios, por los que entiendo el Uno y la díada indefinida, esta última, al ser el elemento que subyace a toda deformidad y desorden, recibe el nombre de Ilimitada. A ésta da forma la naturaleza del Uno, proporcionando límite y conteniendo lo vacío, irracional e indeterminado de lo ilimitado...<sup>46</sup>.

El neopitagorismo de su visión es claro en la díada indefinida que es, al mismo tiempo, origen de la materia caótica e informe del *Timeo* y el alma malvada de *Leyes* X<sup>47</sup> —pues, según el principio psicoquinético, si existía movimiento en la materia debía haber también un alma que lo generara. Tal como propone el tratado *Sobre la generación del alma en el Timeo*<sup>48</sup>:

οὐ γὰρ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ἡ γένεσις ἀλλ' ἐκ τοῦ μὴ καλῶς μὴδ' ἰκανῶς ἔχοντος, ὡς οἰκίας καὶ ἱματίου καὶ ἀνδριάντος. ἀκοσμία γὰρ ἦν τὰ πρὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως· ἀκοσμία δ' οὐκ ἀσώματος οὐδ' ἀκίνητος οὐδ' ἀψυχος ἀλλ' ἀμορφον μὲν καὶ ἀσύστατον τὸ σωματικὸν ἐμπληκτον δὲ καὶ ἄλογον τὸ κινήτικὸν ἔχουσα· τοῦτο δ' ἦν ἀναρμοστία ψυχῆς οὐκ ἐχούσης λόγον.

Pues la generación no surge de lo no existente, sino de aquello que está en una condición impropia e incompleta, como es el caso de una casa, un vestido o una estatua. Lo que existía antes de la generación del cosmos era el desorden, un desorden que no era inmaterial, inmóvil o inanimado, sino que era de una corporeidad sin forma e incoherente y con una movilidad irracional. Éste era el estado de un alma que no poseía razón<sup>49</sup>.

Nos encontramos, así, ante tres principios<sup>50</sup>, el Intelecto, el alma irracional precósmica y la materia caótica. La creación, que según Plutar-

44. Plu., *De Is.* 352A: ὃν τέλος ἐστὶν ἡ τοῦ πρώτου καὶ κυρίου καὶ νοητοῦ γνῶσις[ι], ὃν ἡ θεὸς παρακαλεῖ ζητεῖν παρ' αὐτῆ καὶ μετ' αὐτῆς ὄντα καὶ συνόντα]. τοῦ δ' ἱεροῦ τούνομα καὶ σαφῶς ἐπαγγέλλεται καὶ γνῶσιν καὶ εἰδῆσιν τοῦ ὄντος· ὀνομάζεται γὰρ Ἰσοῖον ὡς εἰσομένον τὸ ὄν, ἂν μετὰ λόγον καὶ ὁσίως εἰς τὰ ἱερὰ τῆς θεοῦ παρέλθομεν.

45. Plu., *De def. orac.* 428F. Texto griego según F. C. Babbitt, *Plutarch's Moralia in Sixteen Volumes*, Cambridge-London 1969.

46. Mi traducción.

47. Pl., *Lg.* 896D-898B. Véase Plu., *De an. procr.* 1014B.

48. Plu., *De an. procr.* 1014B. Texto griego según H. Cherniss, *Plutarch's Moralia in Seventeen Volumes*, XIII.1, Cambridge-London 1976.

49. Mi traducción.

50. Véase, al respecto, H. Dörrie y M. Baltes, *Die philosophische Lehre des Platonismus*:

co debe entenderse de forma literal como creación en el tiempo, consiste en el proceso mediante el cual el primer principio, en tanto que intelecto, transmite su racionalidad e inteligibilidad al segundo elemento de la tríada que, a su vez, puede transmitirlo al tercero. Si antes de la creación los tres principios son ontológicamente independientes y coexistentes, tras la actividad ordenadora aparece una relación de dependencia y una jerarquía entre ellos. Al crear, transmitiendo su racionalidad al alma precósmica, el intelecto se convierte en demiurgo y dios; el alma precósmica se transforma en alma del mundo y la materia caótica en el cuerpo del mundo<sup>51</sup>.

Como veremos a continuación este proceso es esencial para comprender la interpretación que Plutarco da a la sentencia del *Timeo*, según la cual dios es «creador y padre».

