

LA MUJER, EL AMOR Y EL MATRIMONIO EN LA OBRA DE PLUTARCO

Rosa M. Aguilar

Universidad Complutense de Madrid

Es curioso notar cómo en la extensa bibliografía que se ha producido en los últimos veinte años sobre la mujer en la antigüedad, no hay ningún trabajo dedicado a Plutarco, que tanta atención –y tan devota, podríamos añadir– consagró a la mujer en su inmensa obra, tanto en los *Moralia* como en las *Vidas*. Es cierto que, como no puede ser menos, aparece citado en múltiples ocasiones, pero suele serlo sobre todo por la información que proporciona en torno a Roma. Los tratados en que se ocupa específicamente de la mujer han quedado relegados o más bien desdeñados. ¿Cuál puede ser la causa?, nos preguntamos. La explicación puede ser bastante sencilla, a nuestro modo de ver. Si observamos quiénes son los autores de artículos y libros vemos que en su inmensa mayoría han sido escritos por mujeres. Es sabido que desde la década de los setenta se ha producido, principalmente en los Estados Unidos, una alianza, por decirlo de alguna manera, entre feminismo y filología clásica, cuyos frutos, no siempre afortunados, han sido obra mayoritariamente de mujeres. Es coherente, por tanto, que Plutarco no haya aparecido como objeto de denuncia, si, como querríamos hacer patente en lo que se dice a continuación, nuestro autor representa una posición bastante avanzada en el pensamiento de la antigüedad relativo a la mujer.

Hay cuatro obras de los *Moralia* en las que la mujer se nos presenta como protagonista: el diálogo *Amatorius*, donde se trata del amor conyugal enmarcado en el ámbito más amplio del eros en general y del παιδικῶν ἔρωτος; *Coniugalia praecepta*, consejos que dirige a Poliano y Euridice en su boda –Euridice había sido discípula de Plutarco–, que es un *gamelios logos*, un discurso nupcial; el tratado de *Mulierum virtutes* en el que con un propósito similar al de las *Vidas paralelas* quiere destacar las proezas de las mujeres frente a las masculinas y, por último, el escrito de consuelo a su mujer, Timóxena, *Consolatio ad uxorem*, en la muerte de su hijita de dos años, Timóxena también de nombre. Todavía conocemos por Estobeo otra obra, ὅτι καὶ γυναῖκα παιδευτέον, que no está consignada en el catálogo de Lamprias. El carácter de los fragmentos, cuyo contenido no se relaciona con el tema del título, y la presencia del hiato han llevado a K. Ziegler a negar su adscripción a Plutarco, lo que no

ha admitido F.H. Sandbach, tanto en su edición de los fragmentos en el tomo VII de la Biblioteca Teubner como expresamente en los de la *Loeb Classical Library*. En último lugar, para hacer una reseña completa sobre su interés por la mujer, hay que tener en cuenta así mismo gran número de pasajes de los *Moralia* y de las *Vidas*, donde ha tratado exquisitamente tantos personajes femeninos. Pero posiblemente es el *Amatorius* la obra de Plutarco en que el tema del amor en relación a la mujer y el del amor conyugal se nos aparece de una forma más clara y completa. Vamos, pues, a empezar por un análisis de este tratado.

El *Amatorius*, que es un diálogo a la manera platónica, con narrador, toma como pretexto una anécdota divertida, que sucede durante la celebración de las fiestas *Erotidias* en la ciudad de Tespias. (Tengamos en cuenta que Eros es venerado grandemente en esta ciudad de Beocia). El hijo mayor de Plutarco, Autobulo, cuenta cómo su padre, recién casado a la sazón, participó en una conversación sobre Eros, provocada por el tema del momento, el amor tempestuoso de una joven viuda, rica y bella, también virtuosa, por un muchacho notablemente menor en edad. En el transcurso del relato nos enteraremos sucesivamente de cómo Ismenodora, que así se llama la viuda, rapta al muchacho, Bacón, y, finalmente, se casa con él, superadas ya todas las dificultades y con el beneplácito de familiares y amigos. Es esta anécdota, pues, la que da pie a las reflexiones sobre el amor. Pero... ¿de qué amor?

