

EL TRATADO DE PLUTARCO SOBRE LA SUPERSTICIÓN (=*MORALIA* 167F-168D)

Mónica MARCOS CELESTINO
Universidad de León

1º.- ENCUADRAMIENTO HISTÓRICO.

Resulta indudable que, cuando se aborda el análisis de una obra literaria (o de un fragmento de la misma), lo que verdaderamente interesa es el producto literario que estamos sometiendo a consideración. Sin embargo, no es menos cierto que en múltiples ocasiones el conocimiento de la peripécia humana de su autor y de las circunstancias históricas en que se desarrolló su vida puede resultar poco menos que imprescindible para explicar atinadamente aquella obra o fragmento y la postura que en un momento dado adoptó ante determinados hechos. No hay que olvidar que el hombre es siempre hijo de su tiempo, y que el telar histórico que urdió su existencia es lo que a la postre nos proporciona las claves últimas de la producción literaria de un autor. Si la obra suele ser manifestación de la personalidad de quien la lleva a cabo, y si esa persona, incluso inconscientemente, busca una respuesta a los problemas propios de su época, no cabe duda de que Plutarco es un acabado ejemplo de los tiempos en que le tocó vivir.

La Grecia de los siglos I-II p.C. en la que vive Plutarco no era sino un mortecino reflejo de lo que antaño fuera. Débil y postrada, había acabado por ser convertida en una provincia más del poderoso y expansivo Imperio Romano. Desde hacía ya mucho tiempo se había quebrantado el orgullo de las *πολεις* libres y soberanas, y la pérdida de las antiguas libertades había obscurecido por completo el horizonte de los ciudadanos. El hombre, privado del impulso de alientos comunes y de estímulos generales de altos vuelos, busca refugio en su interioridad o vuelve la vista al pasado, intentando buscar en su propio interior respuestas personales a circunstancias vitales que le resultan nuevas y, al mismo tiempo, pretendiendo encontrar en el ayer aquellas normas que un día sirvieron a sus antepasados para alcanzar las alturas a las que llegaron.

Ante tan desalentadora situación, el intelectual de la época (Plutarco es paradigma de ello)¹ se inclinó preferentemente por una de estas dos posturas. La primera, de claro enfoque moral, extraía sus principios en la doctrina epicúrea o en el estoicismo², aunque a la postre acabaría por

¹ R.H. BARROW, *Plutarch and his time*, Bloomington-Londres 1967.

² Cf. M.A. MARCOS CASQUERO, *Plutarco. Cuestiones Romanas*, Ed. Akal, Madrid 1992, p.16: "La intuición de la decadencia social, del agotamiento general de la gran maquinaria del Imperio, genera en el individuo un sentimiento íntimo y sangrante de pesimismo e impotencia. El estoicismo parece ofrecerle una tabla de

desembocarse en un eclecticismo, que venía en realidad a ser el producto último del escepticismo³. La segunda, de indudable marchamo metafísico-religioso, emana de las escuelas judaico-alejandrina, platónico-pitagórica o neoplatónica, aunque también aquí la tendencia hacia el sincretismo resulta innegable. Así, el pitagorismo que en sus orígenes conjugaba filosofía y mística, y que había servido de soporte ideológico a lo que muchos consideraban una "secta", había acabado por ser absorbido por el platonismo, para terminar su simbiosis convertido en una "norma de vida" que cobra gran vitalidad en el siglo I a.C. y pervive durante los dos primeros siglos de la era cristiana: en esa corriente pitagórico-platonizante militará precisamente Plutarco⁴. El contacto de nuestro autor con las religiones orientales (sobre todo la egipcia y la persa) confiere a ese sincretismo una pátina personal y propia⁵.

La preocupación por los temas religiosos es una constante en las obras plutarquianas⁶. Educado en una familia erudita y aristocrática, viajero impenitente, lector incansable, espíritu curioso, ante todo lo que se ofrece a su consideración busca una respuesta o plantea una pregunta. Muy joven visitó Alejandría y entró en contacto con el fascinante mundo religioso de los egipcios. Reflejo del atractivo que por ello sintió es el *De Iside et Osiride*, que compone por el 115 p.C., en los últimos años de su vida: el interés que la religión egipcia despertó en su juventud se mantiene vivo en su vejez. El año 65 había entrado en contacto en Atenas con quien se convertiría en su más entrañable maestro y amigo: Ammónico, filósofo platónico, aunque de origen egipcio, que tenía escuela en Atenas. Con Ammónico se empapa del pensamiento de Platón y de la Academia, mientras que al mismo tiempo

salvación: el refugio en el propio yo, el autoencierro en el mundo de la perfección moral personal". Véase también D. BABUT, *Plutarque et le stoïcisme*, París 1969.

³ Cf. M.A. MARCOS CASQUERO, *Plutarco. Cuestiones Romanas*, Ed. Akal, Madrid 1992, pp.16-17: "Ese mismo sentimiento [de pesimismo e impotencial] arrastra a otros al escepticismo: ante los problemas, caben soluciones contrapuestas, cuya consideración antinómica ofrece, siempre, tantas razones en pro como en contra, por lo que la duda de la bondad de cada una de ellas salta a cada momento. El ideal del sabio será, pues, mantenerse al margen de toda opinión. Y es el escepticismo precisamente el que, dudando del dogmatismo de cualquier escuela filosófica (...), suscitó la necesidad de llegar a un compromiso, a una síntesis conciliadora. El eclecticismo, conjugando las verdades fundamentales que aparecen como elementos comunes en los diferentes sistemas, y aplicando como válido a efectos de utilidad el criterio de consentimiento universal de unos principios de pensamiento coincidentes en los demás sistemas, busca su aplicación inmediata como norma de vida".