## 2.2. Dios y la creación

Ahora bien, si dios es eterno, Uno, inmóvil y de nada necesita, ¿cómo, de qué modo y, sobre todo, por qué crea? La respuesta a la primera pregunta parece ser que Plutarco concibe la inmovilidad del primer principio principalmente como inalterabilidad de su esencia<sup>52</sup> y no en un sentido aristotélico. Su divinidad es inmóvil en tanto en cuanto no cambia, permanece siempre inalterable. El tratado *Sobre la creación del alma en el Timeo* es explícito al respecto: si el intelecto hubiera sido del todo inmóvil no podría haber creado el alma del mundo<sup>53</sup>:

ὁ δὲ νοῦς αὐτὸς μὲν ἐφ' ἑαυτοῦ μόνιμος ἦν καὶ ἀκίνητος, ἐγγεγόμενος δὲ τῇ ψυχῇ καὶ κρατήσας εἰς ἑαυτὸν ἐπιστρέφει καὶ συμπεραίνει τὴν ἐγκύκλιον φορᾶν περὶ τὸ μένον ἀεὶ μάλιστα ψαύουσιν τοῦ ὄντος.

Pero el intelecto, aun siendo siempre el mismo e inmóvil, una vez que penetra en el alma y toma el control, la vuelve hacia sí y completa con ella el movimiento circular en torno a lo que siempre permanece inmóvil<sup>54</sup>.

En lo que a la segunda cuestión se refiere, a saber, el modo en que la divinidad crea, como hemos visto, Plutarco afirma que el intelecto crea transmitiendo su inteligibilidad y, al hacerlo, comparte su esencia con el alma del mundo, que, por ello, puede considerarse su hija. Puesto que es

*Einige grundlegende Axiome Platonische Physik (im antiken Verstandnis)* 4.1, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996, 398-402.

51. Tras el acto de la creación, tanto el alma precósmica como el cuerpo del mundo se convierten en una nueva realidad, lo que ambos deben al principio superior que les da forma e imparte orden. Véase, al respecto, el texto de la *Cuestión Platónica* 4 (1002E-1003A) citado más abajo; véase también *De an. procr.* 1013EF; 1016AB.

52. Opsomer, «Demiurges», 93.

53. Plu., *De an. procr.* 1024CD. Texto según Cherniss, *Plutarch's Moralia* XIII.1.

54. Mi traducción.

ella la que, en un segundo movimiento, transmite racionalidad y orden al mundo, puede decirse que dios se vale del alma del mundo como instrumento, en quien delega la función de impartir orden a la naturaleza<sup>55</sup>. En este sentido la creación no implica esfuerzo alguno por su parte<sup>56</sup>:

ἐπεὶ δ' ἡ ψυχὴ νοῦ μετέλαβε καὶ ἀρμονίας καὶ γενομένη διὰ συμφωνίας ἔμφρων μεταβολῆς αἰτία γέγονε τῇ ὕλῃ καὶ κρατήσασα ταῖς αὐτῆς κινήσεσι τὰς ἐκείνης ἐπεσπάσατο καὶ ἐπέστρεψεν, οὕτω τὸ σῶμα τοῦ κόσμου γένεσιν ἔσχεν ὑπὸ τῆς ψυχῆς, καὶ κατασηματιζόμενον καὶ συνομοιοῦμενον. οὐ γὰρ ἐξ αὐτῆς ἡ ψυχὴ τὴν τοῦ σώματος ἐδημιούργει φύσιν οὐδ' ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, ἀλλ' ἐκ σώματος ἀτάκτου καὶ ἀσηματίστου σῶμα τεταγμένον ἀπειργάσατο καὶ πειθύνιον.

... una vez que hubo participado del intelecto y tras haberse hecho racional en consonancia con él, el alma se convirtió en causa de cambio para la materia, que atrajo hacia sí, y convirtió su movimiento, dominándolo por medio del suyo propio. Así el cuerpo del mundo fue generado por el alma, al ser formado y asimilado por ésta. Pues el alma ni creó la naturaleza del cuerpo a partir de sí misma ni a partir de lo no existente, sino que a partir de un cuerpo caótico e indisciplinado, produjo un cuerpo bien ordenado y disciplinado<sup>57</sup>.

