

La dimensión religioso-moral de la voz ἀναμάρτητος en Plutarco

Vicente M. Ramón Palerm

Universidad de Zaragoza – IPH

vmramon@unizar.es

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-5566-5753>

Silvia Vergara Recreo

Universidad de Zaragoza – IPH

svergara@unizar.es

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-6307-0354>

The Religious and Moral Dimension of the Term ἀναμάρτητος in Plutarch

El término ἀναμάρτητος, cuya dimensión semántica no ha recibido estudios monográficos en la tradición filológica, merece una consideración detenida, particularmente atractiva en el corpus plutarqueo. Tras una concisa valoración del adjetivo en la historia de la literatura griega, con el presente artículo subrayamos la relevancia religioso-moral —en términos cuantitativos y cualitativos— que la voz ἀναμάρτητος adquiere en la producción del Querонense, quien readapta el significado del vocablo y explora la acepción mencionada del mismo de una manera doctrinal, estilística y retóricamente innovadora: los seis pasajes pertinentes que aquí comentamos abocan a conclusiones de relevancia sobre los objetivos didáctico-morales, religiosos y teológicos de Plutarco.

Palabras clave: léxico; Plutarco; religiosidad; retórica.

The term ἀναμάρτητος, which has not yet been examined in a case study from a semantic point of view, deserves thorough consideration, particularly attractive in Plutarch's corpus. After concisely assessing the adjective in the history of Greek literature, in this article we will underline the religious and moral relevance —both in quantitative and qualitative terms— that the word ἀναμάρτητος takes on in the work of Plutarch, who readjusts the meaning of the term and explores its religious and moral acceptation in a doctrinal, stylistic and rhetorically innovative way. The six pertinent extracts that we comment in this article lead to conclusions of relevance on Plutarch's didactic, moral, religious and theological objectives.

Keywords: lexicon; Plutarch; religiosity; rhetoric.

Cómo citar este artículo / Citation: Ramón Palerm, Vicente M. y Vergara Recreo, Silvia (2024) «La dimensión religioso-moral de la voz ἀναμάρτητος en Plutarco», *Emerita* 92 (2), 1334. <https://doi.org/10.3989/emerita.2024.1334>

Recibido: 19/06/2024; *Aceptado:* 15/10/2024; *Publicado:* 24/04/2025

En el seno de la comunidad científica, es destacable la inexistencia de estudios diacrónicos o sincrónicos, específicos, sobre el término en cuestión. Esta contingencia justifica, de entrada, algunas notas preliminares que expliquen el significado coyunturalmente religioso-moral de la voz ἀναμάρτητος en la producción de Plutarco¹. Así, partiremos de ciertos testimonios relevantes —a los que nos atendremos muy sucintamente— para, acto seguido, aquilar la aparición del término en la obra del Queronense, cuya aportación singular a la historia del vocablo implicado resulta notablemente innovadora².

1. La voz en la literatura griega

Como se desprende de las líneas iniciales, no pretendemos ofrecer aquí un análisis exhaustivo del vocablo correspondiente en la literatura griega sino mostrar un panorama conciso de la realidad textual y centrarnos en algunas observaciones de importancia para la recepción posterior del término, con un sentido religioso y moralmente marcado, en determinados pasajes del corpus plutarqueo. Así las cosas y sin que la literatura griega arcaica brinde testimonios sobre el particular, hallamos registrado el nombre ἀναμάρτητος, de manera incipiente, en la literatura de época clásica. Al respecto, queremos significar que las manifestaciones del término adoptan, desde los compases iniciales, una doble vía semántica. Efectivamente, en su acepción etimológica más neutra, el adjetivo pertinente refiere la no comisión de un error o desliz (*ἀν-**ἀμάρτ-); y en su acepción marcadamente especializada, la voz ἀναμάρτητος puede comportar un sentido jurídico y/o religioso-moral de notable consideración³. Los testimonios primeros, reveladores de cuanto indicamos, aparecen en Gorgias, Antifonte y Heródoto⁴. Veamos algunos pasajes representativos:

Gorgias, en su *Defensa de Palamedes*⁵, articula un discurso epidíctico-judicial donde el personaje, acusado por Odiseo de alta traición a Grecia (Palamedes habría abrazado la causa troyana en connivencia con Príamo), defiende su honor y, llegado el momento, sostiene que su vida toda es intachable, exenta de la menor culpabilidad (B 11a 29): διὰ παντὸς ἀπ’ ἀρχῆς εἰς τέλος ἀναμάρτητος ὁ παροχόμενος βίος ἔστι μοι, καθαρὸς πάστης αἰτίας. Es incontrovertible que, en este caso, el término ἀναμάρτητος adquiere un valor jurídico-moral en la intención de Palamedes por salvaguardar su lealtad a Grecia.

Por su parte, Antifonte de Ramnunte somete la voz ἀναμάρτητος a una elevada sofisticación léxica, jurídica y religiosa: ello sucede concretamente en la Tetralogía Segunda. Efectivamente, ha sido inteligentemente destacado que, en el cálamo del orador, el lexema *ἀμάρτ- parte de un significado como mero yerro para desplegar

¹ La estrecha imbricación de lo moral y lo religioso queda notablemente evidenciada en las definiciones que ya los antiguos proporcionaban sobre conceptos como εὐσέβεια (Pl., *Lg.* 717a4-c6) o su contrario ἀσέβεια (Arist., *VV* 1251a30-33). Cf. Calderón Dorda (2013, pp. 295-296).

² Se omite en este estudio el análisis de la forma adverbial ἀναμαρτήτως, escasamente reflejada en la literatura griega y por completo ausente en el corpus plutarqueo.

³ Para las acepciones convencionales del término puede consultarse la información pertinente que consta, verbigracia, en *DGE*, s. u. ἀναμάρτητος.

⁴ Asimismo, deben mencionarse los testimonios del corpus hipocrático que, aunque comúnmente datados en época clásica, poseen una cronología incierta. Aquí el significado del término define una correcta praxis médica (Hp., *de Arte* 9, 11, 14; *Int.* 28; *Praec.* 2, 7; *Fract.* 16).

⁵ La autenticidad del discurso ha sido tradicionalmente debatida: véase Melero (1996, p. 200, n. 127).

una retícula de connotaciones jurídico-religiosas⁶. Sucede que, en una competición deportiva, cierto muchacho arroja una jabalina la cual impacta fatídicamente en otro joven, quien muere a consecuencia del lanzamiento. Así las cosas, los litigantes —acusación y defensa— coincidirán en que, si hubo error imputable al infortunio, la responsabilidad es procesal; si hubo error por intervención divina, las consecuencias de índole (ir)religiosa se añaden a la procesal⁷. El caso es que esta disemía revierte en el nombre ἀναμάρτητος, el cual invocan ambos intervenientes con especial sutileza dialéctica por parte de la defensa. Por cierto que, curiosamente, el término ἀναμάρτητος solo aparece en esta Tetralogía (con seis comparecencias de enjundia⁸), sin que haya vestigios del mismo en el resto del corpus antifonteo.

Por cuanto atañe a la *Historia* de Heródoto, el adjetivo implicado presenta tres apariciones sin que el subrayado religioso quede fehacientemente acentuado en dos de ellas (I 117.3; I 155.3), mientras que en un tercer pasaje resulta factible la connotación de índole moral (V 39.2)⁹.

Pues bien, ya establecidas las pertinentes acepciones de ἀναμάρτητος en el siglo V a. C., los autores cuya ὀκμή se sitúa en el siglo IV a. C., en el período helenístico y en época imperial irán acomodando y perfilando el significado del término con arreglo a sus respectivos intereses. Ciñéndonos en todo momento a aquellas evidencias presentes en las fuentes no fragmentarias, ofrecemos la siguiente síntesis de compendio:

1. La forma adjetival halla una fecunda operatividad en la prosa literaria del s. IV a. C., especialmente en géneros como la historiografía, la oratoria y la preceptiva filosófica¹⁰. Aunque ciertamente la acepción menos marcada de ἀναμάρτητος tiene un peso dominante¹¹, los casos en que su semántica original se especializa desarrollando matices religiosos y morales merecen ser señalados:

1.1. En el corpus jenofonteo, el ejemplo más significativo pertenece a la *Ciropedia* (X., Cyr. VIII 7.22). En este ensayo didáctico de temática histórica, ἀναμάρτητος se emplea para subrayar la naturaleza divina, al mismo tiempo que la terminología irre-

⁶ Decleva Caizzi (1969, pp. 67-70); Gagarin (2002, pp. 56-58).

⁷ Antípho III 3.8.

