

EL DÉMON: LA INTELIGENCIA EN EL MUNDO

M. Isabel Méndez Lloret

Universidad de Barcelona. Dpto. de Historia de la Filosofía,
Estética y Filosofía de la Cultura

ABSTRACT

From Hesiod on, δαίμων denotes a passionate figure, useful to free divinity from the charge of evil. Plutarch conceives δαίμων as an active and changeable entity between God and matter; he must complete a catharsis that makes him better (more akin to God; Being in a higher degree). The task of δαίμων is to take care of oracles and to guide human lives. If this task has been done correctly, δαίμων ascends to the sun; if not, he falls down to the earth.

Desde que entra a formar parte del vocabulario filosófico, el término *δαίμων* (*démon*) no ha sido utilizado de una manera unívoca; posiblemente se deba al hecho de que *δαίμων* se use para designar una serie de entidades espirituales cuyas características superan las humanas, sin alcanzar no obstante las divinas presentes ya en el pensamiento mítico. Así pues, cuando el *démon* se hace presente en la filosofía posee unas connotaciones previas marcadas por la religiosidad primitiva.

Las primeras manifestaciones religiosas del mundo occidental han venido de la mano de cultos públicos (sea su celebración secreta o popular), los cuales, a su vez, suponen la manifestación histórica de la creencia mítica tradicional. De hecho, tanto la literatura como la filosofía no sólo han sentido y expresado su curiosidad acerca del primitivismo religioso, sino que lo han reelaborado, reinterpretándolo y adaptándolo a otro momento histórico. Los dioses legendarios de la mitología están presentes en el mundo de Hesíodo, en la Atenas de Pericles y en la Roma de Juliano. De acuerdo con sus representaciones y funciones, se modifican y desarrollan no sólo las formas rituales de culto, sino la moral filosófica sobre la cual se van a elevar las primeras elaboraciones teológicas y el conglomerado cultural propio del mundo mediterráneo. Las figuras o entidades legendarias son vistas, en ocasiones, como héroes divinizados (Hércules), como personificación de fuerzas naturales (Zeus), o como poderosos benefactores (familiares difuntos); otras veces son considerados responsables directos de los asuntos humanos, como lo muestran las tragedias clásicas. Pero su caracterización no

se ha visto reducida en ningún caso a una sola de esas concepciones. Una definición clara y nítida de esos personajes no respondería a la historia.

La aceptación de las divinidades míticas supone el fundamento de la religión griega y, con posterioridad, romana¹. El amplio abanico de las manifestaciones del fenómeno religioso responde fielmente a los patrones marcados por cada una de las personalidades míticas: los elementos sagrados (ritos, lugares, situaciones, fórmulas, objetos destinados a los sacrificios) son meros instrumentos dirigidos a despertar la función propia de una u otra divinidad.

La unidad que presenta la realidad mítico-religiosa está hasta tal punto consolidada que la remodelación filosófica del hecho religioso implica indefectiblemente la revisión de las figuras divinas. Son claros ejemplos de ello el evemerismo, el epicureísmo y el estoicismo. Sin embargo, salvo en casos contados, la religión grecorromana hace suyos los antiguos poderes protectores de la ciudad, de la familia, del artesanado, de la fertilidad, etc. y éste es precisamente el marco donde aparece la figura del *démon*.

Ofrecer una caracterización perfectamente definida de la figura del *δαίμων* se presenta, pues, dificultosa, ya que cuando este término entra a formar parte del vocabulario filosófico arrastra una variedad notable de acepciones. El *démon*, por lo tanto, y en una aproximación muy general, se corresponde con un poder superior a la naturaleza humana², pero relacionado en un momento u otro con el hombre. Esta primera caracterización del *démon* corresponde a concepciones prefilosóficas y, por supuesto, presocráticas.

Según M. Detienne, los *démons*, a diferencia de los héroes y de los dioses, carecen de representación iconográfica, de rituales y de funciones específicas en la *polis*: «Jamais *δαίμων* n'a été forme du divin, inscrite dans la matière; jamais il n'a pénétré dans l'espace à trois dimensions, celui de la réalité quotidienne que construit notre appareil sensoriel. Si le *δαίμων* avait pénétré dans le monde sculptural, son histoire aurait été différente»³. Parece, pues, por lo dicho, que la entidad del *démon*, con lo que ello comporta (lugar en el cosmos y actividad propia), exige una gran indefinición con respecto a los cánones y patrones humanos de todo tipo. Y es que, de hecho, ni en el pensamiento prefilosófico ni en el filosófico la figura del *démon* ha sido presentada de manera unívoca: «Positivement, *δαίμων* est un signifiant

¹ Esto se observa especialmente en la simbiosis que tiene lugar en las épocas helenística e imperial entre las divinidades del panteón griego y los dioses de Egipto y Mesopotamia. El eclecticismo filosófico de este momento recoge ese espíritu unificador, como puede apreciarse, por ejemplo, en la obra *De Iside et Osiride*, de Plutarco de Queronea.

² M. DETIENNE: *La notion de daimôn dans le pythagorisme ancien*, Paris 1963: «*Δαίμων*, en effet, est une espèce du divin comme *ἦρος* et *θεός*», p. 25.

³ *Ibidem*, p. 26.

dont le signifié n'a pas une valeur fixe et déterminé dans la pensée religieuse. Il serait vain de cataloguer les diverses significations de cet mot depuis les poèmes homériques jusqu'aux plus tardifs de nos témoignages»⁴.

No obstante, los testimonios más notables y definidos⁵ apuntan a una caracterización del *démon* como entidad diferenciada del hombre por su poder, cercano o emparentado con lo divino. Se podría decir que esta es la definición más adecuada al uso diverso que se ha hecho del término a lo largo de la historia. En efecto, aunque la caracterización que ofrece Chantraine⁶ de los *démons* homéricos es clara, no es ajustada. Los *démons* de Homero son poderes divinos indefinidos, innominados (por *démon* se designa la divinidad en general); por eso se identifican en ocasiones con el hado⁷. Por otra parte, son los dioses quienes entablan relación con los hombres de una manera directa. Será Hesíodo el primero que referirá la palabra *δαίμων* a unas divinidades menores cuya función consiste, principalmente, en actuar de mediadores entre los dioses olímpicos y el hombre⁸.