Es la tercera pregunta la más acuciante. En efecto, si la divinidad es eterna, inalterable y nada necesita, ¿por qué crea? ¿Y por qué en este preciso momento y no en otro? Hasta el momento de comenzar su actividad creadora, intelecto divino, alma irracional y materia caótica existían por separado eternamente, sin que las dos últimas participaran de lo inteligible. ¿Por qué dios decide impartir su inteligibilidad de repente? ¿Qué lo empuja a transmitir su unidad y orden a los otros dos principios coexistentes con él? Si Plutarco no da respuesta a la primera pregunta, sí la proporciona, sin embargo, para la segunda. La razón del impulso creador u ordenador divino hay que buscarla en el hecho de que, además de Uno e intelecto, dios es el Bien en sí y, como tal, no puede no irradiar y transmitir su bondad a los otros principios. Una vez más, el *Timeo* da la pauta. Diversos pasajes del corpus plutarqueo, en efecto, comentan desde perspectivas diversas el pasaje del *Timeo* 29E, que tanto eco tendría en la antigüedad. Si en algunos el acercamiento es eminentemente ontológico<sup>58</sup>, en otros es claramente ético<sup>59</sup>, si bien es verdad que el paso de una a otra

55. Tanto en *Qu. Plat.* 4,1003A como en *De an. procr.* 1016F-1017A, Plutarco describe a dios y al alma del mundo participando en la creación del mundo; en *De facie* 945A, dios da forma al alma y ésta, a su vez, da forma al cuerpo del mundo; *De Pyth.* 404BC de forma explícita llama al alma «instrumento» de dios.

56. Plu., *Qu. Plat.* 4,1003AB. Texto según Cherniss, *Plutarch's Moralia*, XIII.1.

57. Mi traducción.

58. Así, por ejemplo, en *De an. procr.* 1014A en referencia a *Tim.* 29A5-6; Plu., *Qu. conv.* 8,2,720B.

59. En *Non poss.* 1102D, Plutarco proporciona un acercamiento eminentemente ético. Véase al respecto, L. Roig Lanzillotta, «Plutarch's Idea of God in the Religious and Philosophical Context of Late Antiquity», en Roig Lanzillotta y Muñoz Gallarte, *Plutarch in the Religious and*

esfera no es difícil: dado que dios es el bien en sí, pertenece a su naturaleza el hacer el bien y conferirlo a los demás. Así lo afirma, por ejemplo, el tratado *Sobre cómo distinguir a un adulador*<sup>60</sup>: «los dioses hacen bien muchas veces sin ser notados y, por ser de este natural, se complacen y alegran en su mismo acto de agradar y hacer bien»<sup>61</sup>. Puesto que Dios es el Bien en sí, además de poseer todas las virtudes, carece de todo vicio<sup>62</sup>:

‘ἀγαθὸς γὰρ ἐστίν, ἀγαθῷ δὲ περὶ οὐδενὸς ἐγγίνεται φθόνος’, οὔτε φόβος οὔτ’ ὀργή ἢ μῖσος· οὐδὲ γὰρ θερμοῦ τὸ ψύχειν ἀλλὰ <τὸ> θερμαίνειν, ὥσπερ οὐδ’ ἀγαθοῦ τὸ βλάπτειν. ὀργή δὲ χάριτος καὶ χόλος εὐμενείας καὶ τοῦ φίλανθρώπου καὶ φιλόφρονος τὸ δυσμενῆς καὶ ταρακτικὸν ἀποπάτω τῇ φύσει τέτακται· τὰ μὲν γὰρ ἀρετῆς καὶ δυνάμεως τὰ δ’ ἀσθενείας ἐστὶ καὶ φαυλότητος.

«Pues él es bueno y en quien es bueno no surge la avaricia (φθόνος) acerca de nada», ni tampoco miedo, cólera u odio. De la misma forma que es propio del calor calentar y no enfriar, así tampoco es propio del bien hacer el mal. Por su naturaleza, la ira es el polo opuesto del favor, la cólera de la buena voluntad y la filantropía, y de la bondad la hostilidad y el aterrorizar. Mientras uno de los polos pertenece a la virtud y al poder, el otro a lo débil y al vicio<sup>63</sup>.

Es esta visión de dios que emana del *Timeo* la que permite a Plutarco afirmar, alterando ligeramente la famosa frase, que dios es «padre y creador» de todo lo existente.