⁸ Antípho III 2.10; III 2.11; III 3.9 (en tres ocasiones); III 4.8. Para no extendernos sobre el carácter jurídico y religioso —con especial acento en esta segunda vertiente— del adjetivo en la Tetralogía Segunda, sirva como ejemplo ilustrativo la intervención en III 2.10 de la parte defensora, el padre del imputado: «mi hijo sufrirá penas sacrílegas (ἀνόσια) si arrostra delitos (άμαρτίας) inapropiados; y yo, que para nada soy más culpable sino igual de inocente que él (όμοιώς δὲ τούτῳ ἀναμάρτητος ὅν), afrontaré desgracias mucho mayores». Como perspicazmente indica Decleva Caizzi (1969, p. 221), en el pasaje «si vuole insistere bensi sul fatto che non v'è stata ingiustizia, ma soprattutto che non vi è stata empietà».

⁹ Hdt. I 117.3: Harpago revela ante Astiages que no quiso convertirse en asesino del pequeño Ciro pero que, al mismo tiempo, su pretensión residía en πρὸς σὲ γινόμενος ἀναμάρτητος «no llegar a faltarte» (es decir, no desobedecer la orden que le había impuesto el soberano); Hdt. I 155.3: Creso suplica a Ciro que no asole la ciudad de Sardes, πόλιν … ἀναμάρτητον ἐօῦσαν «una ciudad que es carente de errores» (esto es, errores que justifiquen su destrucción); Hdt. V 39.2: en Esparta, los éforos aconsejan al rey Anaxándridas que repudie a su esposa, puesto que ella no le daba descendencia. Por su parte, Anaxándridas rechaza la sugerencia con la indicación de que su esposa era «irreprochable» para él, ἐօῦσαν ἀναμάρτητον ἐώντω.

¹⁰ Es reseñable la gran ausencia de ἀναμάρτητος en los géneros poéticos, especialmente en el drama ático del s. V a. C. La única comparecencia perteneciente a las fuentes en verso de época clásica se encuentra en Menandro y el vocablo posee tintes morales (Men., *Epit.* 908).

¹¹ Vg. Arist., *Pol.* 1319a2; D. 23.125; Pl., R. 339c1, 340c9, 447e6; Pl., *Tht.* 146a4, 200e4; X., *Ages.* VI 7, X 4.

ligiosa insinúa el temor reverencial que se esperaba de los individuos piadosos. Una segunda aparición del término en las *Helénicas* (*HG* VI 3.10) también es susceptible de presentar tales connotaciones: los distintos cognados de ἀμάρτια que aparecen en el texto aluden a errores tácticos cometidos por atenienses y lacedemonios. No obstante, la referencia a la toma de la Cadmea —acto condenado por Jenofonte como un ataque a la esfera humana y divina (*HG* V 4.1)— hace posible pensar en una falta con implicaciones morales y religiosas.

1.2. Por cuanto se refiere a la oratoria, Esquines introduce el vocablo en un *exemplum* moral referido a los castigos sufridos por aquellas mujeres sorprendidas al cometer adulterio (*Aeschin.* I 183). Isócrates, a su vez, atestigua el significado religioso de ἀναμάρτητος en su discurso *Panatenaico* (*Isoc.* VI 64): el adjetivo, cuyo significado aparece modificado por una lítote, se aplica a los dioses y queda enmarcado en una *captatio benevolentiae* por la cual el orador intenta reafirmar su modestia¹².

1.3. Es cierto que Platón y Aristóteles suelen emplear ἀναμάρτητος en su sentido más amplio. Sin embargo, en los tratados éticos de Aristóteles el término podría alcanzar una dimensión moral al verse condicionado por las características macroestructurales de tales obras (*Arist.*, *EN* 1155a13; *EE* 1227b13).

2. Como es habitual en este tipo de léxico¹³, la productividad de ἀναμάρτητος experimenta un receso considerable en época helenística. Únicamente mitigan este hiato léxico dos testimonios: el primero de ellos lo transmite Polibio (*Plb.* XII 25c.5) en una sección dedicada a la crítica literaria, la cual culmina con una máxima cuyo contenido podría esbozar la lectura moral del adjetivo ἀναμάρτητος y sus cognados. El segundo queda recogido en la *Carta de Aristeas* (252). Las connotaciones religiosas de este último ejemplo responden a la temática de la obra —la labor de traducción de la Biblia al griego, la *Septuaginta*, realizada en Alejandría— y así el significado de ἀναμάρτητος se plantea como resultado de una actitud cabal, respaldada y garantizada por el favor divino.

3. Finalmente, en época imperial —más concretamente en autores anteriores o coetáneos de Plutarco—, asistimos al reverdecimiento de ἀναμάρτητος, cuya semántica mantiene ese doble uso que tan bien ilustrado quedaba en las fuentes de época clásica. No obstante, resulta llamativo el auge de su especialización religioso-moral en este período¹⁴. Además de los pasajes plutarqueos, los cuales referiremos a continuación, destaca su utilización en los tratados de crítica literaria compuestos por Dionisio de Halicarnaso (*D.H.*, *Th.* III 1) y Longino (*Longin.* 36.1), quienes insertan el término en *exempla* que subrayan la infalibilidad como rasgo exclusivo de los dioses. Del mismo modo, la acepción religiosa del vocablo se registra en la literatura greco-judía del momento, representada por Filón de Alejandría (*Ph.* III p. 166) y Josefo (*I.*, *BI* VII 329.3).

¹² El enunciado donde se inserta ἀναμάρτητος se reproduce de forma idéntica en una de las cartas que componen la colección epistolar de Isócrates (*Isoc.*, *Ep.* II 16).

¹³ Cf. Ramón Palerm (2016, p. 164); Ramón Palerm (2019, pp. 232-234); Ramón Palerm y Vergara Recreo (2020, p. 320).

¹⁴ Para la escasa representación de la acepción no marcada, cf. D. Chr. XLIX 9; D.H. IV 60.2.

2. El término ἀναμάρτητος en Plutarco

En términos absolutos, Plutarco es el autor que, hasta su época, emplea la voz ἀναμάρτητος con mayor fruición. Una revisión de sinopsis patentiza ciertas observaciones notables. Sucede que el adjetivo aparece una sola ocasión en *Vitae* y once veces en *Moralia*¹⁵. El inventario del Queronense proporciona respectivamente, para el término, acepciones semánticamente no marcadas ('carente de error') y religioso-morales ('moralmente irreprochable'). Es destacable el uso prácticamente exclusivo de la voz en *Moralia* y, con especial relevancia, en tratados de índole ético-didáctica y religioso-teológica. Pues bien, con arreglo a los intereses del presente estudio, vamos a centrarnos ahora en el comentario de los seis pasajes —todos ellos pertenecientes a *Moralia*— donde, a nuestro parecer, el adjetivo se presenta fehacientemente marcado por su divisa religioso-moral.

Plu., *De audiendis poetis* 25D. En este ensayo didáctico-moral, Plutarco revaloriza el papel de la poesía, así como propugna su reconciliación con la filosofía y su utilidad para la formación de los jóvenes. Por cuanto se refiere al razonamiento filosófico que permea la totalidad del opúsculo, el autor abraza un platonismo amalgamado con ideas aristotélicas y estoicas — fusión ya adelantada por ciertos pensadores de la escuela alejandrina¹⁶—. De este modo, la doctrina del Queronense se distancia del Platón más crítico y otorga a la poesía una función propedéutica: el entretenimiento y el placer inherentes a ella logran una mayor predisposición de la audiencia que, mediante una correcta exégesis de los contenidos, obtiene enseñanzas morales beneficiosas para la formación político-filosófica de la élite grecorromana¹⁷. Con esta intención Plutarco enuncia e interrelaciona dos fundamentos interpretativos esenciales: la presencia del elemento ficticio y la poesía como mímisis de la realidad. Mientras ahonda en estas cuestiones, el autor dedica una sección al *ethos* de los personajes poéticos, tal y como se arguye en el pasaje sujeto a comentario:

Τὸ γὰρ ἐμπαθὲς καὶ παράλογον καὶ ἀπροσδόκητον, ὃ πλείστη μὲν ἔκπληξις ἔπειται πλείστη δὲ χάρις, αἱ μεταβολαὶ παρέχουσι τοῖς μύθοις· τὸ δ' ἀπλοῦν ἀπαθὲς καὶ ἄμυθον. ὅθεν οὔτε νικῶντας ἀεὶ πάντα ποιοῦσι τοὺς αὐτοὺς οὐτ' εὐημεροῦντας οὔτε κατορθοῦντας. ἀλλ' οὐδὲ τοῖς θεοῖς, ὅταν εἰς ἀνθρωπίνας ἐμπέσωσι πράξεις, ἀπαθέσι χρῶνται καὶ ἀναμαρτήτοις, ἵνα μηδαμοῦ τὸ τε ταράττον καὶ τὸ ἐκπλῆττον ἀργῇ τῆς ποιήσεως ἀκινδύνων καὶ ἀναγωνίστων γινομένων¹⁸.