Entre los interlocutores hay algunos que se oponen violentamente a esta boda, son Pisias, el *erastés* de Bacón, y sus amigos. Esta oposición se nos aparece, sin duda, causada por el amor de Pisias, pero en un segundo plano se entrevé la transgresión que supone la conducta de Ismenodora. Para una mujer está vedado el amor y es que, como dice alguna de las ensayistas a las que antes he aludido, el término enamoramiento, para un griego, sugiere inmediatamente un jovencito agraciado. El mayor obstáculo al amor a la mujer es el «Knabenliebe», dice Joseph Vogt en su artículo sobre la equiparación de los sexos: «Von der Gleichwertigkeit der Geschlechter in der bürgerlicher Gesellschaft der Griechen» en el colectivo *Sexualität und Erotik in der Antike* (WB 1988). En cierto modo parece como si no hubieran transcurrido más de cinco siglos desde que en el *Contra Neera* (Ps. Dem. 59, 122) se decía: «Tenemos las heteras para el placer, las concubinas para el cuidado diario del cuerpo, las esposas para la procreación de hijos legítimos y la guarda cuidadosa de la casa...» cuando oímos a Pisias afirmar (752 B) que las mujeres decentes no pueden enamorarse ni ser objeto de amor (...ἀκολάστῳ γυναικῶν ἐπεὶ ταῖς σώφρωνισι οὔτ' ἐρᾶν οὔτ' ἐράσθαι δῆπου προσήκόν ἐστιν.). Y poco antes (750 C), a la protesta de Dafneo –quien, en realidad, es un *alter ego*, un portavoz del propio Plutarco– de que no existe unión más sagrada que el matrimonio, Protógenes, amigo incondicional de Pisias, se

despacha diciendo que el matrimonio es solamente algo necesario para la procreación y que por eso lo recomiendan tanto los legisladores a las masas. Pero —dice— el verdadero amor, Eros, nada tiene que ver con el gineceo y lo que sentís vosotros por las mujeres o las doncellas es comparable a lo que sienten las moscas por la leche o las abejas por la miel. En ningún caso se puede, por tanto, a su juicio hablar de *eros* en relación con las mujeres y a continuación (751 B), comentando la ley de Solón que prohibía la relación sexual de esclavos con muchachos, pero no con mujeres, concluye: «La amistad (φιλία) es algo bello y cortés, el placer es vulgar e impropio de hombres libres. Por eso no es cortés ni propio de hombres libres el amar (ἔρᾶν) a jóvenes esclavos. Ese amor es solamente cópula, como el amor de las mujeres.» Aunque toda la introducción del *Amatorius* contiene otros sabrosos comentarios sobre la relación hombre-mujer parece que lo expuesto puede valer como muestra suficiente de la postura sostenida por los adversarios de Plutarco. Nuestro autor no piensa así. En el tema concreto de la boda con Ismenodora expone su aprobación seguidamente, a lo largo del capítulo 9. No encuentra objeciones a ese amor en la riqueza de Ismenodora ni tampoco en que sea de más edad que Bacón y argumenta sobre esto último como sigue: «Si la nodriza manda en el bebé y el maestro en el niño, el gimnasiarco en el joven y en éste su *erastés*, y en ese mismo joven cuando llega a adulto la ley y el general, y nadie escapa al mando ni es independiente ¿...qué de extraño hay en que una mujer inteligente, de más edad, gobierne la vida de un hombre joven?» (754 D). Un amigo de Písiás, que llega de Tespiás, interrumpe este primer discurso de Plutarco con la noticia sorprendente del rapto de Bacón por obra de la viuda. Naturalmente tal noticia produce el escándalo e indignación de Písiás que se va furioso acompañado de Protógenes. Se aclara con ello la concurrencia y el diálogo sigue otro giro. Sólo querría destacar la intervención de Pemptides, personaje poco dibujado, probablemente un epicúreo, cuya postura un tanto irónica y escéptica provoca el segundo discurso de Plutarco. Hay dos puntos curiosos en esta intervención. Uno es el de comparar al amor, que a veces es llamado sagrado y divino, con la locura, la νόσος ἱερὰ, ya que aquél es la pasión más enloquecida, τὸ μαικώτατον πάθος. El otro es el mirar con distanciamiento los esfuerzos que se han hecho por situar a Eros como privativo sólo del amor homosexual o del heterosexual. Quiere saber además por qué lo han llamado dios anteriormente, y en ese punto llega la segunda intervención de Plutarco.