### 2.3. Dios como padre y artífice

Arribamos así a lo que es el punto central de la teología plutarquea y de mi exposición. Comencemos con una cita de las *Cuestiones convivales*<sup>64</sup>:

Ἀναθαρρῶ δὲ πάλιν αὐτοῦ Πλάτωνος ἀκούων πατέρα καὶ ποιητὴν τοῦ τε κόσμου καὶ τῶν ἄλλων γεννητῶν τὸν ἀγέννητον καὶ αἰδίου θεὸν ὀνομάζοντος, οὐ διὰ σπέρματος δήπου γενομένου, ἄλλη δὲ δυνάμει τοῦ θεοῦ τῇ ὕλῃ γόνιμοι ἀρχὴν, ὅφ’ ἦς ἐπαθεν καὶ μετέβαλεν, ἐντεκόντος (...) καὶ οὐδὲν οἶμαι δεινόν, εἰ μὴ πλησιάζων ὁ θεὸς ὥσπερ ἄνθρωπος, ἀλλ’ ἐτέραις τισὶν ἀφαῖς δι’ ἐτέρων καὶ ψαύσει τρέπει καὶ ὑποπίμπλησι θειότερας γονῆς τὸ θνητόν.

*Philosophical Discourse*, 137-150, esp. 142-143. En *De an. procr.* 1014B, 1015B, sin embargo, el interés se centra en la actividad creadora y en el deseo de dios de que el alma del mundo y la naturaleza se parecieran a él tanto como fuera posible. El pasaje *De fato* 573C, finalmente, se centra en la bondad divina como detonante de su actividad creadora.

60. Plu., *Quomod. adul.* 63F.

61. Traducción de C. Morales Otal y J. García López, *Plutarco. Obras morales y de costumbres (Moralia)*, I, Madrid 1985, 239.

62. Plu., *Non poss.* 1102D. Texto griego según B. Einarson y P. de Lacy, *Plutarch's Moralia in Fifteen Volumes*, XIV, Cambridge-London 1967.

63. Mi traducción. Véase, al respecto, Roig Lanzillotta, «Plutarch's Idea of God», 137-144.

64. Plu., *Qu. conv.* 8.1,718A. Texto griego según E. L. Minar, F. H. Sandbach y W. C. Helmbold, *Plutarch's Moralia in Sixteen Volumes*, IX, Cambridge-London 1969.

Cobro ánimo, sin embargo, a mi vez, cuando oigo al propio Platón llamar padre y hacedor del mundo y demás seres engendrados al dios no engendrado e inmortal, por llegar aquéllos al ser no por esperma, sino por haber engendrado el dios en la materia por medio de otra fuerza un principio fecundante, por cuya acción aquélla sufrió alteraciones y cambió (...) Y no considero nada extraño el que el dios, sin tener contacto como hace el hombre, sino por otro tipo de contactos y toques a través de otros, cambie y llene de semen divino lo mortal<sup>65</sup>.

Es interesante observar que Plutarco invierte el orden de los términos de la expresión platónica, que siempre se refiere en primer lugar al aspecto de «creador» y en segundo al de «padre». Así, por ejemplo, el *Timeo* 28C-D, donde la noción de Dios como «creador y padre» aparece con la forma ποιητής και πατήρ. Lo mismo puede decirse de pasajes como *Plt.* 273B2 y *Ti.* 41A7 que prefieren la fórmula «demiurgo y padre» (δημιουργός και πατήρ)<sup>66</sup>.

La *Quaestio platonica* 2 se dedica de lleno a la noción de dios como «padre y artífice». Antes de empezar conviene señalar que en ningún momento de su exposición Plutarco se plantea la posibilidad de que la expresión platónica pudiera referirse a diferentes entidades. Para él los términos «padre» y «artífice» describen aspectos diversos de la misma entidad divina. De las cuatro posibles interpretaciones barajadas en la segunda *Cuestión platónica*, las primeras dos se tratan de forma somera, como primer acercamiento a la cuestión. La primera de ellas, también evaluada y descartada por Proclo<sup>67</sup>, se plantea si Platón llama a dios «padre y artífice», por ser padre de los dioses y de los hombres y creador de las cosas inanimadas. La segunda considera la posibilidad de un uso metafórico del término «padre» para la primera causa del universo. Son las hipótesis tercera y cuarta las que reciben mayor atención. La tercera, quizá procedente según F. Ferrari de platónicos estoizantes<sup>68</sup>, integra claros elementos estoicos en la exégesis del *Timeo*<sup>69</sup>:

ἢ διαφέρει πατήρ τε ποιητοῦ και γεννήσεως ποιησις; ὡς γάρ τὸ γεννημένον και πεποιήται, οὐ μὴν ἀνάπαλιν, οὕτως ὁ γεννήσας και πεποίηκεν· ἐμψύχου γὰρ ποιησις ἢ γέννησις ἐστι. και ποιητοῦ μὲν, οἷος οἰκοδόμος ἢ ὑφάντης

65. Traducción castellana de F. Martín García, *Plutarco. Obras morales y de costumbres (Moralia)*. IV, *Charlas de sobremesa*, Madrid 1987, 343.