⁴ H. DÖRRIE, "Le platonisme de Plutarque", *Actes du VIIIe Congrès de l'Association G. Budé*, París 1968, pp.519-530. A. GRILLI, "Aspetti del rapporto tra Plutarco e lo stoicismo", *Aspetti dello stoicismo e dell'epicureismo in Plutarco. Atti del II Convegno di studi su Plutarco*, Ferrara 1988, pp.7-19.

⁵ J. HANI, *La religion égyptienne dans l'oeuvre de Plutarque*, París 1976.

⁶ B. LATZARUS, *Les idées religieuses de Plutarque*, París 1920.

experimenta un irresistible interés por las matemáticas y por las doctrinas pitagóricas, que en aquella época habían cobrado nuevos bríos⁷. Ecos pitagóricos resuenan acá y allá por la mayor parte de las obras de Plutarco.

El año 67 en compañía de Ammónico viaja a Delfos. Será para nuestro autor una nueva impresión que le dejaría una imborrable y honda huella. Testimonio de ello son los varios tratados de tema monográficamente delfico (*De defectu oraculorum*, escrito después del 83; *De E delphico*, de después del año 95, lo mismo que el *De Pythiae oraculis*) y el continuo retorno a temática delfica que una y otra vez aflora y emerge en muchas de sus obras. Pero más significativo es tal vez el hecho de que el año 96 Plutarco fuera nombrado uno de los dos sacerdotes permanentes del santuario de Apolo en Delfos⁸. En una corriente de renacimiento expansivo del culto delfico y apolíneo (que atrae el interés de emperadores como Trajano y su sucesor Adriano), el año 120 Plutarco fue nombrado *ἐπιμελετής* (administrador) de la *ἀνφικτιονία* (o confederación) delfica. A su muerte, pocos años después, tanto su ciudad natal, Queronea, como Delfos le erigieron un monumento en reconocimiento de la estrecha vinculación que con ambas tuvo⁹.

2º.- EL *Περὶ δεισδαιμονίας*.

El fragmento que vamos a analizar pertenece a un tratadito titulado *Περὶ δεισδαιμονίας*, citado, como es habitual para las obras de Plutarco, con título latino: *De superstitione*. En este apartado creemos oportuno abordar de manera sucinta (como requiere un trabajo de este tipo) tres puntos, referidos respectivamente a la autoría de la obra (a), al significado exacto del título que ostenta el tratado (b), y al contenido del mismo (c).

a) El llamado "Catálogo de Lamprias", realizado por el siglo III o IV de nuestra era, ofrece un registro general de las obras plutarquianas¹⁰, que alcanza los 227 títulos para un total de 278 libros. De todo este conjunto han llegado a nosotros 48 biografías y 82 tratados (algunos de dudosa paternidad). Esos 82 tratados fueron recopilados por el bizantino Máximo Planudes (por el siglo XIII) bajo el epígrafe genérico de *Ἐθικά* (= *Moralia*), sin duda por haber estado integrados previamente en una colección anterior cuyo contenido eran obras de carácter ético, aunque una simple lectura lleva a

⁷ J.A. PHILIP, *Pythagoras and early Pythagoreanism*, Toronto 1966. J.P. HERSHBELL, "Plutarch's Pythagorean friends", *CB* 60, 1984, 73-79.

⁸ R. FLACELIÈRE, "Plutarque et la Pythie", *REL* 56, 1943, 72-111.

⁹ Para datos más pormenorizados sobre la vida y obra de Plutarco, remitimos a la Introducción de Aurelio PÉREZ JIMÉNEZ, en *Plutarco. Vidas paralelas*, Gredos, Madrid 1985, Vol. I, pp.7-135.

¹⁰ Para los problemas relacionados con el Catálogo y el contenido del mismo, Cf. el ya vetusto estudio de M. TREU, *Der sogenannte Lampriaskatalog der Plutarchsschriften*, Waldenburg 1873. Más reciente, J. IRIGOIN, "Le Catalogue de Lamprias. Tradition manuscrite et éditions imprimées", *REG* 99, 1986, 318-331.

la conclusión de que tal calificativo no conviene más que a una parcela de los escritos del queronense.

En el "Catálogo de Lamprias" el tratado que nos ocupa aparece con el número 155 bajo el título de *Περὶ δεισιδαιμονίας πρὸς Ἐπικούρου*, es decir, "Sobre la superstición, contra Epicuro". Este título, según Babbitt¹¹, considera que el compilador del Catálogo debió restringir su lectura a los primeros párrafos del tratado, deteniendo su atención en 164E, donde se dice: "Por ejemplo, un hombre cree que los átomos y el espacio vacío constituyen el principio de todas las cosas. Su opinión es falsa", tras lo cual imaginaría que el contenido del tratado seguía en la misma línea de hostilidad contra Epicuro; y de ahí que le aplicara aquel título.

El hecho de que en el curso de la obra en dos ocasiones (en 170A) se mencione el nombre del propio Plutarco (cuando se dice: "Yo preferiría que los hombres dijeran de mí que no he nacido en absoluto y que Plutarco no existe, a que digan que Plutarco es un hombre inseguro, inconstante, propenso a la cólera...") ha dado pie a sembrar la duda sobre la autoría plutarquiiana al considerar como algo atípico que el autor se refiera a sí mismo de semejante forma. Se piensa que ello pudo ser el subterfugio utilizado por algún falsificador para poner su propia obra bajo el amparo de la fama de Plutarco, o que un interpolador tardío lo incorporase al texto por creer que el de Queronea era el autor del *De superstitione*. Creemos, con M. Smith¹², que la argumentación es demasiado débil, inconsistente y frágil. Por eso no es de extrañar que la mayoría de las opiniones en curso se inclinen preferentemente por la autoría de Plutarco. Así lo hace K. Ziegler¹³, quien trata de soslayar las peculiaridades que indudablemente presenta la obra considerando que ésta fue escrita por el queronense en sus años jóvenes¹⁴. Más recientemente también a la juventud de Plutarco atribuye esta obra H. Arnim Moellering, cuando dice¹⁵: "The form and content indicate that we are here dealing with a product of Plutarch' youth".