Efectivamente, los reveses proporcionan a los mitos el elemento emotivo, sorpresivo e inesperado, gracias al cual se desencadena una profunda conturbación a la par que un enorme placer. Al contrario, lo sencillo carece de emoción y de contenido mítico. Por este motivo, no los describen venciendo siempre en todos los casos, ni siendo dichos

¹⁵ Esta es la nómina de los pasajes correspondientes: *Comp. Per.-Fab.* 3.4; *Mor.* 25D; *Mor.* 72B; *Mor.* 87E; *Mor.* 404C; *Mor.* 418F-419A; *Mor.* 444F-445A; *Mor.* 459B; *Mor.* 782B; *Mor.* 996E-F; *Mor.* 1056F; *Mor.* 1120F.

¹⁶ Dillon (2014, p. 61).

¹⁷ Plu., *Mor.* 14D-15A. Cf. Bowie (2014, p. 178).

¹⁸ Edición de Paton et al. (1993). Todas las traducciones en el presente trabajo son propias.

sos ni teniendo éxito. De hecho a los dioses, cuando se entrometen en ciertas acciones humanas, tampoco los presentan inmutables y sin tacha moral con la intención de que el elemento desestabilizador y conturbador de la poesía no quede inactivo por permanecer lejos de peligros y de conflictos.

Plutarco subraya la relevancia que poseía la caracterización de los personajes en las ficciones literarias. Los cambios repentinos de su fortuna, actitud o conducta (*αἱ μεταβολαί*) impresionaban enormemente a la audiencia. Tales contratiempos desencadenaban tensión y emoción, lo cual anticipa el autor mediante una estructura trimembre (*τὸ γὰρ ἐμπαθὲς καὶ παράλογον καὶ ἀπροσδόκητον*) para luego concretarlos en dos conceptos clave: efectivamente, el impacto emocional y el deleite se complementan para enriquecer los relatos míticos y su importancia se patentiza retóricamente gracias a una construcción distributiva y a la repetición anafórica del superlativo *πλεῖστος* (*φίλειστη μὲν ἔκπληξις ἔπειται πλεῖστη δὲ χάρις*). A través de una construcción antitética, Plutarco asegura cómo la ausencia de dichos elementos —lo cual aparece recogido mediante dos adjetivos coordinados, formados con prefijo privativo (*ἀπαθὲς καὶ ἄμυθον*)— desvirtúa el sentido de la poesía y se diluye la tarea de entretenir o cautivar al auditorio¹⁹.

A estos aspectos estéticos y formales se une el concepto de la *μίμησις*, gracias al cual Plutarco conecta la ficción mítica con la realidad. Si se quería que la poesía fuera un instrumento eficaz para la instrucción moral debía escenificar un universo cambiante en el cual interactuaran personajes complejos y de fortuna variable²⁰. Esta mutabilidad aparece concretada a través de tres construcciones participiales donde se solapan figuras como el polisíndeton, la anáfora o el *homeoteleuton* (*οὐτε νικῶντας ... οὐτ’ ἐνημεροῦντας οὐτε κατορθοῦντας*). Al final de su exposición, Plutarco incluye una apostilla aclarativa (*ἀλλ’ οὐδέ*) con el objetivo de garantizar los estándares de coherencia y verosimilitud: las divinidades también deben ser sometidas a estos patrones de volubilidad (*τοῖς θεοῖς, ὅταν εἰς ἀνθρωπίνας ἐμπέσωσι πράξεις, ἀπαθέσι χρῶνται καὶ ἀναμαρτήτοις*). Aquí Plutarco se está distanciando de una larga tradición filosófica que criticaba el tratamiento dispensado a los dioses en ciertos géneros poéticos²¹. Este pensamiento religioso-teológico refulge intensamente en algunas secciones de *La República* de Platón: el filósofo, quien concebía a la divinidad como un ente perfecto e imperturbable²², recomienda supervisar —o incluso prohibir— las descripciones de los dioses que Homero y otros han creado²³. En este punto resulta significativo observar cómo Plutarco fija su propio pensamiento reconfigurando conceptos presentes en el diálogo platónico: Platón censura a aquellos poetas que transmiten «estas faltas sobre los dioses» (Pl., R. 379d1: *ταῦτην τὴν ἀμαρτίαν περὶ τοὺς θεούς*), donde el sustantivo *ἀμαρτία* posee connotaciones

¹⁹ Estas ideas ya habían sido pormenorizadas por Plutarco previamente (16B): «De este modo, en los poemas la ficción mezclada con verosimilitud conturba y entretiene (*ἐκπλήττει καὶ ἀγαπᾶται*) más que una disposición estilística y métrica carente de mitos y de ficción (*τῆς ἀμύθου καὶ ἀπλάστου ... κατασκευῆς*)». Cf. Hunter y Russell (2011, p. 86).

²⁰ Sobre la *μίμησις* poética y la imitación de las acciones y los comportamientos humanos, cf. Arist., Po. 1448a1-5, 1450a15-20.

²¹ Cf. Isoc. XI 38; Xenoph. 21 B 11-12 D-K.

²² Pl., R. 379b1-c4, 381b4, 381c1.

²³ Pl., R. 377b4-838c5.

morales que se expresan más claramente unas líneas después, al aseverar que dichas composiciones «son inmorales, son inconvenientes para nosotros y carecen de armonía recíproca» (Pl., *R.* 380c2-3: ὡς οὔτε ὄσια...οὔτε σύμφορα ἡμῖν οὔτε σύμφωνα αὐτὰ αὐτοῖς). Plutarco, al contrario, rehabilita las nociones de moralidad y de conveniencia, saneando así la labor de la poesía en la *παιδεία* filosófica de los jóvenes²⁴.

Microestructuralmente, los ecos intertextuales con el texto platónico tampoco merecen ser soslayados. Como contraposición a la perfección de la divinidad y las críticas contra esa *άμαρτία* atribuida a algunos poetas, el Queronense postula que los dioses de ficción, siempre que actúen en un plano humano (ὅταν εἰς ἀνθρωπίνας ἐμπέσωσι πράξεις), habrían de presentar un temperamento cambiante, lo cual queda precisado mediante la coordinación οὐδέ ... ἀπαθέσι χρῶνται καὶ ἀναμαρτήτοις. En esta construcción formal, genuinamente plutarquea, la negación del adjetivo ἀπαθής sugiere el sometimiento de la raza divina a diversos impulsos emocionales, mientras que el adjetivo ἀναμάρτητος indica la posibilidad de incurrir en una falta moral. En resumen, para acercar la obra al público y que este pudiera emitir una valoración moral (ἴνα μηδαμοῦ τό τε ταράττον καὶ τὸ ἐκπλῆττον ἀργῇ τῆς ποιήσεως), los personajes divinos debían someterse a las mismas normas compositivas que los humanos, afrontando contingencias similares, lo cual queda sintetizado en un genitivo absoluto donde se vuelven a emplear adjetivos formados con alfa privativa, organizados mediante la figura del *homeoteleuton* (ἀκινδύνων καὶ ἀναγωνίστων γινομένων).

Plu., *Quomodo adulator ab amico internoscatur* 72B. Este tratado plutarqueo se organiza en dos partes diferenciadas, aunque vertebradas alrededor de un mismo eje temático²⁵. El motivo que recorre la primera sección versa sobre las características fundamentales de la amistad y la adulación con la intención de prevenir la compañía de falsos amigos²⁶. La segunda parte se configura como una monografía sobre el correcto empleo de la *παρρησία* —virtud inherente a la amistad verdadera, contraria a la amistad fingida²⁷—. A través de un riquísimo conjunto de ejemplos ilustrativos, el autor detalla cómo la *παρρησία* aseguraba la edificación ética entre colegas y la forma en que se respaldaba su efectividad al aderezar los consejos y las críticas con temperancia, dulzura y empatía²⁸. Por cuanto se refiere al uso de la empatía, el filósofo lo ejemplifica a través de un episodio mitológico protagonizado por Aquiles y su mentor Fénix:

“Οθεν οὐχ ἀπλῶς ὁ Φοίνιξ ἐνέβαλε τὰ περὶ αὐτὸν ἀτυχήματα, δι’ ὄργὴν ἐπεχειρήσαντος ἀνελεῖν τὸν πατέρα καὶ ταχὺ μεταγνόντος,
‘ώς μὴ πατροφόνος μετ’ Ἀχαιοῖσιν καλεοίμην’,

²⁴ Cf. Russell (1981, pp. 85-91).

²⁵ Cf. Engberg-Pedersen (1996, pp. 62-63).

²⁶ Plu., *Mor.* 48D-65E. Para la evolución de este debate en las escuelas filosóficas y retóricas anteriores a Plutarco, cf. Gallo y Pettine (1988, pp. 12-18).

²⁷ Plu., *Mor.* 65E-74E. Konstan (1997, pp. 93-103; 2012) expone magistralmente la transformación del significado de *παρρησία* desde época clásica hasta el período helenístico-imperial.

²⁸ Plu., *Mor.* 66A-B.

<ἀλλ’> ἵνα μὴ δοκῇ νουθετεῖν ἐκεῖνον ὃς αὐτὸς ἀπαθής ὃν ὑπ’ ὄργης καὶ ἀναμάρτητος. ἐνδύεται γὰρ ἡθικῶς τὰ τοιαῦτα, καὶ μᾶλλον εἴκουσι τοῖς ὄμοιοπαθεῖν ἀλλὰ μὴ περιφρονεῖν δοκοῦσιν²⁹.