66. La expresión de *Ti.* 28C3-5, «creador y padre» (ποιητής και πατήρ) aparece en los mismos términos en Celso, *apud* Orígenes, *Cels.* 7.42.4-5; en Apuleyo, *Plat.* 1.5.191 [p. 92,14-15] y en el texto Hermético transmitido por Estobeo 2.9.4; véase, al respecto, A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismegiste* IV, Paris 1954. Para la recepción de la frase platónica, véase J. Whitaker y P. Louis, *Alcinoos. Enseignement des doctrines de Platon*, Paris 1990, 104; H. Dörrie, M. Baltes y C. Pietch, *Die philosophische Lehre des Platonismus*, 7.1 (Theologia Platonica), Stuttgart-Bad Cannstadt 2008, 572-580.

67. Proclo, *In Ti.* 1, 319.15-21.

68. F. Ferrari, «Dio padre ed artífice», 402.

69. Plu., *Qu. Plat.* 2,1001AB. Texto según Cherniss, *Plutarch's Moralia*, XIII.1.

ἢ λύρας δημιουργὸς ἢ ἀνδριάντος, ἀπήλλακται γενόμενον τὸ ἔργον· ἡ δ' ἀπὸ τοῦ γεννήσαντος ἀρχὴ καὶ δύναμις ἐγκέκραται τῷ τεκνωθέντι καὶ συνέχει τὴν φύσιν, ἀπόσπασμα καὶ μόριον οὖσαν τοῦ τεκνώσαντος. ἐπεὶ τοίνυν οὐ πεπλασμένοις ὁ κόσμος οὐδὲ συνηρισμένοις ποιήμασιν ἔοικεν, ἀλλ' ἔνεστιν αὐτῶ μοῖρα πολλὴ ζωότητος καὶ θειότητος, ἦν ὁ θεὸς ἐγκατέσπειρεν ἀφ' ἑαυτοῦ τῇ ὕλῃ καὶ κατέμιξεν, θεὸς ἐγκατέσπειρεν ἀφ' ἑαυτοῦ τῇ ὕλῃ καὶ κατέμιξεν, εἰκότως ἅμα πατήρ τε τοῦ κόσμου, ζῶου γεγονότος, καὶ ποιητὴς ἐπονομάζεται.

¿O acaso es la diferencia entre padre y artífice la que media entre generación y creación? Pues lo que ha nacido también ha sido creado, pero, al contrario, quien ha generado no necesariamente ha producido, pues la generación es el nacimiento de algo animado. Así, cuando alguien fabrica algo, ya se trate de un constructor, un tejedor, quien fabrica una lira o una estatua, el resultado de su trabajo es algo separado de él, mientras que el principio o fuerza que emana de un padre está mezclado en aquello que genera y continúa su naturaleza, pues es un fragmento del padre. Por tanto, puesto que el universo no es algo fabricado o construido, sino que incluye una parte importante de vitalidad y divinidad, que dios inseminó en la materia mezclándolo con ella, y ha nacido como un ser vivo, es razonable que se lo considere su padre y artífice<sup>70</sup>.

Diversos comentaristas señalan el influjo estoico que puede percibirse en este pasaje, aunque quizá no debemos exagerar dicha influencia. En efecto, tanto la concepción del cosmos como ser viviente como su divinización también aparecen en el platonismo. En lo que respecta a un supuesto carácter inmanentístico del contexto, éste no me parece del todo claro<sup>71</sup>. Sea como fuere, la verdad es que la tercera hipótesis implica una presencia directa e inmediata de la divinidad en el cosmos creado, en tanto que fragmento del padre, porque existe continuidad entre dios creador y el mundo, y porque su vitalidad procede del padre. Quienes ven aquí el trasfondo de la estoa, consideran que puede haber un eco de la noción estoica de los *logoi spermatikoi*, aunque ya vimos el ejemplo de *De mundo*, cuya dependencia de la estoa se ha puesto en entredicho recientemente<sup>72</sup>. También la atenuación del aspecto artesanal de la creación del mundo —esta hipótesis sólo explica la función de dios como «padre»<sup>73</sup>— podría deberse al mismo origen.