Acabamos de decir que las preferencias apuntan a Plutarco, pero preferencia no significa unanimidad. Una postura ecléctica puede ser la representada por W. Abernethy¹⁶, que considera que la obrita no es más que una imitación servil llevada a cabo por Plutarco de una obra ya existente. Para

¹¹ F.C. BABBITT, *Plutarch's Moralia*, II, Londres 1971, p.452.

¹² M. SMITH, "De superstitione (Moralia 164A-171E)", en *Plutarch's Theological Writings*, (H.D.BETZ, ed.), Leiden 1972, p.1, nota 7.

¹³ K. ZIEGLER, *Real-Enkyclopädie* 21, s.v. *Plutarchos*, col. 636-962. Existe edición separada desde 1949; revisada en 1964, en Stuttgart.

¹⁴ Esta misma opinión había sido ya defendida a principios de siglo por Alfred y Maurice CROISSET en su *Histoire de la littérature grecque*, París 1901, p.504. Ambos la consideraban una producción plutarquiiana y opinaban que el tono apasionado de su redacción invita a datarla entre las primeras composiciones de nuestro autor.

¹⁵ H.A. MOELLERING, *Plutarch. On superstition*, Boston 1963, p.18.

¹⁶ W. ABERNETHY, *De Plutarchi qui fertur 'De superstitione' libello*, Königsberg 1911, pp.74-100.

defender su propuesta se basa en las contradicciones que cree descubrir entre este tratado y otras obras de indudable autoría del queronense. Por ejemplo, su escepticismo ante la creencia de que exista el Hades; su mejor concepto por el ateo que por el supersticioso; su incredulidad de que haya démones indiferenciados de los dioses; sus críticas hacia Homero y hacia la mitología en general por sus vergonzosos relatos atribuidos a los dioses. El problema radica entonces en establecer qué obra y qué autor fue manipulado y utilizado por Plutarco. Somete, pues, a análisis posibles nombres entre los que determinar uno al que atribuirle el papel de fuente directa del *De superstitione*. Tras ir descartando los de Teofrasto, Menandro, Antípatro e incluso el del latino Séneca, se inclina finalmente por el del filósofo cínico Bión de Boristene, a quien de modo explícito se cita en el pasaje que vamos a analizar (168D). Abernethy considera, además, que Bión por su parte se había inspirado en Teofrasto y en Menandro. El tratado del filósofo cínico habría sido plagiado por Plutarco, que habría incluso mantenido ideas filosóficas con las que no comulgaba. En cuanto a la doble mención del nombre de Plutarco, a la que hemos hecho referencia hace un momento, Abernethy opina que probablemente con ello se sustituyó el nombre de Bión, que sería el que aparecía en la obra primigenia. Ziegler¹⁷ tilda de ingenuo el planteamiento de Abernethy y considera una simpleza no ver en este tratado más que una fuente cínica, la de Bión. En este sentido, más recientemente M. Smith¹⁸ cree descubrir huellas de doctrina epicúrea. Consecuentemente, tanto Ziegler como Smith restituyen a Plutarco la paternidad sobre el *De superstitione*.

En cualquier caso, como hacen C. Morales Otal y J. García López¹⁹, es preciso dejar constancia de la existencia del problema, cuya polémica queda planteada así con las palabras con que H. Arnim Moellering concluye su libro²⁰ y con las que viene a decirnos que, aunque puede citarse a Plutarco contra Plutarco, tal procedimiento no debe ser nunca ni arbitrario ni hostil: "Resulta incorrecto no tener en cuenta la amplitud de los temas ni el alcance general de la teología de Plutarco a la hora de calibrar determinadas aberraciones y tensiones. En cualquier caso continúa siendo evidente y meridiano que, aunque Plutarco reaccionó de diferentes maneras y de distintos modos ante el complejo problema de la *δεισιδαιμονία*, la armonía de su pensamiento se sigue manteniendo, a pesar de las aparentes y poco frecuentes discordancias y de las ocasionales inconsistencias".

b) El segundo punto que debemos abordar se refiere al significado mismo del título: *Περὶ δεισιδαιμονίας*. Tradicionalmente el término *δεισιδαιμονία* ha sido traducido al latín como *superstitio* y al castellano

¹⁷ K. ZIEGLER, *Real-Enkyclopädie* 21, s.v. Plutarchos, col. 826.

¹⁸ M. SMITH, "De superstitione (Moralia 164A-171E)", en *Plutarch's Theological Writings*, (H.D. BETZ, ed.), Leiden 1972, p.6.

¹⁹ C. MORALES OTAL y J. GARCÍA LÓPEZ, *Plutarco. Obras morales y de costumbre*, Gredos, Madrid 1986, Vol. II, p.288.

²⁰ H.A. MOELLERING, *Plutarch. On superstition*, Boston 1963, pp.156-157.

como "superstición". La lectura del tratadito que nos ocupa nos lleva en primera instancia a constatar que tanto su contenido teórico como los ejemplos que en él se aducen se atienen sin estridencias a los que hoy día englobamos bajo el concepto de "superstición", con todas las connotaciones peyorativas que el término comporta.