Este discurso es, con mucho, el más retórico y literario de los tres, encaminado a demostrar que Eros es un dios y donde no faltan citas abundantes para corroborar su tesis. Ocupa mucho más tiempo en el diálogo que el anterior (caps. 12-19, 756 A-763 F) y concluye con la apoteosis del amor que acuerdan poetas, filósofos y legisladores,

representados por Hesíodo, Platón y Solón. Plutarco no trata en él especialmente del amor conyugal. Más bien toda su exposición es un alarde del poder del amor en cualquiera de sus posibles manifestaciones, quizás provocado por el comentario de Pemptides. Así, corroborando su esencia divina, trae a colación el concepto del Eros cósmico, con citas de Empédocles, Parménides y Hesíodo, aunque después, tras comparaciones con otros dioses, recurra a explicarlo por sus manifestaciones concretas, lo que da pie a la narración de gran número de anécdotas en las que no faltan ni las de heteras ni las de *erastai* y *erómenoi*.

Tras este discurso sigue el diálogo casi por los mismos cauces, sólo que ahora la curiosidad de otro de los interlocutores, Soclaro, lleva a Plutarco a explicar las creencias egipcias al respecto. Los egipcios conocen, en forma semejante a los griegos, dos clases de Amores, el *pandemos* o vulgar y el *uranio* o celestial, pero creen que el sol es otro tercer Amor y también honran grandemente a Afrodita. El diálogo va llegando a un tono cada vez más elevado. Nuestro autor termina por exponer la teoría platónica del amor (*Fedro* 246 D - 247 C y *República* 614 B s.): es el amante ideal el que ha vivido o convivido con la belleza en el más allá, está dotado de alas y participa en el cortejo de su dios, esto es, en el de Eros, hasta que de nuevo llega a las praderas de la Luna y Afrodita, durmiendo allí hasta su siguiente nacimiento (766 B). Pero entonces él mismo reconoce que se ha pasado del objeto de la conversación y, volviendo a los amores humanos, pone ejemplos extremos de amor entre parejas, tanto homosexuales –bien entendido que masculinas–, como de heterosexuales. Es después cuando hay una gran laguna en los manuscritos y nos encontramos que ya no están en el santuario de las Musas, sino camino de regreso a Tespias, como sabremos al final. Cuando se reanuda el texto, Plutarco está respondiendo a Zeuxipo, personaje que, aun no siendo formalmente epicúreo como Protógenes o Pemptides, también sustenta las doctrinas del Jardín. Todo este tercer discurso (caps. 21-25, 766 D - 771 E) es una apología ferviente del amor conyugal y del matrimonio que, en cierto modo, enlaza con las teorías desarrolladas en el primero, aunque desarrolladas más ampliamente aquí, y también sazonadas con historias ejemplares como son la de Camma y Empona, la primera de las cuales se halla narrada asimismo en el *Mulierum virtutes*. ¿Cuáles son en esta parte los puntos doctrinales más notables?