Es la cuarta hipótesis, que parece representar la opinión de Plutarco, la que intenta despejar los dos aspectos de la frase platónica: si el aspecto de «creador y artífice» se manifiesta en la actividad ordenadora de dios, que impone orden a la materia caótica e informe, el de padre procede de

70. Mi traducción.

71. También en Aristóteles (*De anima* y *De generatione animalium*) encontramos la idea de que la sustancia divina, el *aither*, tiene en el *pneuma* su correlato infra lunar. Asimismo, GA 736B 29 también dice del intelecto que «viene de afuera», sin que por ello se atribuya al filósofo un carácter inmanentista.

72. Véase, al respecto, Reale, Bos, *Il trattato sul Cosmo per Alessandro*, 215 n. 251.

73. SVF II 323A.

su relación biológica con el alma del mundo, que participa del intelecto (νοῦς), racionalidad (λογισμός) y armonía de éste y es, por tanto, una parte de dios<sup>74</sup>.

ὄτι, δεῦν ὄντων ἐξ ὧν ὁ κόσμος συνέστηκε, σώματος καὶ ψυχῆς, τὸ μὲν οὐκ ἐγέννησε θεὸς ἀλλὰ, τῆς ὕλης παρασχομένης, ἐμόρφωσε καὶ συνήρμοσε, πέρασιν οικείους καὶ σχήμασι δῆσας καὶ ὀρίσας τὸ ἄπειρον· ἡ δὲ ψυχὴ, νοῦ μετασχοῦσα καὶ λογισμοῦ καὶ ἁρμονίας, οὐκ ἔργον ἐστὶ τοῦ θεοῦ μόνον ἀλλὰ καὶ μέρος, οὐδ' ὑπ' αὐτοῦ ἀλλ' ἅπ' αὐτοῦ καὶ ἐξ αὐτοῦ γέγονεν.

Siendo dos los constituyentes del cosmos, alma y cuerpo, el primero no fue creado por dios, pero a la materia que se le ofrecía, éste le dio forma y ensambló, atando y poniendo límite a lo ilimitado de su naturaleza, por medio de medidas apropiadas y de formas. El alma, sin embargo, al participar del intelecto, razón y armonía, no es simplemente un producto, sino parte de dios, pues no ha sido fabricada por él, sino generada por y a partir de él<sup>75</sup>.

Si en la hipótesis previa la presencia del padre en el mundo parecía presentar a dios como inmanente, la cuarta hipótesis atenúa este aspecto de la divinidad, pues dios actúa en la materia transmitiéndole su inteligibilidad no directamente, sino a través del alma. Es a través de su «hija» como el padre puede transmitir orden a la materia<sup>76</sup>. Es evidente que encontramos aquí un claro desdoblamiento divino entre el primer principio y el instrumento por medio del cual da forma a la materia, que permite salvaguardar al dios padre de todo contacto con la misma. A pesar de que la autoría del desdoblamiento divino suele atribuirse a Numenio, quien interpreta la descripción de Dios en el *Timeo* como «creador y padre» como una referencia a dos dioses<sup>77</sup>, un dios supremo y otro subalterno que da forma a la materia<sup>78</sup>, la verdad es que la noción parece manifestarse ya en el alma del mundo de Plutarco. Jan Opsomer opina, por ello, que estamos frente a la versión plutarquea del demiurgo o dios creador frecuente en el medioplatonismo<sup>79</sup>. Tanto el verbo ἐδημιούργει, en la *Cuestión platónica IV*<sup>80</sup>, como el διακεκόσμηκεν al final de *Sobre la generación del alma en el Timeo*<sup>81</sup> mostrarían, en su opinión, que Plutarco atribuye al alma racionalizada por el «padre y artífice» la función demiúrgica<sup>82</sup>.

74. Plu., *Qu. Plat.* 2,1001BC; véase también *De an. procr.* 1014AB. Al respecto, Whittaker, «Plutarch, Platonism, Christianity», 52.

75. Mi traducción.

76. Plu., *De an. procr.* 1013E; *Qu. Plat.* 4,1003A.

77. J. Whittaker, «Plutarch, Platonism and Christianity», 53.

78. Numenio, fr. 21 Des Places. Véase también Proclo, *In Ti.* 1.303.27-304.3 y su crítica de la visión de Numenio en *In Ti.* 1.304.13-16, quien considera que Platón se refiere a una sola persona divina.