Plutarco mismo delimita desde el primer momento el alcance conceptual que él le confiere al vocablo en contraposición al de "ateísmo": mientras que el ateo niega la existencia de los dioses, el supersticioso sí cree en ellos, pero considera a la divinidad como la desencadenante de las calamidades y desgracias que se abaten sobre los hombres. Dejemos que sea el propio Plutarco quien nos exponga el alcance de sus ideas. Dice en el cap. 2 del *De superstitione*²¹:

"El ateísmo, al ser una opinión falsa la de que no existe nada feliz e incorruptible, parece que, por su falta de fe en la divinidad, lleva hacia una especie de insensibilidad y, para él, el resultado de no creer en los dioses es el no temerlos. Pero la superstición, como lo muestra también su nombre, es una opinión emocional y una creencia que humilla y desalienta al hombre que cree que los dioses existen, pero que son adversos y funestos. Pues, en efecto, el ateo parece ser inflexible ante la divinidad, pero el supersticioso, agitado de forma no conveniente, se extravía. Sin duda la ignorancia engendra en uno la falta de fe en aquello que le puede ayudar e impone, en el otro, la opinión de que es dañoso. Por esto, el ateísmo es un razonamiento falso, y la superstición una emoción nacida de un razonamiento falso".

No es ésta la única vez que Plutarco alude y hace un comentario conjunto al ateísmo y a la superstición. Podemos también descubrirlo en otras de sus obras. Por ejemplo, en la *Vida de Alejandro* 75 (= *Moralia* 706B) y en la *Vida de Camilo* (= *Moralia* 132C). En el primer caso el comentario se inscribe en las circunstancias que rodean los últimos días de la vida de Alejandro Magno. Cuando el gran conquistador llega a Babilonia se ofrecen a su consideración un cúmulo de prodigios: una bandada de cuervos que combaten entre ellos; el hígado de una víctima sacrificial privado de lóbulo; un asno que ataca a un gigantesco león y lo mata de una coz... Alejandro comienza a ver prodigios temibles por doquier. A este respecto dice Plutarco:

"Luego que Alejandro cedió a los temores religiosos, quedó con la mente perturbada de terror y espanto; y no había cosa por pequeña que fuera de la que, como le pareciese desusada y extraña, no la considerase una señal y un prodigio. Por ello el palacio estaba siempre lleno de sacerdotes, de expiadores y de adivinos. Si es, pues, cosa abominable la incredulidad y el menosprecio por las cosas divinas (=el ateísmo), es también abominable, en el otro extremo, la *superstición*, que, como el agua, se va siempre a lo más

²¹ *Moralia* 165B. La traducción es de C. MORALES OTAL y J. GARCÍA LÓPEZ, *Plutarco. Obras morales y de costumbres*, Gredos, Madrid 1986, Vol. II, p.291.

bajo y abatido, y llena el ánimo de incertidumbre y de miedo, como entonces el de Alejandro”.

El pasaje de la *Vida de Camilo*, a su vez, alude a los momentos que siguieron a la conquista de Veyes por los romanos. Tras el saqueo de la ciudad se decidió trasladar a Roma la estatua de Juno en virtud del voto que había formulado Camilo de hacerlo así si la ciudad caía en sus manos. El transporte de dicha estatua estuvo rodeado de múltiples prodigios, lo que da pie a Plutarco para aludir a una serie de ellos considerados “habituales”: estatuas que sudan o que respiran o que aceptan o rechazan determinadas ofrendas..., tras lo cual añade esta coletilla:

“Pero tanto en el dar demasiado crédito a estas cosas, como en el negárselo del todo, puede haber peligro, por la humana flaqueza, que no sabe hasta dónde llega, ni puede dominarse a sí misma, sino que o cae en la *superstición* y vana confianza, o da en el absoluto olvido y menosprecio de los dioses (=ateísmo); así, lo mejor es siempre irse con tiento y guardarse de los extremos”.²²

En el pasaje del *De superstitione* que estamos comentando, avalado por los dos fragmentos aducidos, el sentido y significado de *superstición* es el de aquella creencia irracional que hace al hombre adoptar una postura temerosa ante la divinidad, cuya voluntad (a menudo adversa) ve puesta de manifiesto por doquier. En este enfoque el componente de irracionalidad pasa a un primer plano. H.A. Moellering²³, tras analizar en la obra de Plutarco el empleo del término *δεισιδαιμονία*, considera que el campo conceptual abarca un mayor espectro semántico, que recuerda aún su original significación de simple “temor o respeto a los dioses”, que se encuentra –según Moellering– en su composición etimológica: *δεῖδω* “temer” y *αἰδέομαι* “respetar, sentir respeto por o ante alguien”. Es cierto que ambos verbos, empleados aisladamente, los hallamos en Homero: *αἰδέομαι*, en *Odisea* 9,269 e *Iliada* 24,503 (*αἰδέϊο θεοῖς*, “respeto a los dioses”, petición que en el primer caso formula Ulises a Polifemo y en el segundo Príamo a Aquiles)²⁴; *δεῖδω*, con el significado de temer razonablemente, frente a *φοβέομαι*, que implica un temor repentino y súbito, en *Odisea* 14,389 (*Δία ξένιον δέϊσας*, “temiendo a Zeus hospitalario”) y en *Odisea* 22,39 (*οὔτε θεοῖς δέϊσαντες, οἳ οὐρανὸν εὐρὸν ἔχουσιν*, “ni temerosos de los dioses que habitan el vasto cielo”).

Sin embargo, no creemos que tenga razón Moellering en su explicación etimológica. Consideramos más sencilla y razonable aquella otra que ve en el término *δεισιδαιμονία* la conjunción del verbo *δεῖδω* y del sustantivo *δαίμων*. Sería, pues, “temor a los dioses” o “respeto a los dioses”, lo que con

²² En este pasaje y en el precedente hemos adoptado la traducción, ya “clásica”, de Antonio Ranz Romanillos, publicada en 1830, y reproducida por la ed. Iberia, Barcelona 1966, en 4 volúmenes.

²³ H.A. MOELLERING, *Plutarch. On superstitione*, Boston 1963, pp.42-48.