El *démon* se enmarca, así, en la *polis*⁹ porque actúa decisivamente en el grupo humano, y son la literatura y la vida religiosa quienes se hacen eco de su presencia y de la trascendencia de su actividad. Esta actividad puede ser de características positivas y benéficas para el hombre o, por el contrario, negativa y nefasta. El *démon* está ya más perfilado: se trata de una fuerza su-

⁴ *Ibidem*, p. 27.

⁵ Vid. P. CHANTRAINE, voz *δαίμων* del *Dictionnaire etymologique de la langue grecque*.

⁶ P. CHANTRAINE, «Le divin et les dieux», en AA.VV.: *La notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon*, Entretiens de la Fondation Hardt, vol. I, Vandoeuvres-Ginebra 1952, p. 52.

⁷ Homero, *Odisea* V, 395-397:

«[...] de aquel padre que yace entre recios dolores, de tiempo consumido por hado cruel "στρυγρός δαίμων", y al que luego los dioses, liberado del mal, al amor de los suyos devuelven».

(Trad. de J. M. Pabón, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid 1982).

⁸ Hesíodo, *Trabajos y días*, 121-126:

«Y ya luego, desde que la tierra sepultó esta raza, aquellos son por voluntad de Zeus *démons* benignos "δαίμονες ἄγνοι" terrenales, protectores de los mortales "que vigilan las sentencias y malas acciones yendo y viniendo envueltos en la niebla, por todos los rincones de la tierra" y dispensadores de riqueza; pues también obtuvieron esta prerrogativa real».

(Trad. de A. Pérez Jiménez, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid 1983).

⁹ Entre las razones expuestas se encuentra otra: en un estadio antiguo de la sociedad, tanto *démons* como héroes eran las almas de los muertos (véase DETIENNE, op. cit., p. 33), pero a diferencia de los héroes, los *démons* quedaban más identificados con las divinidades protectoras de la familia, del hogar. Esta concepción se ha ido transmitiendo en la tradición popular y ha penetrado en el pensamiento filosófico. Véase, por ejemplo, PLATÓN, *Leyes* XI, 927a.

perior a la humana que se corresponde con las almas de los muertos, capaz de intervenir directamente en los asuntos humanos para favorecerlos o dañarlos. La actuación negativa no supone que el *démon* sea malvado —como después ocurrirá en el pensamiento filosófico, especialmente en el platónico—; el carácter de sus intervenciones halla su paralelo en la actuación del juez, esto es, los daños sobrevenidos a un individuo, a una familia o a una comunidad política no son más que penas, castigos impuestos por una conducta errónea que persiguen la remisión del agente. Por lo tanto, y según esta interpretación¹⁰, la negatividad se torna favorable porque es impuesta y detenida por el *démon*. «Dans ce monde ou dans l'autre, les démons sont donc les agents de la retribution des fautes, et l'importance de leur fonction devait les acheminer très vite à une personification très accusée¹¹.» En el paganismo, y muy posiblemente antes de la consolidación de una religión oficial, la vida humana estaba en continua revisión; el hombre era juzgado y condenado o absuelto por el *démon*. Esta era su función primordial; y de aquí su caracterización como *poder divino* o *destino*.

En general puede decirse que esta tipificación del *δαίμων* es la que penetra en la filosofía, pero no se debe olvidar, por un lado, que la primera filosofía «religiosa» es el pitagorismo, el cual adentra sus raíces en el orfismo y en el pensamiento mítico, siendo por ello quien mejor recoge la concepción primitiva del *δαίμων* y el encargado de darla a conocer a otras escuelas; por otro lado, tampoco se debe olvidar que en el pensamiento filosófico existe ya una notable diversidad de matices ante la definición de esta personalidad.

Es precisamente el pitagorismo el introductor del *démon* en el pensamiento filosófico y ofrece, ya en un primer momento, una doble caracterización de esta entidad. Por un lado, el término queda perfilado con un calificativo moral: «bueno»; por otro, la entidad del *démon* queda identificada con el lugar que delimita y define al cosmos diferenciándolo irremisiblemente en dos mundos (sublunar y supralunar): el *démon* es una realidad lunar. Pero, en el pitagorismo, la bondad del *démon* y la ocupación de ese lugar propio, que es la luna, son dos aspectos interconectados de una misma realidad: la constitución del *démon*, divina mas cercana a la humana (son los *démons* de la Edad de oro de Hesíodo)¹². Como señala Detienne, «les dé-

¹⁰ Es la interpretación de J. HARRISON en *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, N. York 1955, pp. 32 ss. Es quizás la más adecuada a la noción de *démon* que estamos ofreciendo: el código de valores está hecho a medida del hombre y el *démon* mantiene la relación con este código por una doble razón: porque interviene directamente en la vida humana regida por dicho código y porque él mismo ha estado sometido a tales valores.

¹¹ DETIENNE, op. cit. p. 49, con referencia a Porfirio, *De abstinentia* II, 7.

¹² HESÍODO: *Trabajos y días*, vv. 123 ss. y 142. Cfr. DETIENNE, op. cit. p. 95: «C'est dans les vers des *Travaux* que P. Girard voyait le point de départ de cette démonologie savante ou su-

mons "bons et pleins d'amour pour les hommes" sont identiques aux démons lunaires dont Pythagore était aussi un exemple»¹³.