79. J. Opsomer, «Demiurges», 91-92 en referencia a Plu., *Qu. Plat.* 4,1003AB.

80. Plu., *Qu. Plat.* 4,1003AB.

81. Plu., *De an. procr.* 1030C.

82. Véase Dillon, «The Role of the Demiurge in the *Platonic Theology*», 341-342.

Que la tendencia al desdoblamiento divino se encuentra ya en Plutarco parece, por lo demás, evidente en el *Sobre la E en Delfos*, donde Amonio distingue entre la eternidad, inmutabilidad y unidad del primer principio y la variabilidad de «otra divinidad o demon que se ocupa de la naturaleza en disolución y generación»<sup>83</sup>. Diversos estudiosos señalan el papel que puede haber desempeñado la progresiva transcendentización de la divinidad, a que me refería antes, en este desarrollo. Así, John Whittaker apunta al proceso de purificación de la divinidad como coadyuvante en el desarrollo de un dios subalterno que, a diferencia del gnosticismo, no representa una fuerza negativa en sí misma<sup>84</sup>. En el mismo sentido, John Dillon ve el mismo trasfondo tanto en la aparición de un *logos* estoizante en Filón de Alejandría, con un papel más activo en la creación y administración del universo, como en la de un demiurgo o dios creador, que Plutarco y Numenio abordan desde una perspectiva positiva y el gnosticismo, desde otra negativa<sup>85</sup>. El dualismo teológico de Jámblico (*In Soph.* fr. 1 Dillon), obedecería al mismo desarrollo<sup>86</sup>. No debemos pasar por alto, sin embargo, que dicho desdoblamiento aparece ya en el propio *Timeo* platónico, donde el dios padre delega la creación de las partes irracionales del alma en los dioses jóvenes<sup>87</sup>. Asimismo, la escisión, llevada a cabo por Jenócrates, entre un Zeus superior (*Zeus upatos*) que gobierna la esfera de lo inmutable y uno inferior (*Zeus neatos*) que preside sobre el mundo sublunar, el Hades en su terminología, parece obedecer al mismo prejuicio implícito ya en el *Timeo*. Tanto la relación del mundo sublunar con el Hades o Pluto en el *Sobre la E en Delfos*, como la mención explícita por parte de Plutarco, en *Cuestiones platónicas* (1007F), de la dualidad divina postulada por Jenócrates parece indicar más bien que el trasfondo de la noción del dualismo teológico se encontraba ya *in nuce* en la academia antigua, aun cuando otros desarrollos conceptuales típicos del Helenismo puedan haber ayudado a extender la noción más allá de un contexto platónico. Otra cuestión es cómo debemos compaginar en Plutarco la actividad de esta divinidad subalterna con la del alma del mundo en tanto que instrumento del creador y padre. Independientemente de que se trate de soluciones alternativas o complementarias al mismo problema<sup>88</sup> la cuestión es que ambas respuestas liberan al padre de un contacto con la materia y, por ende, con el mal.

83. Véase Dillon, «Plutarch and God», 224-226.

84. Whittaker, «Plutarch, Platonism and Christianity», 53.

85. Para E. Norden, *Agnostos Theos*, Darmstadt 1912, 182ss. el origen de esta noción habría que buscarlo en Egipto, donde Amonio, el maestro de Plutarco, lo habría adoptado de ambientes quasi-gnósticos.

86. Dillon, «Plutarch and God», 228.

87. Pl., *Ti.* 41A7ss.

88. Opsomer, «Demiurges», 92 n. 218.

### 3. Observaciones finales

Me gustaría cerrar mi exposición con ciertas observaciones, igual de sistemáticas y, quizá, también algo esquemáticas, que nos permitan, al mismo tiempo, contextualizar las afirmaciones de Plutarco y apreciar el significado de las mismas en su entorno filosófico y religioso:

- *Teológicas*: Desde un punto de vista teológico, al igual que hemos visto en el contexto religioso y filosófico de la época, Plutarco libera a la divinidad de todo contacto con la materia inferior a él, no ya sólo la materia caótica, sino también la materia ordenada y racional resultante de la actividad ordenadora del alma del mundo. Asimismo, al igual que otros autores de la época, frente al riesgo de abandonar al hombre a su sino en un universo caprichoso y dejado de la mano de dios, postula un instrumento divino por medio del cual dios, a pesar de trascender al cosmos, asegure su presencia en el mismo. El alma del mundo, al compartir con el padre su inteligibilidad, puede transmitirla al cuerpo del mundo y asegurar así la presencia de la inteligibilidad divina, incluso, en la materia.