²⁴ Platón, *Leg.* 920e.

facilidad derivaría a “temor supersticioso a los dioses” o “superstición”, valor con que encontramos el término *δεισιδαιμονία* ya en Teofrasto, *Caracteres* 18. (Y no olvidemos que Teofrasto vive a caballo entre los siglos IV y III a.C.). No obstante, en el siglo I a.C. Diodoro Sículo 11,89, empleará el término *δεισιδαιμονία* con el simple valor etimológico de “temor a los dioses”, “respeto a los dioses”. Y llamamos la atención sobre ello, porque, como vamos a ver de inmediato, Diodoro utilizará otros vocablos estrechamente ligados a *δεισιδαιμονία*, y lo hará de manera sistemática marcando el valor de “temor supersticioso” que también este término comporta.

En Aristóteles, *Política* 5,11,25, encontramos el término *δεισιδαίμων* en el sentido de “respeto a los dioses”. Aristóteles recomienda a los gobernantes que, “en lo que concierne a los dioses, conviene mostrarse siempre con especial diligencia (pues tienen menos miedo a sufrir alguna ilegalidad de los ciudadanos, si éstos estiman que quien los gobierna es reverente y se preocupa por los dioses, y conspiran menos contra él pensando que tiene por aliados a los dioses), pero debe mostrarse así sin ridiculez”.²⁵ E idéntico valor lo hallamos en dos ocasiones en su coetáneo (sí bien ligeramente mayor) Jenofonte²⁶: *Agésilao* 11,8 y *Ciropeya* 3,3,58. El segundo pasaje es de modo particular elocuente: Ciro, a punto de entrar en combate, hace que corra por todo el ejército la consigna de “Zeus aliado y guía”; cuando después de que este santo y seña ha sido transmitido de boca en boca por los soldados y llega de nuevo hasta él, comienza a entonar el peán, “y todos -nos dice Jenofonte-, llenos de fervor, se unieron a él con gran voz, pues en una situación como ésta, los temerosos de la divinidad temen menos a los hombres”.

Sin embargo, el término *δεισιδαίμων* lo encontramos también en Teofrasto, *Caracteres* 16, aunque en su vertiente negativa, significando “supersticioso”. Y el mismo valor se descubre en Diodoro Sículo 1,62 y 4,51. (Diodoro, recordémoslo, vive en el siglo I a.C.).

A partir de un *δεισιδαίμων* puede Diodoro Sículo 121,59 y 15, 33, acuñar el verbo *δεισιδαιμονέω* que, si etimológicamente significa “temor a la divinidad”, no tendría dificultad ninguna en derivar hacia “experimentar temores supersticiosos”, valor que resalta en Diodoro y que emerge un siglo más tarde en Polibio²⁷ 9, 19,1 y 10,2,9.

En estrecha relación con los términos precedentes está el adverbio *δεισιδαιμόνως*, que vemos utilizado también en su doble acepción. Así, mientras en Luciano de Samósata, *Retratos* 7, viene a significar “con un sentimiento religioso”, un autor más o menos coetáneo suyo, Filón de Alejandría²⁸, 1,195, lo emplea con el valor de “con superstición”, “supersticiosamente”.

²⁵ Traducción de C. GARCIA GUAL y A. PÉREZ JIMÉNEZ, *Aristóteles. La política*, Editora Nacional, Madrid 1981, 2ª ed., p.247.

²⁶ Aristóteles vive entre 384-322 a.C. Jenofonte, entre ca.430-355 a.C.

²⁷ Polibio vive ca. 46-126 p.C.

²⁸ Luciano vive ca. 120-200 p.C.; la datación para Filón fluctúa entre fechas que van del II a.C. al II p.C.

Quizá algo aporte a la historia del significado del término el hecho de que el constantinopolitano Proclo Diádoco, filósofo, matemático y comentarista, ya en el siglo V p.C., substituya²⁹ el término *δεισιδαίμων* por el de *δεισιθεός*, “el temor respetuoso hacia dios”.

Creemos, pues, que el término *δεισιδαιμονία* se acuña sobre *δεῖδω* y *δαίμων*. (Otro problema es el concepto de *δαίμων* en la religión griega en general y en Plutarco en particular. Pero abordarlo desbordaría los límites del tema que nos hemos propuesto)³⁰.

La conjunción de ambos radicales da lugar a un “temor hacia los dioses”, con un significado neutro y genérico. Ese valor neutro del compuesto *δεισιδαιμονία* podía ser empleado de forma positiva (el temor inclina al hombre a apreciar y amar a los dioses) o, más a menudo, negativa (ese temor entraña terror y miedo). El paso del tiempo radicalizó la faceta negativa del término, que ya se encuentra vigente así en Menandro³¹ y que es la que prevalece en Plutarco, asumiendo todas las connotaciones peyorativas que también se descubren en el término latino *superstitio* (que contiene la idea de una creencia ya superada en la que sobreviven restos de antiguas formas y cultos religiosos) y en el castellano *superstición*. En este sentido, *δεισιδαιμονία* (en cuanto originariamente “temor a los démones”) implica la creencia en fuerzas no explicadas racionalmente y que inspiran un terror servil, en oposición al respeto debido a la divinidad.³² Con razón considera Abernety³³ que uno de los factores que colaboraría a ello sería

²⁹ Proclo, *Himnos* 12.

³⁰ Nos limitaremos a decir que Plutarco, en especial en *Sobre la desaparición de los oráculos*, defiende la existencia de unos seres intermedios entre la divinidad y los hombres -los démones-, y los pone en relación con la cualidades adivinatorias. Cf. G. SOURRY, *La Démonologie de Plutarque*, París 1942, en especial la sección I, pp.19-113, en que trata el problema filosófico y metafísico de los démones.

³¹ E. RIESS, “On ancient superstition”, *TAPA* 26, 1895, 40.