Esta cercanía del *démon* con respecto a lo humano es retomada por Sócrates, al tiempo que recrea la jerarquía ontológica de los seres racionales expuesta por Hesíodo. Pero, además, en el *Cratilo*¹⁴ se nos ofrece una clara definición del *démon*: éste es bueno (propone Sócrates que la raza «de oro» hesiódica es sinónima de «noble y hermosa», lo que es equiparable a «buena») y «bueno» no es otra cosa que «sensato»:

Por consiguiente, según mi opinión, lo que define a los demonios es esto más que nada; y, como eran sensatos y «sabios» (*daémones*), les dió el nombre de demonios. Y, desde luego, en nuestra lengua arcaica aparece este mismo nombre. Conque dice bien este poeta, así como cuantos afirman que, cuando fallece un hombre bueno, consigue un gran destino y honra y se convierte en demon en virtud del nombre que le impone su prudencia. Así es, pues, como yo también sostengo que todo hombre que sea bueno es demónico, tanto en vida como muerto, y que recibe justamente el nombre de demonio.»¹⁵

Platón perfila en otros lugares de su obra esta definición socrática: el *démon* es una entidad intermedia entre dioses y hombres (*Banquete* 202d-203a), un ser divino inferior (*Apología* 27c). En el *Epinomis* (984 d-e, 985a-b) se define al *démon* en términos físicos: mientras los semidioses se identifican con el agua y los dioses astros con el fuego, los *démones* aparecen en conexión con el aire y aquellos que son considerados superiores con el *éter*, elemento inmediatamente inferior al fuego celeste que forma los dioses astros¹⁶. En este diálogo se precisa la caracterización de los *démones* ofrecida en el *Banquete*: los *démones* son intérpretes y mediadores entre

perstitieuse à laquelle les spéculations et les rêveries des philosophes, de Thalès, de Pythagore, de Platon, des Stoïciens et des Néoplatoniciens donnèrent plus tard des développements en sens divers».

¹³ DETIENNE, op. cit. p. 94. Los demonios son buenos porque acercan al hombre al mundo supralunar y ello es posible por su ubicación en la luna, gracias a la cual puede mantener un contacto continuo tanto con el mundo supralunar como con el sublunar.

¹⁴ 397d -398c.

¹⁵ *Cratilo* 398b-c (trad. de J.L. Calvo en PLATÓN: *Diálogos II*, Bibl. Clásica Gredos, Madrid 1983). Mientras el Sócrates platónico habla del *démon* sabio, Empédocles advierte la racionalidad del *démon* en la manifestación profética (frs. Diels-Kranz 146, v.1 y 115, v.10). Todo aquel que sea preso de un entusiasmo profético estará manifestando una racionalidad demónica. Así sucede con Pitágoras.

¹⁶ Véase *Epinomis* 981c-c y 984 c-d. PLUTARCO recoge esta equiparación con los elementos en relación con el lugar de residencia de dioses, *démones* y hombres; véase *De facie in orbe lunae* 943 F y *De defectu oraculorum* 415 B. Cfr. P. DOMINI: «Science and Metaphysics», *Studies in Later Greek Philosophy*, Berkeley-Los Angeles-Londres 1988, pp. 126-144, donde se estudia los problemas nacidos de la estructura del tratado *De facie* y se defiende la unidad de

hombres y dioses; actúan en sueños y en oráculos, pero como entidades intermedias están afectados por pasiones, sintiendo odio hacia los hombres malos y amor hacia los hombres buenos:

decimos que conocen todos nuestros pensamientos y que aman sobremanera a aquel que entre nosotros es virtuoso, mientras que odian al enteramente pervertido. Los démones son susceptibles ya de dolor, mientras que el dios, que posee cumplidamente la divinidad, es ajeno a esas cosas, al dolor y al placer, participando enteramente del pensamiento y del conocimiento¹⁷.

Jenócrates es quien continuará la demonología de Platón, a la que confiere un importante desarrollo. Manteniendo el papel de mediadores entre hombres y dioses (que, al fin y al cabo, es el rasgo omnipresente en la demonología de Platón), Jenócrates desarrolla una doctrina demonológica elaborada que tendrá notables repercusiones en el platonismo posterior. Los *démones* de Jenócrates gozan de una doble naturaleza: divina por un lado y humana por otro. Debido a ello, se trata de seres ontológicamente distintos de los dioses (puesto que no poseen la pureza divina) y de los hombres; son además concebidos como una mezcla de materia etérea y terrosa¹⁸, muestra una vez más de su posición intermedia. En efecto, los *démones* acercan la divinidad al hombre y viceversa, procurando los oráculos, custodiando los santuarios y participando en los misterios. Son, por tanto, el vehículo de los mensajes divinos que van dirigidos al hombre y la vía que se ofrece al hombre para su salvación, basándose para ello en el hecho de que los *démones* están sometidos a pasiones, como ya indicara Platón (*Epinomis* 985a; cfr. Plutarco, *De Iside et Osiride* 25, 360e).

Su naturaleza permite que existan *buenos* y *malos démones* (es Jenócrates quien lo afirma por primera vez en el seno de la tradición filosófica) y el carácter de estos últimos los hace responsables de la presencia del mal y sus efectos; los dioses se ven de esta manera liberados de las cualidades que eran propias de las divinidades mitológicas. Es, pues, a los *démones* malvados a los que van dirigidos los ritos cruentos y negativos, cuya función consiste en calmar su ira (ritos apotropaicos)¹⁹. Esta caracterización demoníaca se

física y teología en la obra de Plutarco; podríamos decir que lo que verdaderamente se defiende es la subordinación de la ciencia a la teología.

¹⁷ PLATÓN, *Epinomis* 985a 2-8. (trad. nuestra).

¹⁸ Por eso, de entre todos los cuerpos celestes, es la luna el correspondiente a la naturaleza de los *démones*, siendo asimismo el lazo de unión entre la tierra y el cielo. La representación de los *démones* tiene la forma del triángulo isósceles, correspondiendo a los dioses el equilátero y a los hombres el escaleno.

¹⁹ PLUTARCO: *De defectu oraculorum* 417 C, que corresponde a Jenócrates fr. 25 Heinze (R. HEINZE: *Xenokrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*, Leipzig 1982)

corresponde, según Jenócrates, con el alma: los *démones* (por lo menos una parte) son almas humanas con anterioridad o posterioridad a su encarnación, tienen un poder sobrehumano, están sometidos a las pasiones y son accesibles a los sufrimientos humanos²⁰.

La stoa continuó la línea marcada por Jenócrates al considerar a los héroes como las almas de los hombres buenos muertos y a los *démones* perversos como los responsables del desorden en el mundo. Pero su novedad consiste en negarles la inmortalidad²¹. No obstante, Posidonio los reconoce inmortales, como los dioses, aunque experimenten afecciones igual que los hombres, debido a que los *démones*, junto con los dioses, son los habitantes del universo destinados a llevar adelante la obra de la Providencia divina. Son, por tanto, entidades intermedias, almas que se han separado del cuerpo, pero se desconoce si Posidonio aceptaba la existencia de *démones* malvados. De hecho Posidonio admitía una diferencia de virtud en las almas demoníacas. Según su grado de pureza, las almas liberadas de los cuerpos ascendían en mayor o menor medida en el espacio. El límite de su ascenso venía dado por la región lunar. Las almas impuras eran las más cercanas a la tierra, de forma que quedaban sujetas a la ley de la reencarnación hasta que alcanzaban su purificación.