En primer lugar, al comienzo del capítulo 21, donde Plutarco, como ya se ha dicho, está contestando a Zeuxipo, vemos que aquél está desarrollando una teoría del enamoramiento de corte epicúreo: los *eidola* que emanan de los muchachos entran en el cuerpo de sus amantes (ἐρωτικοί). ¿Por qué no ha de ocurrir lo mismo en el caso de las mujeres?, se pregunta. Estos recuerdos bellos y sagrados que nosotros evocamos de

aquella belleza divina, verdadera y olímpica, de los que está dotada el alma alada, dice, ¿qué impediría que surgieran de las mujeres o de las doncellas, así como surgen de muchachos y jóvenes, siempre que se haga manifiesto un carácter puro y decoroso en la sazón y gracia de su belleza? Vemos, pues, que en un primer paso no niega legitimidad al amor masculino, en lo que se muestra dentro de las tradiciones patrias. No obstante, en el transcurso de su argumentación terminará por censurar de una parte el amor físico masculino (πρὸς ἄρρεν' ἄρρενος ὁμιλίαν 768 E) de otra su inconstancia (...ὄσθα τοὺς παιδικοὺς ἔρωτας ὡς εἰς ἀβεβαιότητα πολλὰ φέγουσι... 770 B) mostrándose cada vez más como defensor del amor conyugal. Así, contraargumentando a Zeuxipo, cuando identifica amor con deseo, le disculpa en la idea de que éste habrá sacado conclusiones tales de haberlo oído a hombres de mal carácter que nunca se enamoraron (ἀκηκῶς δὲ πολλάκις ἀνδρῶν δυσκόλων καὶ ἀνεράστων 767 C). Tales varones se han casado frecuentemente sólo por la dote de infelices mujeres, y después les hacen llevar una vida llena de economías, de reproches groseros, teniéndolas sometidas a su mano. Otras veces les ha llevado al matrimonio solamente el deseo de hijos, y, en una comparación muy gráfica, pero poco ajustada a la verdad científica, dice que estos hombres, así como las cigarras fecundan una cebolla marina (σκίλλα) o lo primero que les viene al paso, están dispuestos a fecundar el primer cuerpo que encuentran. Cuando han obtenido el fruto mandan a paseo el matrimonio o bien, si el matrimonio se mantiene, no se cuidan más de amar o de ser amados (767 C - 767 E). Pero el matrimonio, a su juicio, requiere fundamentalmente un trato de mutua templanza. Ésta, si está impuesta por la vergüenza o el miedo, es siempre posible para los que viven juntos. Pero es el Amor quien tiene tanto dominio de sí, decoro y fidelidad que, aun tratándose de un alma licenciosa, la aparta de otros amantes, suprime su osadía y la dota de las virtudes necesarias (767 E). Como ejemplo de lo último cuenta la historia de Lais, que hizo arder con el fuego del deseo a toda Grecia, de mar a mar, pero cuando se enamoró de verdad llevó una vida retirada. Luego, para exponer un ejemplo continuado de fidelidad de las mujeres narra la historia de Camma, una historia de bárbaros, ya que Camma era de la Galia. Tras este relato es cuando ocurre el primer ataque a las relaciones sexuales masculinas antes aludido. Se presenta éste ante la objeción posible de que cuando Afrodita acompaña a Eros no es posible la amistad. Ello sucederá, nos dice Plutarco, entre los varones, y pone a continuación una sarta de ejemplos históricos. En cambio, en el caso de las mujeres legítimas, las relaciones físicas son el comienzo de la amistad, como si fuera una participación en los grandes misterios (769 B). El placer es breve, añade, pero de ahí germina el respeto, la gratitud, el cariño y la fidelidad mutuas –tengamos muy en cuenta este ἀλλήλων de nuestro autor–, que es lo que hace a los