³² También en el mundo latino encontramos la misma concepción plutarquiiana respecto a la superstición. Así, Varrón, de quien se hace eco san Agustín, *Civ.Dei* 6,9, con estas palabras: *...cum religiosum a superstitioso ea distinctione discernat, ut a superstitioso dicat timeri deos, a religioso autem vereri ut parentes, non ut hostes timeri; atque omnes ita bonos dicat, ut facilius sit eos nocentibus parcere quae laedere quemquam innocentem*, que en castellano suena así: “...cuando se afirma que el religioso se diferencia del supersticioso en que éste teme a los dioses y, en cambio, el religioso los venera más bien como padres, que los teme como enemigos; y todos los dioses son tan buenos, que son más inclinados a perdonar a todos los culpables, que a perjudicar a los inocentes”. Cf. así mismo san Agustín, *Civ.Dei* 1,17,45. También Séneca, *Ep.* 123,16 había formulado su opinión al respecto: *Superstitio error insanientis est: amandos timet; quos colit, violat. Quid autem interest utrum deos neges an infames?*, esto es, “la superstición es un error de locos: teme a los que han de amarse; injuria a los que honra. ¿Qué diferencia hay entre que niegues a los dioses o que los infames?”.

³³ W. ABERNETTY, *De Plutarchi qui fertur 'De superstitione' libello*, Königsberg 1911, p.4.

el empleo de *δεισιδαιμονία* para indicar el "temor hacia los dioses malignos, temor que produce agitación y abatimiento": *est igitur deisidaimonía deorum malevorum timor, qui homines vexat et conficit*. No obstante, como apuntan en nota C. Morales y J. García³⁴, "las dificultades persisten y la traducción del término por 'superstición' puede llevar a error, por cuanto el supersticioso en Plutarco cree en los dioses de la tradición, aunque de forma equivocada, basada principalmente en el temor; de ahí que Smith³⁵ haya propuesto entender *δεισιδαιμονία* como *scrupulosity*, y como mejor traducción la de *fear of the supernatural beings*".³⁶

c) El tercer punto que nos habíamos propuesto tratar era el contenido general de este tratadito. Es el siguiente:

1. Respecto a los dioses el hombre puede caer en dos errores: el ateísmo y la superstición. El primero es una opinión falsa; la segunda, además de opinión falsa, comporta pasión, por lo que resulta más perniciosa que el ateísmo.
2. El ateísmo se define como "opinión falsa que niega la existencia de los dioses" y supone un razonamiento falso. La superstición, por su parte, es una "opinión falsa con aporte emocional que cree que los dioses existen, pero que son los desencadenantes de las desgracias"; es, pues, una emoción nacida de un razonamiento falso.
3. La pasión incontrolada obnubila la razón y perturba al alma. Toda perturbación del alma significa terror o espanto. De todos los terrores el peor es el de la superstición, que hace temer a los dioses por todo y en todo lugar y momento, incluso durante el sueño (pues hasta las sueños se consideran mensajes de los dioses).
4. La superstición no acaba con la muerte, ya que el supersticioso cree en la existencia de castigos eternos. Vive, pues, en constante sobresalto.
5. No le sucede así al ateo, si bien éste, por su parte, carece de lo más hermoso de la vida, como es el conocimiento de la divinidad.
6. Ambos extremos -ateísmo y superstición- son malos por igual: el ateísmo es una indiferencia frente a la divinidad, y no conoce el bien; la superstición es una multitud de sensaciones que llevan a suponer que el bien es malo.
7. Diferente comportamiento del ateo y del supersticioso. Ante la desgracia, el primero buscará motivos naturales tanto en la sociedad como en sí mismo. El segundo les echará la culpa a los dioses.
8. El supersticioso convierte en funestos muchos males que lo eran moderados. Ejemplos famosos: Midas, Aristodemo, Nicias.

³⁴ C. MORALES OTAL y J. GARCÍA LÓPEZ, *Plutarco. Obras morales y de costumbres*, Gredos, Madrid 1986, Vol. II, p.284.

³⁵ M. SMITH, "De superstitione (Moralia 164A-171E)", en *Plutarch's Theological Writings*, (H.D. BETZ, ed.), Leiden 1972, p.2.

³⁶ Cf. H. ERBSE, "Plutarchs Schrift *Περὶ δεισιδαιμονίας*", *Hermes* 80, 1952, 296-314.

9. Si la superstición es perniciosa en situaciones críticas, tampoco en circunstancias intranscendentes es mejor que el ateísmo. En momentos gratos (como fiestas, banquetes religiosos, iniciaciones o ritos místéricos) el supersticioso, atenazado por la angustia de faltar en algo, no disfrutará ni se alegrará.
10. Si el ateísmo es una impiedad, impiedad es también la superstición. Si quien no cree en los dioses es un sacrilego, ¿no lo es igualmente el supersticioso que cree en ellos de la forma que lo hace? Un ejemplo: la muerte de los hijos de Níobe. ¿Pueden ser los dioses capaces de tales crueldades y por motivos tan nimios?
11. ¿No es una impiedad y un sacrilegio considerar a los dioses locos, infieles, inconstantes, vengativos, crueles y que se ofenden por bagatelas? Si el supersticioso lo considera así, es lógico que los tema y que los odie. Y si los teme y los odia, es enemigo suyo. El ateo no cree que los dioses existan; pero el supersticioso no querría que existieran; si lo cree, es en contra de su voluntad, porque teme no creerlo.
12. El ateo no es cómplice de la superstición. En cambio, el supersticioso proporciona al ateo argumentos para ser ateo. El comportamiento del supersticioso empuja a muchos a considerar que es mejor que los dioses no existan.
13. Para tener los crueles dioses a los que adoran los gálatas y los escitas, mejor les valiera ser ateos. Lo mismo cabe decir de los cartagineses, que sacrifican a sus propios hijos. Ejemplos históricos: Amestris (esposa de Jerjes); comentario de Jenófanes sobre los egipcios.
14. No hay cosa más dañina que la superstición, de la que hay que huir como del peor de los males. Pero hay que hacerlo sensatamente, sin precipitarse en el abismo contrario, que es el ateísmo, "saltando por encima de la piedad, que se encuentra situada en medio".