Posidonio (heredando ideas religiosas de Zenón, Cleantes y Crisipo) reivindica la legitimidad de la adivinación y de la astrología como elementos subyacentes a la divinidad del mundo, a la actividad de la Providencia. Son los *démones* quienes, en sueños, transmiten al hombre la ley de la naturaleza, dándole a conocer acontecimientos futuros; por ello los *démones* son activos, sobre todo en la mántica.

Mientras la stoa nueva desarrolla la doctrina del *démon* interior personal, identificado con la instancia ética en el hombre, el neopitagorismo reproduce la demonología de Jenócrates²². La influencia de la demonología de Jenócrates y Posidonio es manifiesta en Plutarco, a cuyas concepciones vamos a dedicar el resto de este ensayo por varias razones. En primer lugar, la demonología de Plutarco ofrece, a la vez que un sincretismo filosófico, una penetración o una acogida de creencias populares; en segundo lugar, su elaboración corre pareja al auge de la fe popular y culta en los *démones* (el

y al fr. 230 de la reciente edición de M. ISNARDI-PARENTE: *Senocrate. Ermodoro. Frammenti*, Nápoles 1982.

²⁰ Así lo testimonia Plutarco en *De defectu* 417 B y *De Iside et Osiride* 360 D, correspondientes a fr. 24 Heinze y frs. 225-230 Isnardi-Parente.

²¹ Cfr. Crisipo en H. von Arnim: *Stoicorum veterum fragmenta*, Leipzig 1903, vol. II, frs. 1101-1103.

²² Véase Diógenes Laercio VIII, 32 (vida de Pitágoras). Para una exposición general del desarrollo histórico de la noción de *δαίμων* en la cultura antigua remitimos al artículo «Geister (Dämonen)» del Reallexikon für Antike und Christentum, vol. IX, cols. 546-797.

pitagorismo caló hondo en las creencias populares)²³; en tercer lugar su demonología testimonia las posiciones de sus antecesores y, finalmente, ofrece una doctrina hasta tal punto compleja y elaborada sobre el *démon* que contiene el núcleo de su pensamiento filosófico y es, por consiguiente, un eslabón importantísimo no sólo en el desarrollo histórico de la demonología, sino en el del mismo platonismo.

En los confines, por así decir, entre dioses y hombres existen ciertas naturalezas susceptibles de afecciones humanas y cambios debidos a la necesidad, a las cuales es correcto que, siguiendo la costumbre de nuestros padres, concibamos como *démons* y los reverencemos²⁴.

Según reconoce explícitamente Plutarco en este texto, el término *δαίμων* hace referencia a una figura presente en el pensamiento anterior. Plutarco no pretende, por tanto, introducir entidades y figuras nuevas en el ámbito filosófico-religioso; la tarea en la que se emplea consiste más bien en recuperar y actualizar la demonología anterior con vistas a satisfacer la necesidad de designar unos seres que están a medio camino entre dioses y hombres y que por ello asumen determinadas actuaciones recogidas en la mitología²⁵. La interpretación que Plutarco ofrece de su figura y funciones los presenta como causa y fin de los ritos. Dios no es, pues, el objeto propio de esos ritos; Dios no interviene en los asuntos humanos porque su realidad lo define diferente de los *démons*.

De ahí la necesidad de que éstos existan y de que su naturaleza los ubique entre Dios y el hombre (sólo así puede concebirse un universo armónico, ordenado, racional y, por tanto, teleológico). Dicho de otra manera: la existencia de los *démons* es posible en función de la naturaleza de Dios.

La figura de la divinidad está claramente delineada en la obra de Plutarco y constituye sin duda el objeto principal de su reflexión; el cosmos, además, se configura en su realidad propia y adquiere pleno sentido por la

²³ El personaje Teanor del *De genio Socratis* es, según Detienne (op. cit. pp. 106s.), un pitagórico del siglo IV.

²⁴ PLUTARCO: *De defectu oraculorum* 416 C (las traducciones de Plutarco son siempre nuestras salvo que se indique otra cosa). B. LATZARUS (*Les idées religieuses de Plutarque*, París 1920, p. 100) y G. SOURY («Sens de la démonologie de Plutarque», *Revue des études grecques* LII (1939), pp. 51-62, en p. 53) conectan el pasaje de Plutarco con la caracterización del amor como intermediario entre hombres y dioses presente en el discurso de Diótima (PLATÓN: *Banquete* 202d-203a).

²⁵ Esta necesidad de definir a los *démons* aparece en un momento en que el primitivo panteón griego ha experimentado cambios tan notables como la introducción de personajes que protagonizan cultos egipcios. Plutarco pretende no sólo justificar la presencia de los *démons*, otorgándoles un papel propio e insustituible, sino además ofrecer una explicación plausible de la magnífica maquinaria en la que se había convertido el primitivo panteón.

vinculación que lo acerca a lo divino²⁶. Dios es a un tiempo filósofo y profeta y en relación con sus funciones se le asignan diversos nombres, los cuales definen su entidad. Así pues, Dios es *Πύθιος* (indagador) para aquellos que comienzan a aprender; *Δήλιος* (claro) y *Φαναῖος* (luminoso) para quienes se esclarece alguna parte de la verdad; es el *Ἰσμήνιος* (sabio) para los que han adquirido conocimiento y, finalmente, es el *Λεσχηνόριος* (conversador) cuando se experimenta un gozo activo en una conversación o en una charla filosófica. Como filósofo, Dios es el maestro en el uso de la razón (su presencia en el mundo y sus efectos así lo muestran); como profeta, ejercita el razonamiento en acertijos lógicos, ofreciendo al hombre mensajes y explicaciones de las causas de los acontecimientos a través de los oráculos²⁷.