delfios llamar *Harmonia* a Afrodita y a Homero designar esta unión (συνουσία) con el nombre de amistad (φιλότης). Otra objeción podría presentarse después, piensa, la de quienes afirman que en el amor de las mujeres hay mucho de vileza y locura. ¿Y en el de los jovencitos no es aún mayor? contraataca. Tal cosa puede ocurrir en uno u otro caso, pero sería absurdo afirmar que en la mujer no puede haber virtud. Por el contrario, en la mujer hay moderación, inteligencia, fidelidad y justicia, que muchas mujeres han manifestado con grandeza de ánimo, valor y coraje. Por eso es extraño que se le reconozca su naturaleza noble en otros aspectos pero en cambio se le niegue solamente su capacidad para la *filia*. Las mujeres son devotas de sus maridos (φίλανδροι) y de sus hijos (φιλότεκνοι) y su capacidad de amor es como un suelo fértil y receptor de amistad (769 C). Parafraseando una anécdota de Platón y Jenócrates, en la que aquél recomendaba a su discípulo hacer sacrificios a las Gracias, Plutarco aconseja que la mujer buena y casta sacrifique al dios Amor para que sea guardián de su matrimonio y su marido no se vaya con otra, pues, al fin y al cabo, «en el matrimonio es un mayor bien amar que ser amado» (769 E), lo que seguramente también él practicaba a tenor de los sentimientos que expresa en el *Escrito de consolación a su mujer*.

Sale al paso a una nueva y posible objeción de Zeuxipo. A continuación le advierte de lo infundado de su temor a los comienzos del matrimonio, lo que nos hace sospechar que nuestro epicúreo sería un solterón empedernido a quien Plutarco quiere hacer mudar de estado —posibles alusiones a ello podrían haberse encontrado en todo lo perdido en la laguna de nuestros manuscritos, pero sólo son conjeturas—. Pues bien, las heridas y mordeduras en esos comienzos no deben alarmar si se producen con una buena esposa. También causan trastornos los estudios a los niños principiantes y a los jóvenes la filosofía, pero los efectos de esa lesión no son permanentes ni para los estudiantes ni para los amantes. Es como la mezcla de dos líquidos; también el amor produce al principio efervescencia y agitación pero luego se asienta y se produce la estabilidad. La unión de los amantes es la llamada «verdadera fusión integral» (η δι' ἄλλων λεγομένη κρᾶσις 769 F) y no como la de los átomos de Epicuro que chocan y rebotan, con fina ironía de las doctrinas filosóficas de su oponente.

El último tema que emprende es el de la fidelidad. Como ya anticipábamos antes, contrapone la inconstancia de los muchachos, de los *erómenoi*, a la fidelidad de las mujeres. Hay pocos ejemplos de uniones duraderas entre hombres pero innumerables son las historias que manifiestan la lealtad de las esposas en el matrimonio y entonces expone la reciente historia de Empona, ocurrida durante el mandato de Vespasiano. Con esto, cuenta Autobulo, el diálogo sobre el amor llegó a su fin porque ya se encontraban a la entrada de Tespias. El broche lo

constituye el encuentro con un amigo de Písis, Diógenes, que viene a apresurarles para que lleguen a la boda de Ismenodora y Bacón que va a celebrarse y en la que el propio Písis va a dirigir la procesión ante el dios Eros. Plutarco manifiesta entonces su alegría por ver la intervención favorable del dios en toda la empresa y así termina el diálogo.

Después de este apresurado repaso al diálogo podríamos plantearnos algunas preguntas, como por ejemplo, en este proceso del amor, ¿existe el enamoramiento? Desde luego hay pasajes en los que nos parece que el fenómeno está aludido, e indiscutiblemente, Plutarco piensa que es posible enamorarse tanto de muchachos como de mujeres. Así, poco antes del tercer discurso (765 F - 766 A) contrapone la actitud de la mayoría a la del amante noble y moderado. De los primeros dice: «La mayor parte de los enamorados —“los enamorados” es una ampliación nuestra— persiguen y se esfuerzan en coger a tientas la imagen de esta belleza que se les aparece, como en espejos, en los cuerpos de los muchachos o de las mujeres; pero no pueden sacar nada más sólido que un placer mezclado con pena.» De los otros dice, en cambio: «El amante noble y moderado tiene un modo distinto. Su mirada se refleja en la belleza divina e inteligible» y sigue desarrollando la teoría platónica del Amor, que como dijimos antes, él mismo considera fuera de su propósito. En una pasaje posterior, justo al comenzar el c. 21 dice que las causas y orígenes del Amor no son privativas del uno o del otro sexo sino comunes para ambos (766 D-E) y es después, como ya hemos visto, cuando expone las doctrinas epicúreas del enamoramiento seguidas de las suyas, platonizantes. Pero una duda se nos presenta, o quizás no haya duda. Plutarco no concibe el enamoramiento como un proceso recíproco sino solamente como una incitación producida por la belleza juvenil del muchacho o de la mujer en el varón. La situación de aquéllos es la de emisores pasivos. Quizás no podamos pedir más en este punto.