- *Cosmogónicas*: a pesar de la coexistencia, en un estado precósmico, de los tres principios (intelecto, alma, y materia), la creación del cosmos en el tiempo esbozada por Platón en el *Timeo* debe entenderse, según Plutarco, de forma literal: es la ordenación divina del caos preexistente la que ha generado el mundo tal como lo conocemos y la que asegura la existencia en la misma de la inteligibilidad del padre y creador.

- *Cosmológicas*: De forma coherente con estos tres principios, antes y después de la creación, Plutarco tiene una visión tripartita del cosmos que distingue tres regiones, a saber, la esfera divina-transcendente, la zona astral y la zona sublunar. Incluso el tratado *De genio Socratis*, que parece distinguir cuatro zonas, defiende, en realidad, tres, a saber, la región de la Vida, o del ser en sentido pleno, la del Movimiento, o sea la zona astral, y la zona de la generación y la corrupción en la esfera sublunar (*De genio* 591B)<sup>89</sup>.

- *Antropológicas*: Dados los tres elementos existentes en el cosmos y la tendencia del autor de Queronea a concebir al hombre como un reflejo de la constitución del mismo, también el hombre está formado por tres elementos, a saber intelecto, alma y cuerpo. Es la tripartición cosmológica la que explica la enfática distinción de Sila, en el tratado *De facie in orbe lunae*, de los tres elementos constitutivos del hombre. Intelecto, alma y cuerpo, que se incluyen, por primera vez de forma explícita, en un marco jerárquico claro. Extrapolando lo que Plutarco dice de la relación

89. Ferrari, *Dio, idee e materia*, 140-141; véase también L. Roig Lanzillotta, «Plutarch of Chaeronea and the Gnostic Worldview: Middle Platonism and the Nag Hammadi Library», en J. M. Candau Morón, F. J. González Ponce y A. L. Chávez Reino (eds.), *Plutarco como Transmisor. Actas del Simposio internacional de la sociedad española de Plutarquistas. Sevilla, 12-14 de noviembre de 2009*, Sevilla 2011, 401-417, esp. 408-409 y las notas 46-48.

de dios como padre y artífice del alma del mundo y la materia al marco antropológico, puede afirmarse no sólo que el hombre posee un elemento divino, sino que, al igual que el alma del mundo, él mismo puede considerarse hijo y parte de dios<sup>90</sup>.

- *Escatológicas*: es esta concepción de hombre y universo como micro y macrocosmos por parte de Plutarco la que permite comprender su mito escatológico de la primera y segunda muerte: mientras el cuerpo vuelve a los elementos y permanece en el mundo sublunar, el alma retorna a la zona astral, donde se disuelve; el intelecto, indestructible y divino, retorna a su origen en la esfera divina.

- *Epistemológicas*: a pesar de que el tratado *Sobre la E en Delfos* parece otorgar un claro lugar a la teología negativa, tan en boga en la época y apropiada, sobre todo, para aquellos sistemas en que dios se situaba más allá del intelecto, la concepción de dios en Plutarco no parece dejar mucho lugar a la misma. En efecto, su identificación de dios con el intelecto que, a su vez, es también inteligible, parece implicar la posibilidad del hombre de alcanzar un conocimiento del mismo. La concepción del camino preparatorio hacia la *epopteia* o «contemplación» final parece, por tanto, basarse predominantemente en la *via eminentiae* y la *via imitationis*, a partir del *Banquete* y el *Teéteto* platónicos, respectivamente.

Vista la importancia tanto de su testimonio para la reconstrucción del pensamiento religioso y filosófico de la época, como de sus opciones para la reconstrucción del trasfondo conceptual del medio y neoplatonismo, creo que con tranquilidad podemos desestimar la opinión de Proclo que consideraba a Plutarco un mero historiador o literato. Su desprecio de la labor filosófica del autor de Queronea bien puede deberse a cuestiones de índole interpretativa, a su rechazo del sesgo que imprimió con su exégesis a los textos platónicos y, por supuesto, a la perspectiva que le otorgaban los más de 300 años de historia transcurridos desde la muerte de Plutarco.

90. Véase Hilario de Poitiers, *in psalm.* 64.4 (ed. A. Zingerle, CSEL XXII, Vindobonae 1891, 235, 21s.): *mundi opificem atque animae nostrae parentem*. Al respecto, cf. Whittaker, «Plutarch, Platonism and Christianity», 52.