El Dios de Plutarco es, así, un Dios-*lógos*, una existencia que es *inteligencia* y *expresión* en grado sumo. Dios es el razonador más lógico y de ello dan buena prueba sus mensajes, los oráculos, puesto que en ellos se plantean y resuelven numerosas ambigüedades ingeniadas por él. Como filósofo, Dios es amante de la verdad; como profeta manifiesta al hombre el elemento familiar a los acontecimientos pasados, presentes y futuros: la razón.

La omnipotencia de Dios reside en la razón —inteligencia presente en los acontecimientos—, la cual es expresión de la atemporalidad de dicha omnipotencia: pasado, presente y futuro están insertos en una misma secuencia lógica, por lo que los mensajes divinos comparten igualmente la propiedad de una validez universal. La razón se sitúa, por consiguiente, a salvo de toda contingencia²⁸.

Como la inteligencia de Dios es activa, ya que se halla en continuo curso, Dios es también el ser en su pleno sentido, un ser que se dice vivo y activo en su automanifestación: el Dios-*εἶναι* se identifica con un *νοῦς* que es *λόγος* y se define como sigue:

Es aquello que es eterno, ingenerado e incorruptible, lo que permanece sin cambios a lo largo del tiempo²⁹;

... siendo Uno colma la eternidad en un único presente; y sólo es verdaderamente lo que existe de esa manera, no habiendo sido en el pasado, no

²⁶ Que Plutarco centre su interés en la figura divina está motivado por el hecho de que, por un lado, su primer y gran maestro —el platónico Ammonio— lo introdujo en el círculo del pitagorismo y, por otro, la elaboración de las obras de la madurez (los tratados filosóficos y teológicos) coincide con el período en que ejerció el sacerdocio en Delfos (desde el año 100 aproximadamente hasta el año 117 o 126 en que se produce su muerte).

²⁷ Tanto la comprensión e interpretación de los oráculos como el estudio del mundo, de su naturaleza y estructura, revelan a Dios. Esa es, pues, la vía a través de la cual el hombre puede descubrir a Dios y entrar en contacto con él; son las vías de la práctica religiosa y del saber teológico. Cfr. *De E delphico*, 387 B.

²⁸ *De E delphico*, 387 B; *De Iside et Osiride*, 351 D-E.

²⁹ *De E delphico*, 392 E.

destinado a ser en el futuro; sin haber tenido un comienzo ni estar destinado a finalizar³⁰.

La actividad del ser divino consiste en un salir de sí en la forma de un discurso razonado, máxima expresión de la compleción y perfección del *noûs*; Dios es, así, el ser que impregna de razón lo irracional, que ordena el desorden, que *crea*; porque crear no es para Plutarco una operación *ex nihilo*, sino más bien la presencia o penetración del orden (*κόσμος*) allí donde no lo había, la formación de lo informe.

Dios es, pues, también creador y su actividad está encaminada a contener los movimientos caóticos del alma del mundo —fuerza motriz del mundo físico—. Este poder negativo presente en la materia es contrario a Dios y se define como no-ser, como agente destructivo que desorganiza y desequilibra al ser; es la alteridad:

el Ser debe ser Uno, como lo Uno Ser. La alteridad *ἑτερότης*, a causa de su diferencia con respecto al Ser, se desvía hacia la generación del No-ser³¹.

El resultado del control que ejerce el ser sobre el no-ser es el mundo, cuya entidad responde a una presencia de la realidad en el caos y cuyas manifestaciones individualizadas están sometidas al cambio y a la corrupción, expresiones del no-ser.

La convivencia de la razón con el desorden engendra el mundo, que disfrutará de las características de sus progenitores. Por eso, el orden del discurso divino se lee en la naturaleza, la cual revela a Dios porque está creada a su imagen y semejanza, es racional y por tanto eterna.

Sin embargo, Dios y su opuesto conocen otra forma de existencia distinta al estado de mezcla en el que se encuentran en el mundo; sus naturalezas puras se manifiestan en el orden supremo y la continua aniquilación respectivamente, es decir: estas dos fuerzas contrarias conservan su personalidad con independencia de su expresión en el mundo³² y la naturaleza de éste se asemejará más a uno o a otro en función de la fuerza de atracción que cada uno ejerza sobre él.

Supuesto que lo mejor domina y controla lo peor —según pone de manifiesto la permanencia y continuidad del mundo o *kósmos*— y dado que

³⁰ Ibidem, 393 A-B.

³¹ Ibidem, 393 B.

³² El tratado *De Iside et Osiride* responde a este problema: la fuerza maléfica está personificada por Tifón (el equivalente griego de Set, el antagonista de Osiris); la racional, por Osiris, complementado por su esposa Isis (ésta es quien reúne los miembros de Osiris, descuartizado por Tifón). Sobre la difusión del culto y religión de Isis en el mundo helenístico-romano véase F. LE CORSU: *Isis. Mythe et mystères*, París 1977. Horus, hijo de Isis y Osiris, representa el mundo.

hay tres formas de existencia —lo bueno y lo malo puros y su mezcla que es el mundo—, todas las cosas que existen pertenecen al mundo, puesto que en caso contrario se identificarían con uno de los dos poderes que lo han conformado. De esta manera, aquellos seres que Plutarco designa con el término *démon* pertenecen al mundo, esto es, su ser consiste en una mezcla³³. Estos seres se definen por localizarse a medio camino entre dioses y hombres. Se trata de naturalezas en las que la presencia del orden, de la realidad, ha alcanzado un mayor grado de permanencia que en el hombre y, en consecuencia, al realizarse en ellos el ser de manera más completa, son más divinos que el hombre, están más cercanos a Dios porque persisten en la realidad controlando y equilibrando los movimientos e impulsos desordenados propios del alma de la materia.