3º.- ANÁLISIS DEL FRAGMENTO.

Como puede apreciarse por el resumen general que acabamos de ofrecer, el que motiva este trabajo ocupa el punto central en el *De superstitione*, no sólo materialmente (es el parágrafo 7, de los 14 de que consta), sino también el momento más alto en el clímax expositivo.

Veámoslo. Plutarco se atiene a una estructura retórica perfectamente aplicable a un discurso. Bajo esta perspectiva, el *De superstitione* podría ser descompuesto así:

Exordium. El hombre, ante la divinidad, puede adoptar dos posturas erróneas: el ateísmo o la superstición.

Propositio. La superstición es con mucho más funesta que el ateísmo.

Narratio. Expansión de la idea: la falsa opinión del supersticioso, teñida de pasión, perturba la razón y el alma y produce en los espíritus un terror que sobrecoge al hombre a lo largo de toda su vida, e incluso de su muerte.

Argumentatio (en la que predomina la *confirmatio* sobre la *refutatio*). La postura que el ateo y el supersticioso adoptan ante la desgracia son muy

diferentes. Ejemplos extraídos de la vida diaria, de la Historia y de la Mitología.

Peroratio. El supersticioso resulta más impío que el ateo, pues si éste no cree que los dioses existan, aquél no querría que existieran, pues los teme y los odia. Para creer en los dioses de los supersticiosos, mejor ser ateo. Ejemplos históricos y mitológicos.

Conclusio. Hay que huir de la superstición, pero sin llegar a caer en el otro extremo, que es el ateísmo. Adóptese el término medio: la piedad.

En este esquema el parágrafo 7 pasa de los presupuestos ideológicos previos a una argumentación distendida que se basa fundamentalmente en ejemplos. El fragmento se estructura en un balanceo pendular A B A B, que se corona con C mediante una batería de ejemplos reales y casos cotidianos. Así,

A. Postura del *ateo* ante el infortunio.

a) Si su carácter es moderado, optará por el silencio y la discreción, refugiándose en su propio interior.

b) Si es impulsivo o la desgracia lo desborda, echará la culpa a la fortuna, al azar, a la injusticia o a la sociedad.

B. Postura del *supersticioso* ante la menor calamidad.

a) Su *depresión* le hará ver esa pequeña desgracia como algo irremediable y descomunal.

b) Arrastrado por el temor y la turbación, se afligirá imaginando que aún le sobrevendrán males peores.

c) Considerará a los dioses como causantes de todo, si bien está íntimamente convencido de que el castigo divino lo ha provocado alguna falta que ha cometido.

A. El *ateo* buscará las causas de su desgracia en sí mismo y en las cosas que lo rodean. Y a partir de ahí intentará hallar la solución.

B. El *supersticioso* encontrará siempre las causas en la divinidad. Por eso no pedirá nunca ayuda ni opondrá resistencia a la desgracia, no vaya a dar la impresión de que se opone y lucha contra la divinidad.

C. Ejemplificación plástica de esta postura:

a) El *supersticioso*:

* si la desgracia es corporal, arrojará de su casa al médico que podría sanarlo;

* si la desgracia es psíquica, cerrará su puerta al filósofo que podría reconfortarlo.

b) El *ateo*:

* se limpiará las lágrimas;

* se cortará el cabello;

* se quitará el manto.

c) El *supersticioso*:

* se sentará a la puerta de casa vestido de harpillera y harapos sucios;

- * se revolcará desnudo en el barro;
- * confesará posibles faltas:
 - que comió o bebió algo prohibido;
 - que cruzó un camino vedado;
- * incluso si es feliz, recurrirá a talismanes:
 - se hará fumigar y frotar;
 - pedirá a viejas que le cuelguen amuletos.

En cuanto a la postura del ateo, obsérvese que Plutarco en un primer momento le hace echar la culpa bien sea a la fortuna y a la casualidad, bien sea a la (in)justicia y a la providencia. A este respecto, recordemos que los filósofos cínicos consideraban que la fortuna era la que regía el mundo, postura esta fuertemente contestada por los estoicos, que conferían a la providencia dicho papel rector. Parece, pues, indudable que Plutarco conocía las diatribas que sobre ello mantenían las escuelas cínica y estoica.

Pero inmediatamente después nuestro autor da un paso más y nos muestra al ateo adoptando una postura de absoluta racionalidad en el examen objetivo e inmediato de las causas que pueden haber provocado su situación desdichada. Ya no apunta a la fortuna o a la providencia, sino que busca los motivos de su desgracia física en sus comilonas y borracheras, en su vida desordenada, en los esfuerzos físicos excesivos, o sencillamente en la exposición a aires y lugares a los que no está habituado. Si su desgracia es social, las causas las indagará en sí mismo y en las circunstancias que rodearon su actuación. Plutarco nos lo muestra formulándose las preguntas que ofrece uno de los versos áureos de Pitágoras³⁷: “¿Dónde falté? ¿Qué hice? ¿Qué obligación mía no cumplí?”.

Frente a esta actitud del ateo, y en plástico contraste con ella, se nos ofrece la del supersticioso, convencido de que todo lo que está ocurriéndole tiene su origen en los dioses, que castigan con ello alguna falta que haya podido cometer, aunque no tenga conciencia exacta de qué falta haya podido ser ésa. Desgracias físicas, materiales, familiares o de tipo social: todas ellas serán para él desencadenadas por la divinidad.