Por este motivo, Fénix no presentó simplemente sus propios infortunios, el intento de matar a su padre en un arrebato de ira y su rápido cambio de opinión

para que no pudiera ser llamado parricida entre los aqueos,

sino que lo hizo a fin de que no pareciera que lo estaba reprendiendo como si él no se dejara perturbar por la ira y careciera de tacha moral. En efecto, tales críticas calan éticamente y se cede más ante quienes parecen compartir experiencias que no ante quienes parecen despreciarlas.

Plutarco manipula la narración homérica original —la extensa amonestación de Fénix a un obstinado Aquiles, quien se negaba a deponer su cólera y reincorporarse a las filas aqueas durante el asedio de Ilión³⁰— y la ahorma a su discurso ético-filosófico. En este pasaje Fénix aconseja a su protegido con una anécdota centrada en la ira, emoción que aquí opera como nexo vinculante e identificador entre ambos héroes: el intento de parricidio debido a un impulso irracional (*δι’ ὄργὴν ἐπεχειρήσαντος ἀνελεῖν τὸν πατέρα*). La escena homicida culmina con la adición de una cita homérica que, por cierto, únicamente ha sido transmitida en dos obras del corpus plutarqueo (*ώς μὴ πατροφόνος μετ’ Ἀχαιοῖσιν καλεοίμην*)³¹. En este sentido, la aparición del mismo verso en *De audiendis poetis* ofrece un ejemplo más conspicuo con respecto al valor moralizante que le otorga el autor³²: si Aristarco, el erudito alejandrino, había eliminado este episodio alarmado por su contenido, Plutarco acentúa su idoneidad para aprender «qué es la ira y qué clase de actos osan cometer los individuos por un arrebato cuando no emplean la razón ni obedecen a quienes ofrecen consejo» (*Mor.* 26F-27A: οἶον ἔστιν ὄργὴ καὶ ὅσα διὰ θυμὸν ἄνθρωποι τολμῶσιν, μὴ χρώμενοι λογισμῷ μηδὲ πειθόμενοι τοῖς παρηγοροῦσι).

Según las reflexiones del autor, las palabras de Fénix no son fortuitas, sino que responden a una estrategia didáctico-moral. La *correctio*, solapada con el empleo del zeugma y una *uariatio* sintáctica, recalca que la finalidad última del protagonista era suavizar su consejo y revestirlo de empatía (*οὐχ ἀπλῶς ... <ἀλλ’> ἵνα μὴ δοκῇ νουθετεῖν ἐκεῖνον*). La subordinada final plantea la posible percepción de las críticas como un ataque formulado desde la hipocresía, la cual queda evidenciada en el sintagma participial (*ώς αὐτὸς ἀπαθής ὃν ὑπ’ ὄργης καὶ ἀναμάρτητος*). Es particularmente relevante que en este pasaje se halla el único caso donde la fórmula plutarquea *ἀπαθής καὶ ἀναμάρτητος* desarrolla matices moralizantes y se aplica a un personaje humano: por un lado el adjetivo *ἀπαθής*, cuya esfera semántica está acotada por el sintagma preposicional *ὑπ’ ὄργης*, sugiere la templanza racional de aquellos que no se dejan arrastrar por

²⁹ Edición de Paton et al. (1993).

³⁰ Hom., *Il.* IX 434-605. Cf. Hainsworth (2000, pp. 119-120).

³¹ En relación con la transmisión de estos versos y las posibles razones que motivaron su obliteración de la tradición manuscrita, cf. Van der Valk (1949, p. 87; 1964, pp. 483-486), Hunter y Russel (2011, p. 151).

³² Plu., *Mor.* 26F-27A.

las emociones; por otro ἀναμάρτητος alude a la ausencia de cualquier desliz religioso o moral, un significado que realza todavía más la idea del parricidio presentada en las líneas anteriores. El pasaje finaliza con dos aclaraciones: la primera de ellas revela explícitamente el impacto moral propio de las reprobaciones entre amigos (ἐνδύεται γὰρ ἡθικῶς τὰ τοιαῦτα), mientras que la segunda apunta la percepción externa de tales recripciones³³. De nuevo la *correctio* y el zeugma remarcan qué conveniente era adoptar una postura empática en vez de una altiva, lo cual se complementa retóricamente gracias al recurso de la sinonimia y del *homeoteleuton* (μᾶλλον εἴκουσι τοῖς ὁμοιοπαθεῖν ἀλλὰ μὴ περιφρονεῖν δοκοῦσιν).

Plu., *De Pythiae oraculorum* 404C. El pasaje se inserta en uno de los ensayos teológicos más acreditados del Queronense, *Los oráculos de la Pitia*³⁴. Se trata de un opúsculo donde nuestro polígrafo, mediante una conversación de estructura en *diēgēma*, trae a colación a varios personajes, quienes reflexionan, en el santuario délfico, sobre por qué la Pitia, en la época del escritor, ya no emite sus vaticinios en verso³⁵. Con el tratado ya avanzado (concretamente en 408B-C), leemos que, habida cuenta del período de paz que la sociedad atraviesa —una perspicaz concesión elogiosa de Plutarco a la política del imperio romano—, las consultas dirigidas a la Pitia se reducen a cuestiones de orden privado, donde una eventual respuesta en verso resultaría inadecuada y más propia de un sofista ambicioso. Pues bien, en el pasaje aquí recogido tiene la palabra uno de los personajes, Teón (*alter ego* literario de Plutarco), el cual venía insistiendo en que, ya sean en verso o en prosa los oráculos, deben mostrarse opiniones justas y puras sobre el dios, sin aceptar que la autoría directa de las profecías es responsabilidad de él (404A-B). Ello motiva que, llegado el momento, Teón se exprese del modo que sigue.

Ἄλλ’ αὐθίς ἄξιον μέν ἔστι διὰ μακροτέρων εἰπεῖν τι καὶ πυθέσθαι περὶ τούτων, τὰ δὲ νῦν ἐν βραχεῖ μαθόντες διαμνημονεύωμεν, ὡς σῶμα μὲν ὄργανοις χρῆται πολλοῖς αὐτῷ δὲ σώματι ψυχὴ καὶ μέρεσι τοῖς σώματος: ψυχὴ δ' ὅργανον θεοῦ γέγονεν, ὄργανον δ' ἀρετὴ μάλιστα μιμεῖσθαι τὸ χρώμενον ἢ πέφυκε δυνάμει καὶ παρέχειν τὸ ἔργον αὐτοῦ <τοῦ> νοήματος ἐν αὐτῷ διαφαινομένου, δεικνύναι δ' οὐχ οἶον ἦν ἐν τῷ δημιουργῷ καθαρὸν καὶ ἀπαθέτης καὶ ἀναμάρτητον, ἀλλὰ μεμιγμένον <πολλῷ τῷ ἀλλοτρίῳ>. καθ' ἑαυτῷ γὰρ ἄδηλον ἡμῖν, ἐν ἑτέρῳ δὲ καὶ δι' ἑτέρου φαινόμενον ἀναπίμπλαται τῆς ἐκείνου φύσεως³⁶.

En todo caso, resulta oportuno profundizar e investigar sobre estos aspectos pero, de momento, recordemos suavemente los conceptos asimilados, a saber: que el cuerpo dispone de numerosos instrumentos y el alma, del propio cuerpo y de las partes del cuerpo. A su vez, el alma es un instrumento de la divinidad y la virtud de un instrumento reside en ajustarse de la manera más adecuada, merced a la fuerza que le es natural,

³³ Cf. Whitmarsh (2006, pp. 103-104).

³⁴ *Los oráculos de la Pitia, La desaparición de los oráculos y La E de Delfos* constituyen la trilogía de los diálogos píticos, cuyo sello hondamente teológico resulta palmario.

³⁵ Para una introducción ponderada a la obra, véase Valgiglio (1992, pp. 7-48); Fernández Delgado y Pordomingo Pardo (1995, pp. 277-284).

³⁶ Edición de Valgiglio (1992).

a quien lo utiliza y en presentar la obra del pensamiento mismo como aparece en dicho instrumento; pero no en mostrar la obra cual se hallaba en el demiurgo, pura, imperturbable e intachable, sino mezclada con muchos elementos ajenos a ella. En realidad, esta nos resulta, de suyo, desconocida pero, una vez que aparece en otro ente y a través de otro ente, se llena de su naturaleza.