Sin embargo los *démones* no son seres puros, puesto que puro sólo es Dios y su opuesto; no son ni tan siquiera los más cercanos a Dios, pues en esta situación se encuentran los dioses, que Plutarco identifica con Isis, Osiris y Horus³⁴. Como existencias compuestas los *démones* poseen unas cualidades que los diferencian de lo divino: la maldad y la mortalidad³⁵; y ello es así debido a su mezcla constitutiva. En efecto, puesto que su naturaleza es mixta, la materia y su movimiento —que es desordenado— se hacen presentes en la constitución de los *démones*, por lo cual son objeto de cambios (*μεταβολάς*), transformaciones, muertes y disoluciones; son entidades que no han logrado liberarse por completo del ámbito de influencia y acción de Tifón y no se verán libres de éste mientras en su composición permanezca una presencia o recuerdo de la materia. No obstante, dado que la contención en la que mantienen la fuerza destructiva es más firme que la conseguida por el hombre —aunque lo racional en el hombre es su personalidad demoníaca, sin embargo lo designado propiamente mediante el término *δαίμων* es la razón

³³ Hemos de considerar, llegados ya a este punto, aquellas entidades que ni se identifican con Dios ni se denominan *démones*: los dioses. Estas entidades están más cercanas a la realidad divina que los *démones*, es decir, han logrado una permanencia más prolongada del orden de su composición. Los dioses —Isis, Osiris y Horus— son los seres más reales inmediatamente después de Dios. Al establecer estas distinciones, Plutarco está expresando la realidad como un orden jerárquico, tal como señala Soury: «Dans le *De Is.* chap. 25, se référant à Platon, Pythagore, Xénocrate et Chrysippe qui, dit-il, suivent eux-mêmes les *théologiens d'autrefois* (τοῖς παλαιοῖς θεολόγοις), Plutarque dit que les démons nous sont supérieurs en force et en puissance, mais que le divin n'est pas en eux sans mélange. Ils participent de la nature de l'âme et de la sensation (*σώματος αἰσθήσει*). Celle-ci entraîne le plaisir et la peine et toutes les passions (*πάθη*), qui troublent plus ou moins les démons. Car il y a chez eux comme chez les hommes des différences de vertu et de vice», op. cit. p. 54.

³⁴ *De Iside et Osiride*, 362 E, 361 E, 362 B. Osiris es identificado con Dionisos (siguiendo una pauta que se remontaba ya a Heródoto; cfr. *Historias* II, 59 y 123), también en 364 E y 365 D.

³⁵ Malo es lo opuesto a Dios, que es orden, razón y entidad completa. Sobre las diferencias entre *démones* y Dios véase *De defectu oraculorum*, 418 E-419 A.

liberada de la materia—, son capaces de conservar y comunicar en el mundo físico el orden y la razón divinas en mayor medida que los hombres.

La causa de que el principio ordenador esté más presente en los *démones* que en los hombres reside en el distinto carácter de la mezcla de ambos: la cantidad de materia que conforma la mezcla determinará la respuesta de la razón para imponerse al desorden. Así la calidad del compuesto del peor *démon* será mejor que la del mejor hombre por el simple hecho de haberse desprendido de una cierta cantidad de materia³⁶; pero ello no es condición necesaria para garantizar la permanencia en el ser del *démon*, o sea, para que su entidad sea más real o más divina (las cosas son en la medida en que el ser, esto es, Dios está en ellas) que la del hombre. El *démon* debe mantener la lejanía de la materia, alcanzada de forma natural tras la muerte del cuerpo, siendo fiel a su ministerio divino, esto es, custodiando los oráculos³⁷ y guiando al hombre a lo largo del camino de la razón³⁸. La permanencia en el ser depende, pues, del tipo de relación que el *démon* mantiene con el hombre.

Por el contrario, la maldad del *démon* consiste en la presencia del movimiento desordenado (propio de la materia), es decir, en la mezcla que lo conforma, puesto que el desorden presupone la presencia de la materia³⁹. Por eso, cuando el hombre muere, el *démon* que mora en él se libera de aquella materia que le impide actuar como corresponde a una razón ordenada, esto es, autorrealizándose. La maldad es el factor diferencial entre la entidad divina y la demoníaca. En efecto, Dios no despliega ningún tipo de

³⁶ Sin embargo, la calidad del *démon* no está garantizada por el mero hecho de haberse liberado de la materia que lo retenía en la condición humana, pues la muerte ocurre de manera natural a todo ser viviente sin que ello comporte una mejora en su capacidad de controlar las tendencias desordenadas que hay en él. Además, y en relación con el adiestramiento de la razón, el *démon* está sometido a recaídas en la materia en aquellos casos en que la actividad de su razón no sea acorde con su naturaleza. Los *démones* que no han sabido perseverar en la actividad racional se han encontrado, en un momento u otro de su existencia, introducidos en la materia, llevando así un tipo de vida propiamente humano.

³⁷ *De defectu oraculorum*, 418 C-D.

³⁸ Este es el tema principal de la obra de Plutarco *De genio Socratis*.

³⁹ El *démon* malvado es aquél que tiende a unirse con la materia, pues en él se está manifestando su desorden (en esto consiste propiamente la maldad). La persistencia del descontrol sobre el movimiento desordenado va a ser la causa de que el *démon* malvado caiga en los abismos infernales y se encarne en un cuerpo mortal, comenzando así su andadura como ser humano (cfr. *De genio Socratis* 591 C). Hasta que el *démon* encarnado no se desembarace de la materia y, por tanto, de su desorden —no sólo ya naturalmente, según viene marcado por el ciclo vital, sino voluntariamente, es decir, adiestrando su razón hasta convertirla en la protagonista de las acciones demoníacas— no se hallará exento del retorno a la materia. Cfr. *Consolatio ad uxorem*, 611 E: «Considera entonces que el alma, que es incorruptible, está afectada como un pájaro cautivo: si ha estado alimentada durante mucho tiempo en el cuerpo y ha sido domesticada para esta vida por muchas actividades y una gran familiaridad, baja de nuevo y vuelve a entrar en el cuerpo, y no abandona o cesa de estar enredada en las pasiones o fortunas de este mundo a través de nacimientos repetidos».

actividad especial para desembarazarse de la materia y de su movimiento, ya que en su calidad de entidad pura no admite mezcla alguna en su naturaleza. En consecuencia, la identidad consigo misma de Dios no es producto de ningún esfuerzo trabajoso, porque no es producto, sino origen y final. Es la perfección absoluta⁴⁰

pues el principio no está mezclado con nada y lo que es primario e inteligible no tiene mezcla⁴¹.