Decimos “desgracias físicas”. Efectivamente, en todos los tiempos, en todos los lugares y en todas las culturas el hombre ha tenido inclinación a considerar que las enfermedades tienen su origen en un castigo divino. Circunscribiéndonos al mundo helénico, recordemos cómo Homero³⁸ nos muestra a Apolo desatando la peste sobre el ejército griego que asedia Troya. A los dioses achaca el origen de las enfermedades el propio Homero cuando, para resaltar la alegría del naufrago Ulises al dar vista a la costa, la compara a la que sienten los hijos que ven recuperarse a su padre, “que estaba postrado por la enfermedad y padecía graves dolores, consumiéndose desde largo tiempo a causa de la persecución de un horrendo numen

³⁷ Pitágoras, *Carmina aurea* 42. Plutarco recuerda nuevamente este verso en *Moralia* 515F.

³⁸ Homero, *Iliada* 1,16ss.

(στρυγερὸς δὲ οἱ ἔχραε δαίμων), si los dioses le libran felizmente del mal³⁹, pues sólo los dioses pueden sanar a quien han herido. Por ello, el supersticioso, -como nos lo presenta Plutarco- echará de su casa al médico, convencido de que será incapaz de devolverle una salud que sólo los dioses, que se la arrebataron, podrán tornársela.

Las desgracias psíquicas, al igual que las materiales, también son de origen divino. ¿Para qué escuchar, pues, al filósofo, que con sus consejos y sus razonamientos tampoco lo levantará de su infortunio? Al contrario de lo que haría un ateo, el supersticioso adoptará todos los signos externos propios del luto: se mostrará con el rostro bañado en llanto; se dejará crecer el pelo; se despojará del manto; se vestirá de saco y de harapos y se sentará a la puerta de su casa; se revolcará desnudo en el fango... Evidentemente, todas estas manifestaciones tienen como finalidad mover a compasión a los hombres y, sobre todo, a los dioses.

Pero junto a ese aspecto externo lamentable, el supersticioso confesará abiertamente los errores y las faltas por las que haya podido provocar su desgracia. Es una postura de humildad con la que, por ser el polo opuesto de la ὑβριξ, espera conmovir a la divinidad y obtener su auxilio. Plutarco menciona expresamente tres de esos "pecados" que el supersticioso cree que ha cometido: haber comido o haber consumido determinados alimentos o bebidas, o haber cruzado por algún camino vedado por la divinidad. A Orfeo se remonta la creencia de que era posible aplacar a los dioses mediante ayunos y abstinencias de ciertas comidas y bebidas. Y se hacia especial hincapié en la abstención de carne⁴⁰. Idénticas creencias eran defendidas por los pitagóricos, e incluso exageradas⁴¹. En cuanto a cruzar por determinados lugares, bástenos recordar la superstición que registra Teofrasto⁴², según el cual un supersticioso se abstendrá de pasar por un camino si se le ha cruzado delante un gato; y no lo hará hasta que previamente no haya pasado por allí otra persona o haya podido arrojar tres piedras contra el gato.

Si al referirse al ateo lo había Plutarco presentado dando un paso hacia el racionalismo, al tratar del supersticioso ese paso se lo hará dar para presentárnoslo hundiéndose aún más en su irracionalismo. En efecto. La actuación deprimente del supersticioso no se limitará a momentos en que esté abatido por la calamidad: Plutarco nos lo muestra actuando en circunstancias en que es "muy feliz". Ni siquiera entonces el miedo lo abandona. Temeroso siempre de que en cualquier momento pueda sobrevenirle la desdicha, toma toda suerte de precauciones, recurriendo a la magia, a la brujería y a ritos de carácter apotropaico. Por ello se fumigará

³⁹ Homero, *Odisea* 5,394-397.

⁴⁰ Platón, *Leyes* 782 c. Estrabón VII c 289.

⁴¹ M.A. MARCOS CASQUERO, *Plutarco. Cuestiones Romanas*, Ed. Akal, Madrid 1992, pp.440-446.

⁴² Teofrasto, *Caracteres* 16,3.

con azufre, elemento que, ya desde Homero⁴³, se consideraba dotado de fuerza purificatoria; se frotará con sustancias reputadas como preventivas de la desgracia; y reclamará a mujeres viejas (a menudo conectadas con el mundo de la brujería) que le proporcionen amuletos y talismanes, que llevará colgados de su cuerpo.⁴⁴

De esta manera contrastiva Plutarco, en el pasaje que comentamos, presenta plástica y elocuentemente la idea genérica previamente formulada de lo que es un ateo y un supersticioso, ejemplificando su concepción con el modo como cada uno de ellos se comporta en situaciones aciagas. Con ello apuntala el concepto adelantado. El ateísmo, pues, ignora sin más a los dioses. La superstición, en cambio, se presenta como un pensamiento primitivo e ilógico; como un falso conocimiento de la naturaleza; como una fe y una entrega a oscuras y ciegas fuerzas del destino; como un sentimiento de angustia permanente ante poderes hostiles y amenazadores, que intenta desahogarse y liberarse mediante prácticas primarias de carácter mágico.

⁴³ Homero, *Odisea* 22,481 y 492-295.

⁴⁴ A este respecto, Plutarco, *Vida de Pericles* 38 (= *Moralia* 173A) cuenta cómo "la peste atacó a Pericles, no con el gran rigor y la violencia con que a los demás, sino produciendo una enfermedad lenta, que, con sus diferentes altibajos, iba poco a poco consumiendo su cuerpo y debilitando la entereza de su espíritu. Teofrasto, barajando en su tratado de *Ética* la duda de si nuestros caracteres siguen en sus vicisitudes a la fortuna y si, zarandeados por las enfermedades corporales, decaen en la práctica de la virtud, refiere que Pericles, estando ya grave, a un amigo que acudió a visitarlo le mostró un amuleto que las mujeres le habían puesto al cuello, para hacer ver a su amigo lo grave que estaba cuando se prestaba a aquellas necedades".