En efecto, Teón ofrece una síntesis de las enseñanzas recabadas donde, como puede verificarse en el texto presentado, prima sobremanera la noción de ὄργανον, de ‘instrumento’ (consignado tres veces en políptoton: ὄργάνοις … ὄργανον … ὄργάνου)³⁷. En efecto, el cuerpo es instrumento del alma y el alma es instrumento de la divinidad. Asimismo, observamos que la cualidad intrínseca de un instrumento estriba en imitar a quien se sirve de él y en adecuarse a presentar la acción del pensamiento, en este caso el pensamiento del creador, del demiurgo, de la divinidad. Ello constituye una nota alusiva a la Pitia y su relación con el dios. Y precisamente esta alusión inicial permitirá posteriormente que Teón, mediante una brillante comparación —recurso estilístico que Plutarco utiliza con frecuencia—, afirme que la Pitia es instrumento de Apolo y que, así como la luna refleja la luz del sol, la Pitia refleja el pensamiento de la divinidad (404E). Pues bien, sucede que el ὄργανον (es decir, la Pitia), al imitar y reflejar el pensamiento del demiurgo divino, no lo muestra, en palabras de Teón, καθαρὸν καὶ ἀπάθες καὶ ἀναμάρτητον. En efecto, la pureza, la quietud imperturbable y la condición irreprendible son categorías definitorias de la divinidad frente al resto de seres, en un sintagma que Plutarco, con su acostumbrada pericia retórico-estilística³⁸, connota mediante una brillante coordinación en *parisōsis*. Adviértanse, por añadidura, el *homeoteleuton* καθαρὸν … ἀναμάρτητον (que flanquea elegantemente la forma central ἀπάθες) y una aliteración fónica mediante la letra alfa (que presenta dos apariciones en los dos primeros adjetivos, tres en el tercero). A la postre observamos nítidamente el sello moral del adjetivo ἀναμάρτητον, en combinación felicísima con el término ἀπάθες —es notable la presencia de alfa privativa en ambos nombres—. Por lo demás, el vocablo ἀπάθεια, dada la versatilidad del mismo y particularmente en el cálamo de Plutarco, puede adquirir una vertiente positiva o negativa³⁹. En todo caso, cuando el sustantivo se predica de los dioses, la impasibilidad de sosiego es obviamente favorable. Al cabo, en *Mor.* 83E, Plutarco califica la παντηλῆς ἀπάθεια de μέγα καὶ θεῖον. E indudablemente en el presente pasaje las voces ἀπάθες καὶ ἀναμάρτητον se requieren recíprocamente para subrayar la perfección divinal.

Plu., *De defectu oraculorum* 418E-419A. El pasaje objeto de análisis corresponde a *La desaparición de los oráculos*, un segundo tratado de intención teológica cuya estructura⁴⁰, como sucede con *De Pyth. or.*, responde a ese esquema donde una galería

³⁷ Valgiglio (1992, p. 168, n. 239).

³⁸ Con carácter general, véase Fernández Delgado (1992), quien ofrece un estudio pormenorizado y fundamental sobre los recursos estilísticos en el corpus de Plutarco, con atención al uso de los mismos en *Moralia*.

³⁹ Dillon (2016, pp. 9-12).

⁴⁰ Véase la introducción que proporcionan Rescigno (1995, pp. 7-79); Fernández Delgado y Pordomingo Pardo (1995, pp. 343-353). Por lo demás, la datación cronológica de los diálogos píticos, tanto absoluta como relativa, es cuestión sumamente disputada en la historia de la tradición filológica. Sobre el particular, cf. Rescigno (1995, pp. 10-21).

de personajes debate, entre otras cuestiones de fuste, sobre la naturaleza de los démones, seres intermedios entre los dioses y los hombres (414F-421E). Efectivamente, la demonología —aspecto de importancia tradicional en el seno de la investigación relativa al Queronense— cobra aquí un especial interés⁴¹. El caso es que la tesis incipiente de Cleómbroto, el cual defiende la existencia de unos démones benévolos y de otros démones malévolos, así como la condición mortal de todos ellos, cuenta con la desaprobación del joven Heracleón, quien considera ese análisis sensiblemente audaz y bárbaro (418E: θρασύτερον ἡγοῦμαι καὶ βαρβαρικώτερον). Consecuentemente, he aquí la reflexión en respuesta de Cleómbroto que podemos detectar en nuestro pasaje:

Σὺ δὲ σεαυτὸν λέληθας ὁ δίδως ἀφαιρούμενος· ὁμολογεῖς γὰρ εἶναι δαίμονας, τῷ δὲ μὴ φαύλους ἀξιοῦν εἶναι μηδὲ θνητοὺς οὐκέτι δαίμονας φυλάττεις· τίνι γὰρ τῶν θεῶν διαφέρουσιν, εἰ καὶ κατ’ οὐσίαν τὸ ἄφθαρτον καὶ κατ’ ἀρετὴν τὸ ἀπαθὲς καὶ ἀναμάρτητον ἔχουσι;⁴²

Tú mismo no te percatas de que niegas lo que admites: convienes en que existen démones pero, cuando juzgas que no son incorrectos ni mortales, ya no los preservas como démones. Porque entonces ¿en qué difieren de los dioses si por su esencia son inmortales y, por su virtud, imperturbables e intachables?

Al decir del orador, en el supuesto de aceptar la sugerencia que Heracleón plantea, la equiparación de los démones con los dioses sería un hecho incontrovertible, inferencia inaceptable para Cleómbroto que motiva la rotunda interrogación retórica por él expuesta, a saber, ¿en qué se diferenciarían unos de otros si los démones fuesen esencialmente inmortales y moralmente impasibles, irreprendibles? En realidad, es destacable el precioso *isocōlon* de los sintagmas κατ’ οὐσίαν τὸ ἄφθαρτον καὶ κατ’ ἀρετὴν τὸ ἀπαθὲς, con una intencional sucesión de categorías gramaticales mediante la simetría de los complementos circunstanciales y los adjetivos con género neutro (nótense las cuatro sílabas que presiden los cuatro sintagmas). Amén de ello, el adjetivo ἀναμάρτητον, predicado nuevamente de los dioses, corona brillantemente el período y confiere al término una relevancia religioso-moral de importancia. En última instancia, debe subrayarse la utilización nuevamente de la fórmula τὸ ἀπαθὲς καὶ ἀναμάρτητον, un giro sintagmático sin precedentes en la historia de la literatura griega cuyo cometido se encamina efectivamente, como en el pasaje glosado con anterioridad (404C), a destacar la naturaleza apacible y moralmente irreprochable de los dioses.

⁴¹ Suárez de la Torre (2000) se detiene en el concepto y evolución de *daimōn* en la literatura de época arcaica y clásica pero sus reflexiones anticipan en buena medida la noción de este ser intermedio en la época helenístico-imperial. Para el estudio concreto del esquema demonológico en Plutarco, además de la monografía convencional de Soury (1942), es imprescindible la aportación de Brenk, en Roig Lanzillotta (2017, pp. 43-65), publicada inicialmente en 1987. Ello justifica que en las páginas 44-45, n. 2, exista una actualización bibliográfica sobre el tema a cargo del editor del volumen, Roig Lanzillotta. Al respecto, debe mencionarse la concienzuda reseña de Ballesta Alcega (2018, particularmente pp. 102-103), en relación con la actitud de Plutarco sobre la demonología y el desarrollo que esta concepción experimenta en el pensamiento religioso del Queronense.

⁴² Edición de Rescigno (1995).

Plu., *De uirtute morali* 444F-445A. El objetivo del autor en este ensayo teórico es reflexionar sobre la estructura bipartita del alma y presentar las bases distintivas de la virtud ética (ἡθικὴ ἀρετή); y todo su razonamiento se articula a través de reminiscencias platónico-aristotélicas más que evidentes, al mismo tiempo que incorpora diversas críticas a las doctrinas estoicas⁴³. En las secciones iniciales del tratado Plutarco presenta la destacable función del intelecto práctico a la hora de domeñar la parte irracional del alma⁴⁴, pues es su mediación la que «limitando las oscilaciones pasionales crea en lo irracional las virtudes éticas, que son el término medio entre carencia y exceso» (444C: ὁρίζων τὴν παθητικὴν κίνησιν ἐμποιεῖ τὰς ἡθικὰς ἀρετὰς περὶ τὸ ἄλογον, ἐλλείψεως καὶ ὑπερβολῆς μεσότητας οὖσας). De este modo, Plutarco readapta las teorías éticas de la escuela aristotélica y peripatética para incidir en la importancia de la μετριοπάθεια, es decir, cómo las pasiones eran beneficiosas para la acción política, siempre y cuando hubieran sido convenientemente subyugadas por la razón⁴⁵. Es precisamente en la descripción sobre el ‘término medio’ (μεσότης), característico de esta virtud moral, donde se inserta el término ἀναμάρτητος:

Γίγνεται δὲ μεσότης καὶ λέγεται μάλιστα τῇ περὶ φθόγγους καὶ ἀρμονίας ὁμοίως· ἐκείνη τε γὰρ ἐμμελῆς οὖσα φωνὴν καθάπερ ἡ νήτη καὶ ὑπάτη τῆς μὲν τὴν ὀξύτητα τῆς δὲ τὴν βαρύτητα τὴν ἄγαν διαπέφευγεν· αὕτη τε κίνησις οὖσα καὶ δύναμις περὶ τὸ ἄλογον, τὰς ἐκλύσεις καὶ τὰς ἐπιτάσεις καὶ ὅλως τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥπτον ἐξαιρεῖ τῆς ὄρμῆς, εἰς τὸ μέτριον καὶ ἀναμάρτητον καθιστᾶσα τῶν παθῶν ἔκαστον⁴⁶.