Por otra parte, la maldad trae consigo el cambio, el cual está sellado por la muerte; y ésta es la segunda diferencia que separa la entidad demoníaca de la divina. La mortalidad que experimentan los *démons* se manifiesta de dos maneras, según el objeto afectado: puede tratarse bien del *noûs* (que es el *démon* propiamente dicho), bien de la naturaleza mixta del compuesto demoníaco. En el primer caso es el reinado del desorden, en la mezcla compuesta por *noûs* y materia, lo que supone una relación de dependencia del primero respecto a la segunda; la razón queda sumida en la oscuridad e impotencia más absolutas, con lo cual el *noûs* —privado de su actividad y sumergido en los movimientos desordenados de la materia— permanecerá ligado a ella y, debilitado, se verá privado de la suficiente autonomía para someter la materia a su acción. De esta manera se destruye la realidad, se anula el *noûs*.

En el segundo caso la disolución del compuesto marca los momentos en que acaece un cambio cualitativo en la entidad de los seres demoníacos. En efecto, la realidad de los *démons* no sólo puede ser objeto de degradación, sino también de perfección. Esta es precisamente la situación de aquellos *démons* que, estando mezclados con la materia que los convierte en hombres, han logrado equilibrar y controlar los desórdenes del alma del mundo (del movimiento de la materia); es decir, es la situación de aquellos *démons* que mediante el ejercicio del autocontrol han mantenido con la materia una relación

⁴⁰ Esta diferencia entre Dios y los *démons* o el mundo supone una barrera infranqueable para conseguir la comunicación e incluso el trasvase total entre ambas realidades, ya que son de naturaleza distinta, una de ellas susceptible de mezcla y cambios, la otra pura. La afirmación por Plutarco de la existencia de estas dos naturalezas supone la explicitación y defensa del dualismo: los *démons* jamás llegarán a comulgar con Dios puesto que en algún momento han entrado en contacto con Tifón. Todo aquel *noûs* que experimente una evolución, que sufra unos cambios, será eternamente distinto de Dios, por naturaleza; y por naturaleza también todo lo que no es Dios, no es más que una generación imperfecta (cfr. el estado primitivo de Isis y Osiris según *De Iside et Osiride*, 373 C, 356 A, 362 E, 361 E, 362 B). Ello significa afirmar la existencia de lo perfecto y lo imperfecto, de la inteligencia pura y la materia, de lo bueno y lo malo, de Dios y de Tifón, del Ser y del No ser. Sobre el dualismo en Plutarco véase U. Bianchi: «Plutarco e il Dualismo», *Miscellanea Plutarcea*, Ferrara 1986, pp.111-120.

⁴¹ *De Iside et Osiride*, 382 C:

ἄκρατον γὰρ ἡ ἀρχὴ καὶ ἀμυγῆς τὸ πρῶτον καὶ νοητόν.

circunstancial y superficial y no de sumisión. Estos *démons* se desentenderán de la materia cuando suceda la muerte del cuerpo. Pero ésta es la primera de las muertes que experimenta el *démon* y es previa a la muerte del alma. Ya que la mezcla de los *démons* consiste en un compuesto formado por inteligencia, alma y materia, siendo la primera la entidad demoníaca (el *noûs*), el *noûs* no estará libre de aquello que es distinto de sí, si no queda eliminada la presencia de la materia y las acciones del alma (el movimiento de la materia).

A cada uno de los tres elementos del compuesto le corresponde un lugar, de acuerdo con su naturaleza. El cuerpo es incapaz de transgredir los límites materiales, puesto que es materia; por eso el momento de la muerte corporal supone la separación y el alejamiento de la materia con respecto a los otros dos elementos del compuesto, y mientras que el alma unida a la inteligencia fijará su residencia en otra patria (el alma no es corpórea; su naturaleza es aérea), esto es, en la luna, la materia permanecerá en la tierra. Igualmente ocurre con el alma respecto a la inteligencia: la naturaleza del alma es lunar⁴², por lo que la última liberación de la razón tiene lugar en la luna. Por su parte la inteligencia reconocerá como lugar de reposo el sol⁴³.

El hecho de que ninguno de los tres elementos de la mezcla que compone al hombre transgreda el ámbito que le corresponde, es decir, de que no accedan a niveles de realidad superiores a los suyos (el *noûs* demoníaco no se inmiscuye en el territorio de los dioses: Isis, Osiris y Horus) y de que no permanezcan sino temporalmente en ámbitos inferiores (o sea, la razón en la materia y el *noûs* en el alma), responde al hecho de que el orden universal no es única y exclusivamente lógico y teórico. La jerarquización del cosmos responde a las diversas manifestaciones de la realidad, según la entiende Plutarco: el orden universal consiste en una organización de los seres basada en la distinción ontológica; lo menos real no puede coexistir con lo más real. Así el *démon*, cuya existencia transcurre en la tierra como hombre, no podrá fijar su residencia en el sol hasta que se produzcan dos muertes —la del cuerpo en la tierra y la del alma en la luna— por ordenado que esté el compuesto. Por lo tanto la muerte señala el momento en que se inicia un cambio en la vida del *démon*, en su realidad.

La muerte es, así, una de las vías mediante las que el *démon* retorna a su lugar de origen. Pero esta vía es inútil si previamente no se ha conseguido el

⁴² *De facie in orbe Lunae* versa sobre la posibilidad de vida en la luna y las características de dicha vida.

⁴³ La ubicación de los tres componentes del compuesto humano en tres regiones distintas asociadas a cuerpos celestes, o mejor mundanos, no es metáfora, sino plena realidad: la luna está habitada por aquellos *démons* que, aunque están unidos todavía al alma, se han alejado no obstante de lo corpóreo. Igualmente, los *démons* liberados ya del alma residen en el sol y las estrellas. La escatología se desarrolla en paralelo y en correspondencia con la cosmología, como es por lo demás característico de la religiosidad pagana.

fortalecimiento del *noûs* en la mezcla. En efecto, el *démon* mantiene una vinculación con la materia, incluso tras la muerte del cuerpo, si previamente no ejercita su razón (la unión de alma y *noûs*), si no domina el cuerpo transmutando el movimiento del alma. La conducta adecuada a un *démon* según su naturaleza, la conducta propiamente divina, consiste en dominar el desorden, en implantar el orden en el mundo y en el hombre tanto individual como colectivamente (cosa que se logra mediante el conocimiento teológico y la práctica religiosa) así como en hacer perdurar ese orden en la mayor medida posible. Puesto que el orden es el ser, la realidad, Dios, y Dios es creador por cuanto ordena o racionaliza lo informe, los *démenes* son sus ministros e intérpretes; son quienes continúan la labor divina haciendo presente a Dios en el mundo, es decir, revelándolo en el cosmos, en la realidad de las cosas y en las inteligencias humanas (en este último caso a través de los oráculos).