Otro interrogante es, a nuestro modo de ver, el siguiente: ¿Cuál es, en el fondo, el pensamiento de Plutarco frente al llamado «amor griego»? Su tolerancia parece fuera de toda duda; así, en el párrafo siguiente a los mencionados (767 A), cita unos versos en los que el *filédonos* responde que, en cuestiones de belleza, tanto le da mujer como hombre, él es *amfidéxios*. Él, entonces, remacha la broma diciendo que debe cambiarse belleza por virtud, pues ... «un hombre que ama el bien y es noble ¿no va a poner su amor en la belleza y el buen natural más que en las diferencias de sexo?» En cambio ya vimos las acusaciones que hace al amor masculino y sus alabanzas del matrimonio. Parece querer dar, en cierto modo, una de cal y otra de arena. Quizás, como antes, no podamos pedir más.

Otros aspectos del pensamiento de Plutarco nos aparecen más claros y positivos. Así, refuta la identificación que hace Zeuxipo de amor con

deseo (ἐπιθυμία τὸν Ἔρωτα ταῦτὸ ποιῶν ἀκατάστω καὶ πρὸς τὸ ἀκόλαστον ἐκφερούση τὴν ψυχὴν 767 C: haciendo la misma cosa de Amor y deseo desordenado que conduce al alma a lo licencioso), donde nos parece que el epicúreo ataca al amor en general, de la misma manera que hace Plutarco al principio del diálogo, por boca de su amigo Dafneo, al refutar la acusación de Protógenes de que el amor con mujeres sólo lleva a la satisfacción del deseo y de placer (750 D). Así, tras la argumentación de Protógenes, que exhibe las leyes solonianas en defensa de sus razones, Dafneo ataca, viendo en otros textos también de Solón, y algunos más de otros poetas, Píndaro, Safo, gran ayuda para su causa. Pues si la unión física con hombres, dice, que es contra natura (παρὰ φύσιν), no suprime ni daña la buena voluntad amorosa, es mucho más lógico que el amor entre hombres y mujeres, de acuerdo con la naturaleza (φύσει), conduzca a la amistad (751 D). El propio Plutarco está también en contra de la unión carnal por el mero placer, como leemos más adelante en sus propias palabras: «La relación física (ὁμιλία) sin amor es como el hambre o la sed, al producir la satisfacción no lleva a buen fin. Pero la diosa (sc. Afrodita) en colaboración con Eros, quita la saciedad del placer y crea el afecto y la fusión (756 E)». Aquí es cierto que no se aclara qué clase de unión es, homosexual o heterosexual, pero en cualquier caso vemos que para nuestro autor es fundamental la amistad, el afecto, en las relaciones amorosas y en esa misma dirección se encuentra la afirmación que podemos leer un poco después (759 F), también por boca de Plutarco, de que el favor de Afrodita es débil y de corta satisfacción si Eros no lo inspira. Eros tiene, pues, como es lo común en el pensamiento filosófico griego, la función espiritual, frente a Afrodita, el amor carnal, y aun en Plutarco, como vamos viendo, está elevado a la categoría de dios frente al demon que solamente es en el *Banquete* de su más querido maestro, Platón.