Así, es un término medio y se dice esto principalmente por analogía con el relacionado con los sonidos al igual que con la armonía. Pues aquel, cuando tiene un sonido melódioso, como la cuerda *nētē* y la *hypatē*, evita la agudeza de la una y la excesiva gravedad de la otra. Esta propiedad, siendo como es una oscilación y una facultad relacionada con lo irracional, elimina las relajaciones y las tensiones, el exceso y la carencia de impulso, situando cada una de las pasiones en el término medio, carente de tacha moral.

Para ilustrar la noción del término medio, característica de la virtud moral (μεσότης), Plutarco inserta un símil de índole musical (τῇ περὶ φθόγγους καὶ ἀρμονίας ὁμοίως). Tal comparación destaca por la convergencia de múltiples recursos retóricos. En efecto, la armonía de los sonidos se basa en un equilibrio tonal, lo cual aquí se expresa mediante un juego de antítesis: deben evitarse aquellas notas que representan alturas extremas (ἡ νήτη καὶ ὑπάτης) y que, como bien resalta la distribución μέν ... δέ, la simetría sintáctica y el *homeoteleuton*, constituyen los tonos más agudos y graves en un heptacordo (τῆς μὲν τὴν ὀξύτητα τῆς δὲ τὴν βαρύτητα τὴν ἄγαν διαπέφευγεν)⁴⁷. Retomando el tema central de su disertación, Plutarco engarza el estilo antitético del *exemplum*

⁴³ Para todo el debate alrededor del sincretismo filosófico presente en este opúsculo plutarqueo, cf. Becchi (1990, pp. 1-49); Xenophontos (2016, pp. 24-26).

⁴⁴ Plu., *Mor.* 444B.

⁴⁵ Plu., *Mor.* 444D, 449B. Cf. Becchi (2012, pp. 44-45); Tsouni (2018, pp. 64-68).

⁴⁶ Edición de Paton, Pohlenz y Sieveking (2001).

⁴⁷ García López, Pérez Cartagena y Redondo Reyes (2012, pp. 274-276).

presentado con la función de la medianía en la esfera de las virtudes morales. Efectivamente, las emociones anejas a la naturaleza humana, las cuales emergen de la parte irracional del alma (*περὶ τὸ ἄλογον*), también tienen que ser sofocadas para evitar cambios exagerados (*τὰς ἐκλύσεις καὶ τὰς ἐπιτάσεις καὶ τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥπτον ἔξαιρεῖ τῆς ὄρμης*)⁴⁸.

La construcción participial que cierra el pasaje enfatiza todavía más la idea del sometimiento de las pasiones (*καθιστᾶσα τῶν παθῶν ἔκαστον*). Este control, tan necesario para el progreso y el perfeccionamiento ético de los individuos, queda encapsulado en el sintagma preposicional *εἰς τὸ μέτριον καὶ ἀναμάρτητον*. Esta combinación de términos, además de evocar la noción de *μετριοπάθεια* que se viene precisando en los últimos párrafos, insinúa una censura a las doctrinas éticas de los estoicos, quienes condenaban las pasiones y promovían el ideal de la *ἀπάθεια*⁴⁹. Y es que Plutarco opina que la imperturbabilidad del alma defendida por los estoicos es un planteamiento radical al sugerir que «la pasión es una falta» y que «todo el que experimenta tristeza, miedo o anhelo está cometiendo una falta» (449D: *πᾶν μὲν γὰρ πάθος ἀμαρτία κατ’ αὐτοὺς ἐστι, καὶ πᾶς ὁ λυπούμενος ή φοβούμενος ή ἐπιθυμῶν ἀμαρτάνει*). De esta manera, si la forma sustantivada *τὸ μέτριον* constituye una variante léxica más con que el Queronense remite al ideal del justo medio, el significado del término *ἀναμάρτητος* está condicionado por el contexto filosófico del pasaje y conecta con los cognados negativos empleados en otras secciones del texto: mientras los estoicos definían las emociones como errores morales, Plutarco propone un espacio intermedio, caracterizado por la moderación, donde las pasiones surgen sin arrastrar a los individuos hacia ninguna práctica condenable.

Plu., *De esu carnium* 996E-F. La composición *De esu carnium* consta realmente de dos trataditos cuya orientación epidíctico-retórica ha sido tradicionalmente reconocida por la crítica filológica, de suerte que, habida cuenta de la estructura de los mismos, han sido atribuidos a una etapa incipiente en la producción del Queronense. Estos dos ensayos patentizan una incisiva diatriba contra el consumo de carne y, particularmente en el tratado segundo, Plutarco maneja argumentos de especial relevancia: unos son místico-religiosos, donde es perceptible la referencia a la metempsicosis, doctrina de probable inspiración órfico-pitagórica; otros son de carácter filantrópico, ya que el ser humano debe observar una respetuosa piedad hacia los seres vivos; y otros juicios presentan un cariz filosófico, en abierta polémica contra los estoicos quienes negaban la facultad de raciocinio a los animales y, en consecuencia, aprobaban la ingesta de carne⁵⁰. Pues bien, el texto objeto de nuestro estudio formula la siguiente reflexión didáctico-moral.

Καὶ τὸ ἄγκιστρον ἐκβάλλειν τῆς σαρκοφαγίας ως ἐμπεπηγμένον τῇ φιληδονίᾳ καὶ διαπεπαρμένον οὐ ράδιόν ἐστιν. ἐπεὶ καλῶς εἶχεν, ὥσπερ Αἰγύπτιοι τῶν νεκρῶν τὴν κοιλίαν ἐξελόντες καὶ πρὸς τὸν ἥλιον ἀνασχίζοντες ἐκβάλλουσιν ως αἰτίαν ἀπάντων ὅν

⁴⁸ Cf. Becchi (1975, p. 170).

⁴⁹ Babut (1969, pp. 323-333).

⁵⁰ Sobre la estructura, el contenido, la transmisión manuscrita, el ámbito cultural y el contexto religioso de estos dos opúsculos zoopsicológicos, véanse las introducciones de Inglese y Santese (1999, pp. 7-127), Pinheiro (2019, pp. 13-26).

ó ἄνθρωπος ἡμαρτεν, οὕτως ἡμᾶς ἔαυτῶν τὴν γαστριμαργίαν καὶ μιαιφονίαν ἐκτεμόντας ἀγνεῦσαι τὸν λοιπὸν βίον ἐπεὶ ἡ γε γαστὴρ οὐ μιαιφόνον ἐστὶν ἀλλὰ μιαινόμενον ἀπὸ τῆς ἀκρασίας. οὐ μὴν ἀλλ’ εἰ καὶ ἀδύνατον ἥδη διὰ τὴν συνήθειαν τὸ ἀναμάρτητον, αἰσχυνόμενοι τῷ ἀμαρτάνοντι χρησόμεθα διὰ τὸν λόγον, ἐδόμεθα σάρκας, ἀλλὰ πεινῶντες οὐ τρυφῶντες· ἀναιρήσομεν ζῶον, ἀλλ’ οἰκτείροντες καὶ ἀλγοῦντες, οὐχ ὑβρίζοντες οὐδὲ βασανίζοντες⁵¹.

Y no resulta sencillo extirpar el arpón de la *sarcofagia*, adherido y anclado en la delección placentera. Buena cosa sería que, a la manera de los egipcios —quienes, tras extraer las vísceras de los cadáveres y exponerlas al sol, se deshacían de ellas en la idea de que provocan cuantos errores comete el ser humano—, erradicáramos la glotonería y la sed de sangre a fin de purificar el resto de nuestra vida, dado que el estómago no es agente sanguinario sino objeto mancillado a causa de la intemperancia. Y si, por la fuerza de la costumbre, somos incapaces de una acción correcta, obraremos de modo juicioso, compungidos por nuestro error; comeremos carne por apetito, no por gula; sacrificaremos un ser vivo pero con pena y dolor, no con saña ni tortura.