Las acciones de los buenos *démenes* acercan a Dios al mundo, ordenándolo en su conjunto. Esta ordenación se produce, en primer lugar, en el individuo, y consecuentemente en la sociedad. Una vez que el hombre descubre su naturaleza (sea mediante revelación oracular, sea mediante el estudio filosófico, instrumento de la teología) queda comprometido en la tarea demoníaca (posible herencia del socratismo). El conocimiento se constituye, pues, en vía para el cumplimiento de los designios divinos⁴⁴. Y este conocimiento se lo revela al hombre el *noûs*, su *démon* personal, y aquellos *démenes* comprometidos en la labor ordenadora que no residen ya en la tierra, pero no han alcanzado todavía el sol y entran en contacto con los hombres con el único fin de descubrirles el orden en momentos históricos determinados. El hombre debe actuar ahora ante la presencia de ese orden revelado; pero previamente habrá reconocido el mensaje demoníaco (por eso la adivinación se considera un arte interpretativa). El hombre demoníaco, aquel que procura el equilibrio individual y colectivo, actúa como un verdadero ser divino, ordenando lo desordenado, pues persigue someter la materia y amortiguar su acción destructora en el mundo, para lo cual presta oídos al *noûs* que mora en él y persevera en la escucha:

los mensajes (*λόγοι*) de los démenes alcanzan a todos los hombres, pero encuentran un eco sólo en aquellos cuyo carácter es imperturbado y el alma ecuánime, en aquellos a los que llamamos de hecho sagrados y demoníacos⁴⁵.

⁴⁴ El conocimiento no tiene que ver únicamente con verdades abstractas, sino que se identifica con la filosofía, la cual en Plutarco es también una forma de vida, pues el que conoce verdaderamente actúa de forma correcta. Por ello precisamente la filosofía queda relegada en Plutarco a un segundo plano en favor de la religión y no es considerada como la práctica óptima propia del hombre.

⁴⁵ *De genio Socratis*, 589 D.

Mantener el *noûs* personal alejado y autónomo con respecto a los movimientos de la materia es tarea ardua y penosa que no se completa hasta que el hombre ha hecho todo lo posible por ordenar su entorno; la razón en el hombre se halla en tensión continua hasta que consigue liberarse del cuerpo primeramente y del alma después. Y la ayuda para perseverar en esta tensión y alejar al *noûs* de los elementos que lo destruyen proviene de aquellos *démones* que se encuentran aún en estado de purificación y no han logrado recuperar su *status* divino⁴⁶. El mundo entero se ve así envuelto en la actividad divina, siendo él mismo activo; el mundo es a la vez sujeto divino⁴⁷ e instrumento mediante el cual tanto hombres como *démones* (o sea, las razones imperfectas) recuperan su realidad, amenazada de continuo por la acción de la eterna fuerza de Tifón⁴⁸. Tal recuperación consiste en traspasar el umbral que separa razones e inteligencias, en alejarse de ese mundo subllunar, imperio del movimiento desordenado, reino de la muerte, para pasar a habitar en la mansión de la realidad, en el sol:

ellos lo alcanzan, unos más pronto y otros más tarde, una vez que la inteligencia (*νοῦς*) ha sido separada del alma. Se separa por amor hacia la imagen manifiesta en el sol, a través de la cual brilla manifiesto lo deseable, bello, divino y bienaventurado, hacia lo cual tiende de una forma u otra toda naturaleza⁴⁹.

⁴⁶ *Ibidem*, 593 F, 594 A.

⁴⁷ En consecuencia, debido a la *ordenación* de que es objeto y lo constituye como tal, el *cosmos* revela la divinidad, convirtiéndose así en primer objeto de conocimiento para las inteligencias que persiguen su propia liberación.

⁴⁸ Los *démones* y todas las razones que son distintas de la divina han nacido como consecuencia de la acción divina sobre una fuerza negativa; en estas entidades, la presencia de Dios es más patente, mientras que en otras es Tifón quien domina. El universo puede así ordenarse atendiendo a la entidad de cada existencia en una escala ontológica que se inicia en lo peor y culmina en lo mejor. Sin embargo, aunque los *démones* sean concebidos como realidades intermedias entre los dos extremos mencionados y hagan posible la comunicación entre ellos, nunca compartirán con Dios su entidad porque la entidad divina es pura y simple, mientras que la demoníaca implica mezcla y composición. Este planteamiento parece comportar una incoherencia: los *démones* son seres intermedios si se les considera escatológicamente, pero su lejanía respecto a Dios es idéntica a la de cualquier cuerpo desordenado, puesto que no pueden fundirse con el ser al ser susceptibles de desorden por su propia naturaleza. De esta manera Plutarco da paso libre a un dualismo que puede llegar a hacer dramática la existencia del hombre, puesto que los esfuerzos de éste irán dirigidos, a fin de cuentas, a conseguir la perfección como entidad intermedia entre los opuestos. Véase a este respecto *De amore*, 766 A-B.

⁴⁹ *De facie in orbe Lunae*, 944 E:

τυγχάνουσι δ' οἱ μὲν πρότερον οἱ δ' ὕστερον, ὅταν ὁ νοῦς ἀποκριθῆ τῆς φυχῆς. ἀποκρίνεται δ' ἔρωτι τῆς περὶ τὸν ἥλιον εἰκόνας, δι' ἧς ἐπιλάμτει τὸ ἐφετὸν καὶ καλὸν καὶ θεῖον καὶ μακάριον οὐ πᾶσα, ἀλλῆ δ' ἄλλως, ὀρέγεται.

Nótese la ya señalada concepción del cosmos activo, cuya actividad le confiere su armonía y unidad. Sobre la demonología de Plutarco todavía es de lectura imprescindible la obra de G. Soury: *La démonologie de Plutarque*, París 1942.