Otro tema que hemos visto surgir en el apartado anterior es el de la amistad, la *filía*. ¿Es posible que entre los esposos surja la amistad? El tema de la amistad tiene un largo raigambre filosófico. Platón le ha dedicado su diálogo *Lisis* que en tantos aspectos se relaciona con el *Banquete*, pero en aquél la *filía* se nos aparece como una relación ideal, basada en la πρώτη φιλία que, a su vez tiene sus raíces en el πρώτον φίλον, trasunto de la idea del Bien. La amistad platónica permanece, casi, en el mundo de las ideas y no baja a la tierra. Aristóteles también le ha dedicado su atención; su estudio ocupa los libros VIII y IX de la *Ética nicomaquea* pero en ella abandona el concepto platónico de «amistad primera» que todavía había usado, aunque con elaboración personal diferente, en la *Ética eudemia* y parte de la «amistad perfecta» de la que derivan las varias formas de la amistad. Aristóteles admite la amistad entre hombre y mujer (E.N.VIII 7,1158 b), esto es, entre esposo y esposa,

y aunque la clasifique en el tipo de amistad basado en la relación de superioridad –por supuesto del esposo frente a la esposa–, no dejamos de ver en ello un cierto logro. Puede ser de raíz aristotélica, quizás, esta presencia reiterada de la *filia* en Dafneo, el portavoz de Plutarco, al comienzo del diálogo, cuando mide sus armas con Protógenes, en un pasaje recientemente citado (751 D), poco después de lo cual enlaza la bonanza del matrimonio con la filosofía (τη περί γάμον καὶ φιλοσοφίαν [γαλήνη] 751 E). El propio Plutarco, enseguida (752 C), une sus fuerzas a las de Dafneo para refutar el tipo de matrimonio que concibe Pisias: «... una comunidad sin amor, carente de la divina amistad!» Es al final del diálogo donde nuevamente aparece este tema, en el tercer discurso. Entresacamos estos pasajes:

768 E: «¿Quién podría aguantar con paciencia a los que censuran a Afrodita en la idea de que al añadirse y asistir al Amor impide que surja la amistad?» Afrodita, amor carnal, se opone a Eros, amor puro que es el generador de *filia*. Con eso Plutarco se está oponiendo a quienes no reconocen la existencia de *eros* en el matrimonio y por tanto la posibilidad en él de la amistad. Por el contrario él la afirma y de ahí que fustigue, en cambio, a continuación, la relación física masculina, la πρὸς ἄρρεν' ἄρρενος ὀμιλίαν, en pasaje ya comentado.

769 B: «Por el contrario la unión carnal con las esposas es origen de amistad, como participación en los sagrados misterios.» Podemos recordar, ante este símil, el espíritu piadoso de Plutarco que en la *Consolatio ad uxorem* (611 D) le recuerda a Timóxena su común iniciación en los misterios de Dioniso como una fuente de consuelo.

769 C: «Manifestar que su naturaleza (*sc.* de la mujer) es noble en otros respectos censurando que no es apta para la amistad, es extraño.» Y a continuación llama a la mujer «campo receptivo de amistad». Hemos comentado ya ambos pasajes pero no el que le sigue, donde reconociendo los peligros que entraña la belleza femenina dice: «... así la naturaleza rodeando a la mujer de la gracia de su aspecto, de la persuasión en su voz y de una belleza física seductora colabora con la mujer licenciosa en el placer y el engaño, con la casta grandemente en la benevolencia y amistad de su marido.» Por tanto a su juicio los dones físicos serán buenos o malos según su uso y no hay condena previa para la mujer.

Creemos que esta selección de pasajes dan una medida, si bien resumida o más bien comprimida, del rico pensamiento de Plutarco en este diálogo en el que su tratamiento de una y otra clase de amor es tradicional, pero es nuevo «el acento puesto sobre las virtudes femeninas y sobre la belleza moral del amor conyugal», como ha subrayado R. Flacelière en el prólogo de su edición del *Amatorius* (*Notice*, p. 31, n. 2).