El pasaje traído a colación se halla precisamente en los compases iniciales del tratado segundo. Como puede observarse y con el propósito de extirpar la nefanda práctica de la gula cárnicia, Plutarco propone atenerse —sirviéndose de una *παραβολή* estilística tan propia del género epidíctico⁵²— al ejemplo que proporcionan los egipcios, los cuales, en el ritual religioso del embalsamamiento, evisceraban los cadáveres para exponerlos al sol y, acto seguido, desprenderse de las vísceras. La utilización del *exemplum*, a fin de ilustrar la crítica de la deglución por puro placer, se ampara en la concepción de que todo *μίασμα* procede del cuerpo⁵³. Esta circunstancia explica la congerie de términos que, a continuación, presenta la raíz correspondiente⁵⁴. En efecto, la acumulación de formas nominales y verbales como *μιαιφονίαν*, *μιαιφόνον*, *μιαινόμενον*, en un contexto que apela a la purificación personal, incide en la contaminación corporal no exenta de mácula espiritual o moral. En tal sentido, se antoja particularmente efectista la antítesis ἡ γε γαστὴρ οὐ μιαιφόνον ἐστὶν ἀλλὰ μιαινόμενον ἀπὸ τῆς ἀκρασίας (nótese que las palabras con igual lexema, *μιαιφόνον* y *μιαινόμενον*, muestran una preciosa homofonía en su disposición). A esta cláusula sigue una *correctio* donde verificamos la implicación de voces con la raíz *άμαρτ-, ya observable en un sintagma precedente (οἱ ἄνθρωπος ἡμαρτεν), el cual pretende acentuar las faltas de toda naturaleza

⁵¹ Edición de Inglese y Santese (1999).

⁵² Como indica el rétor Elio Aristides (*Rh.* 56.1.12), los tópicos epidícticos de mayor relevancia son *αὔξησις*, *παράλειψις*, *παραβολή* y *εὐφημία*, es decir la amplificación, la omisión, la comparación y el elogio.

⁵³ Inglese y Santese (1999, p. 213, n. 9): «Questa critica del nutrimento ... riposa sul principio che ogni impurità, ogni *μίασμα*, deriva dal corpo».

⁵⁴ La raíz que subyace a los vocablos implicados ha sido controvertida. Chantraine (1968, p. 700, s. u. *μιάνω*) se inclina de entrada por un radical *μια al que se habría añadido incidentalmente una iota. En palabras textuales, el estudioso afirma: «L'i adverbial de composition s'ajoute à un radical μια-». Por su parte, Beekes (2010, p. 951, s. u. *μιάνω*) indica: «The first member in *μια-φόνος* is probably verbal», un análisis que comparte con Frisk (1960, p. 236, s. u. *μιάνω*). En todo caso, Beekes apostilla que «if there is no etymology, *μιάνω* is rather Pre-Greek».

que el ser humano comete mediante el ejemplo de la mencionada práctica egipcia. Pues bien, el período οὐ μὴν ἀλλ’ εἰ καὶ ἀδύνατον ἥδη διὰ τὴν συνήθειαν τὸ ἀναμάρτητον, αἰσχυνόμενοι τῷ ἀμαρτάνοντι χρησόμεθα διὰ τὸν λόγον se orienta a enfatizar la dificultad extrema del ser humano para exhibir una acción irreprochable (*τὸ ἀναμάρτητον*), por lo cual procede obrar con sensatez ante un error conceptual —y un error moral— del que debiéramos arrepentirnos. En realidad, la glotonería aquí censurada vulnera la ἀπάθεια académica que cultiva generalmente Plutarco, categoría que no condena los πάθη φυσικά pero sí los πάθη τῶν ἡμαρτημένων, juzgados como πλεονασμοί de la pasión⁵⁵. En suma, el pasaje se halla notablemente connotado por la acumulación de étimos cuya naturaleza (ir)religiosa es coyunturalmente significativa. E incluso puede aducirse de manera complementaria, al final del pasaje extractado, la indicación de que, en el supuesto de sacrificar un ser vivo, ello debe efectuarse compasivamente, οὐχ ὑβρίζοντες οὐδὲ βασανίζοντες. Es obvia la naturaleza violenta de la acción aquí citada mas resulta muy probable que el verbo ὑβρίζω evocara también la desmesura de impiedad, una ὕβρις de exceso que ofende a los dioses y debe soslayarse⁵⁶. Por añadidura, la exposición de Plutarco prosigue (997A-B) con *exempla* de αὐξησις retórica conducentes a demostrar que una práctica ilegítima se ha convertido en placer a causa de la saciedad, la atrocidad y el dispendio: ... ὑπὸ κόρου καὶ ὕβρεως καὶ πολυτελείας ἥδονὴν πεποίηνται τὴν ἀνομίαν. No resistiremos la tentación de observar que, con la secuencia en *parisōsis* de las coordinaciones, aparecen los términos κόρος y ὕβρις en su disemía más genuina: hartazgo e insolencia religiosa; ensañamiento y desmesura moral. Además, para concluir la reflexión, Plutarco introduce el sustantivo ἀνομία, cuya acepción en un doble sentido jurídico-religioso está ya sancionada en época clásica. Más aún: la mencionada reflexión conclusiva —cuyas aristas de censura escolástica y filosófica se antojan también relevantes— queda corroborada con la apreciación de que la intemperancia en la comida posibilita que el apetito se torne ἐν ὠμότητι καὶ παρανομίᾳ, es decir «en crueldad y en ilicitud», donde el nombre παρανομία redonda igualmente tanto en la vertiente normativa como en la religiosa, una asociación semántica —que explora con perspicacia Plutarco— testimoniada asimismo desde época clásica⁵⁷.

3. Conclusiones

Efectuados los comentarios pertinentes, creemos que pueden colegirse ciertas conclusiones las cuales, acto seguido, pasamos a enumerar.

⁵⁵ Becchi (2005, pp. 389-390). Al decir de Becchi (2005, p. 393), Plutarco defiende el ideal de la μετροπάθεια, que el estudioso italiano concibe de inspiración académica, no aristotélico-peripatética. Con todo, véase Tsouni (2018, p. 65, n. 24).

⁵⁶ Sorel (2015, pp. 143-157) ofrece una eficaz síntesis sobre la acepción de ὕβρις y la oposición semántica de esta a σωφροσύνη, condición de salud espiritual y temperancia que agrada a los dioses (p. 143). Asimismo, como subraya Calderón Dorda (2015, p. 49), la antinomia εὐσέβεια / ὕβρις presenta «un gran calado en el pensamiento religioso heleno».

⁵⁷ Antifonte es el primer prosista en conjugar la doble acepción jurídico-religiosa de ἀνομία, παρανομία y sus cognados (Antiphon IV 1.2; IV 1.7; V 8). Véase Ramón Palerm (2018, pp. 219-220 y n. 639; pp. 225-228). Aquí Plutarco —en su anhelo de proscribir el consumo de carne— funde con un tono acusadamente retórico los matices escolástico-filosóficos, religioso-morales y jurídicos que propician los términos implicados.

1. Plutarco readapta y adecua con ponderación un adjetivo de productividad medida en la historia de la literatura griega. El Queronense, fiel al eclecticismo académico que le caracteriza, entronca con una tradición cuya vena léxico-literaria sorbe a fin de perfilar el significado del término en cuestión con arreglo a sus necesidades literarias.

2. En relación con el punto anterior, Plutarco despliega y explota la dimensión religioso-moral de ἀναμάρτητος conforme a sus objetivos ético-didácticos, religiosos y teológicos. Ello explica que el vocablo afectado se encuentre en *Moralia*, mientras que existe una sola aparición del término en *Vitae*, carente, por lo demás, de acepción moral.

3. Por cuanto se refiere a la historia evolutiva del término desde su aparición hasta el s. II d. C. Plutarco rentabiliza la acepción religioso-moral de ἀναμάρτητος con una incidencia particularmente sobresaliente.

4. Plutarco es el primer autor que, en el curso de la literatura griega y hasta su época, presenta una combinación retórico-estilística de las voces ἀπαθής y ἀναμάρτητος en manera *cuasiformular*. Al respecto, puede determinarse una preciosa innovación léxica y sintagmática en Plutarco. La simbiosis de ambos términos consta en cuatro pasajes de los seis comentados: en tres de ellos se predica de los dioses, solo una vez afecta a un ser humano⁵⁸.

En resolución: Plutarco, un puntilloso conocedor de la tradición literaria y —al menos en este caso— sin adscribirse doctrinalmente a las enseñanzas de la Academia o del Perípato, escruta con tino y amalgama las posibilidades que un término determinado, ἀναμάρτητος, ofrecía para sus intenciones didáctico-morales, religiosas, teológicas y aun filosóficas. Y ello sin perjuicio de que la voz a menudo en *tándem* sintagmático, ἀπαθής⁵⁹, corroborase la condición imperturbable, intachable, de los seres más puros en el ideario del Queronense.

Declaración de conflicto de intereses

Los autores de este artículo declaran no tener conflictos de intereses financieros, profesionales o personales que pudieran haber influido de manera inapropiada en este trabajo.

Financiación

El presente trabajo se ha visto beneficiado por el Grupo de Investigación Byblion (H17_23R).

Declaración de contribución de autoría

Vicente M. Ramón Palerm: conceptualización, investigación, redacción-borrador original, redacción-revisión y edición.

Silvia Vergara Recreo: conceptualización, investigación, redacción-borrador original, redacción-revisión y edición.

⁵⁸ Mor. 72B. Con todo, adviértase que, como queda indicado en el comentario oportuno, aquí el término ἀπαθής —concerniente a Fénix— queda semánticamente perfilado por el giro preposicional ύπ' ὄργης. En los tres casos que afectan a los dioses, la construcción de ambos adjetivos se halla exenta de complementación alguna.

⁵⁹ Se antoja improductivo —y tangencial para los intereses del presente artículo— especular sobre la naturaleza que el concepto de ἀπάθεια representa en el vademécum doctrinal del corpus plutarqueo. Para las distintas interpretaciones sobre esta controvertida cuestión, cf. Babut (1969), Becchi (2005), Dillon (2016).

BIBLIOGRAFÍA

- Babut, D. (1969) *Plutarque et le stoïcisme*, París: Presses Universitaires de France.
- Ballesta Alcega, F. (2018) Reseña de Roig Lanzillotta (2017), *Ploutarchos* 15, pp. 99-107.
- Becchi, F. (1975) «Aristotelismo ed antistoicismo nel *De virtute morali* di Plutarco», *Prometheus* 1 (2), pp. 160-180.
- Becchi, F. (1990) *Plutarco. La virtú etica*, Nápoles: M. D'Auria Ediore.
- Becchi, F. (2005) «*Apatheia e metriopatheia* in Plutarco», en Casanova, A. (ed.), *Plutarco e l'età ellenistica. Atti del Convegno internazionale di Studi*, Florencia: Università degli Studi di Firenze, pp. 385-400.
- Becchi, F. (2012) «The Doctrine of the Passions: Plutarch, Posidonius and Galen», en Roig Lanzillotta, L. y Muñoz Gallarte, I. (eds.), *Plutarch in the Religious and Philosophical Discourse of Late Antiquity*, Leiden – Boston: Brill, pp. 43-53.
- Beekes, R. (2010) *Etymological Dictionary of Greek*, Leiden – Boston: Brill.
- Bowie, E. (2014) «Poetry and Education», en Beck, M. (ed.), *A Companion to Plutarch*, Malden – Oxford: Wiley – Blackwell, pp. 177-190.
- Calderón Dorda, E. (2013) «El concepto de religión en Esquilo: reflexión terminológica», *Emerita* 81 (2), pp. 295-313.
- Calderón Dorda, E. (2015) «El *homo religiosus* eurípideo», *Prometheus* 41, pp. 41-66.
- Chantraine, P. (1968) *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, París: Klincksieck.
- Decleva Caizzi, F. (1969) *Antiphontis Tetralogiae*, Milán – Varese: Istituto Editoriale Cisalpino.
- Dillon, J. (2014) «Plutarch and Platonism», en Beck, M. (ed.), *A Companion to Plutarch*, Malden – Oxford: Wiley – Blackwell, pp. 61-72.
- Dillon, J. (2016) «Plutarch the Philosopher and Plutarch the Historian on *Apatheia*», en Opposomer, J., Roskam, G. y Titchener, F. B. (eds.), *A Versatile Gentleman. Consistency in Plutarch's Writing*, Lovaina: Leuven University Press, pp. 9-15.
- Engberg-Pedersen, T. (1996) «Plutarch to Prince Philopappus on How to Tell a Flatterer from a Friend», en Fitzgerald, J. T. (ed.), *Friendship, Flattery, and Frankness of Speech*, Leiden – Nueva York – Colonia: Brill, pp. 61-79.
- Fernández Delgado, J. A. (1992) «El estilo de Plutarco en la historia de la prosa griega», *EClás* 102, pp. 31-63.
- Fernández Delgado, J. A. y Pordomingo Pardo, F. (1995) *Plutarco. Obras morales y de costumbres (Moralia)*, Madrid: Gredos.
- Frisk, H. (1960) *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg: Carl Winter.
- Gagarin, M. (2002) *Antiphon the Athenian. Oratory, Law, and Justice in the Age of Sophists*, Austin: University of Texas Press.
- Gallo, I. y Pettine, E. (1988) *Plutarco. Come distinguere l'adulatore dall' amico*, Nápoles: M. D'Auria Editore.
- García López, J., Pérez Cartagena, F. J. y Redondo Reyes, P. (2012) *La música en la Antigua Grecia*, Murcia: Editum.
- Hainsworth, B. (2000) *The Iliad: A Commentary* (vol. 3), Cambridge: Cambridge University Press [1^a ed., 1993].
- Hunter, R. y Russel, D. (2011) *Plutarch. How to Study Poetry (De audiendis poetis)*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Inglese, L. y Santese, G. (1999) *Plutarco. Il cibarsi di carne*, Nápoles: M. D'Auria Editore.
- Konstan, D. (1997) *Friendship in the Classical World*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Konstan, D. (2012) «The Two Faces of *Parrhēsia*: Free Speech and Self-Expression in Ancient Greece», *Antichthon* 46, pp. 1-13.
- Melero, A. (1996) *Sofistas. Testimonios y fragmentos*, Madrid: Gredos.
- Paton, W. R. et al. (1993) *Plutarchus. Moralia* (vol. 1), Stuttgart – Leipzig: Teubner.
- Paton, W. R., Pohlenz, M. y Sieveking, W. (2001) *Plutarchus. Moralia* (vol. 3), Múnich – Leipzig: Teubner.
- Pinheiro, J. (2019) *Plutarco. Sobre comer carne*, Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Ramón Palerm, V. M. (2016) «Radicalmente (im)píos: los pares ἀσεβής / εὐσεβής, ἄσεπτος / σεπτός, ἄσεμνος / σεμνός», en Calderón Dorda, E. y Perea Yébenes, S. (eds.), *Estudios sobre el vocabulario religioso griego*, Madrid – Salamanca: Signifer, pp. 156-168.
- Ramón Palerm, V. M. (2018) «Oratoria», en Ramón Palerm, V. M., Sopeña Genzor, G. y Vicente Sánchez, A. C. (eds.), *Irreligiosidad y Literatura en la Atenas Clásica*, Coimbra – São Paulo: Imprensa da Universidade de Coimbra – Annablume, pp. 206-240.
- Ramón Palerm, V. M. (2019) «From the Classical Age to Plutarch: A Diachronic Study of the Term ἀλιτήριος in Greek Literature», en Leão, D. F. y Roig Lanzillotta, L. (eds.), *A Man of Many Interests: Plutarch on Religion, Myth, and Magic. Essays in Honor of Aurelio Pérez Jiménez*, Leiden – Boston: Brill, pp. 228-239.
- Ramón Palerm, V. M. y Vergara Recreo, S. (2020) «El adjetivo ἀνίερος en Plutarco», en Clúa Serena, J. A. (ed.), *Mythologica Plutarchea. Estudios sobre los mitos en Plutarco*, Madrid: Ediciones Clásicas, pp. 315-324.
- Rescigno, A. (1995) *Plutarco. L'eclissi degli oracoli*, Nápoles: M. D'Auria Editore.
- Roig Lanzillotta, L. (ed. 2017) *F. E. Brenk on Plutarch, Religious Thinker and Biographer: "The Religious Spirit of Plutarch of Chaironeia" and "The Life of Mark Anthony"*, Leiden – Boston: Brill.
- Russell, D. A. (1981) *Criticism in Antiquity*, Berkeley – Los Ángeles: Bloomsbury.
- Slings, S. R. (2003) *Platonis Rempublicam recognouit breuique adnotatione critica instruxit*, Oxford: Oxford University Press.
- Sorel, R. (2015) *Dictionnaire du paganisme grec. Notions et débats autour de l'époque classique*, París: Les Belles Lettres.
- Soury, G. (1942) *La démonologie de Plutarque, essai sur les idées religieuses et les mythes d'un platonicien éclectique*, París: Les Belles Lettres.
- Suárez de la Torre, E. (2000) «La noción de *daimon* en la literatura de la Grecia arcaica y clásica», en Pérez Jiménez, A. y Cruz Andreotti, G. (eds.), *Seres intermedios. Ángeles, demonios y genios en el mundo mediterráneo*, Madrid – Málaga: Ediciones Clásicas, pp. 47-87.
- Tsouni, G. (2018) «Academic and Peripatetic Views on Natural and Moderate Passions and a Case of Intertextuality in Plutarch», *Ploutarchos* 15, pp. 59-74.
- Valgiglio, E. (1992) *Plutarco. Gli oracoli della Pizia*, Nápoles: M. D'Auria Editore.
- Van der Valk, M. (1949) *Textual Criticism of the Odyssey*, Leiden: A. W. Sijthoff.
- Van der Valk, M. (1964) *Researches on the Text and Scholia of the Iliad* (vol. 2), Leiden: Brill.
- Whitmarsh, T. (2006) «The Sincerest Form of Imitation: Plutarch on Flattery», en Konstan, D. y Saïd, S. (eds.), *Greeks on Greekness. Viewing the Greek Past under the Roman Empire*, Cambridge: Cambridge Philological Society, pp. 93-111.
- Xenophontos, S. (2016) *Ethical Education in Plutarch*, Berlín – Boston: De Gruyter.