Frente al tono elevado de este diálogo sobre el Amor, los *Coniugalia praecepta* se nos aparecen en un nivel más familiar que no excluye, no

obstante, las citas de filósofos, poetas, legisladores y las anécdotas a las que nos tiene acostumbrados Plutarco.

Como ya se ha anticipado, se trata en este caso de un *gamelios logos*, relacionado con los tratados *Περὶ καθήκόντων* o *Sobre los deberes*, en cuya línea se encuentran los tratados *Περὶ γάμου* o también aquéllos que discuten la conveniencia del matrimonio para el sabio: *εἰ γαμητέου σοφῶ*, ambos de raigambre estoica.

Estos «preceptos» o consejos, como también podríamos interpretar, están precedidos de una dedicatoria de Plutarco a sus amigos, quienes acaban de contraer matrimonio oficiado por la sacerdotisa de Deméter según la ley patria (*πάτριος θεσμός*). En esta dedicatoria el maestro recuerda las enseñanzas de la filosofía que ambos han recibido en relación al matrimonio y dice que se las manda como un compendio de breves comparaciones que puedan recordar fácilmente. Son éstas en número de cuarenta y ocho, y de longitud desigual. También su contenido es vario; unas veces es más el destinatario el marido; otras, la mujer; en otros casos son ambos los que aparecen implicados; pero, como indicábamos al principio, la indole práctica de estos consejos hace que, a veces, nos encontremos bastante lejos del acento elevado que sobre el Amor ha puesto Plutarco en la obra comentada precedentemente. Vamos a ver unos ejemplos que lo muestren con mayor claridad. El número 3 dice como sigue:

«Al comienzo, sobre todo, los recién casados deben guardarse de discusiones y choques viendo que algunos cacharros caseros, al estar compuestos de piezas sueltas se hacen pedazos fácilmente por cualquier causa, pero con el tiempo, cuando las junturas se han pegado bien, apenas se pueden separar ni con fuego ni con hierro.»

Aquí la advertencia va dirigida a ambos y no puede tener un tono más cotidiano. El 9, en cambio, va referido solamente a la mujer y no carece, en su símil, de cierto tono poético:

«A la luna, cuando se aleja del sol, la vemos radiante y clara, pero desaparece y se oculta al estar cerca de él. Al contrario, la mujer casta debe ser vista sobre todo cuando está con su marido, pero ha de estar en casa y ocultarse cuando él está ausente.» Hay indudablemente un progreso en la vida de la mujer en esta época si solamente debe recatarse en ausencia de su marido. Mucho más limitado es el marco en que se mueve la mujer griega de la época clásica de una cierta clase social, a la luz de los documentos que poseemos. Ha de pensarse, sin duda, en la influencia de la sociedad romana sobre la griega, en cuanto a la participación de la mujer en la vida social, y lo que sabemos de la mujer romana de la época es que su conducta era sumamente libre. De ahí este precepto restrictivo, quizás. En otros casos, que hay que reconocer que no son los más frecuentes, nuestro autor se muestra crítico respecto al hombre, como en el consejo 15:

«Los que no miran con agrado que sus mujeres coman con ellos las enseñan a hartarse a solas. Así los que no quieren compartir con ellas sus alegrías ni sus bromas y risas las enseñan a buscar sus propios placeres sin ellos.»

Hemos intentado hacer un balance de qué elemento de la pareja recibe un mayor número de advertencias, y de nuestro recuento ha salido el resultado siguiente: 23 consejos a la mujer, 6 sólo específicamente al hombre, 16 a ambos, 2 que podríamos llamar ambiguos, pues tratan más bien del comportamiento de las suegras, aunque, en definitiva, van más bien endosados a la mujer. Queda sin contabilizar el último, ya que es a manera de epílogo dedicado a Euridice, la esposa y alumna de Plutarco y a él tendremos que referirnos separadamente. ¿Cuál sería el balance no numérico sino ideológico?

Yo he de confesar que conservo anotaciones al margen, fruto de una muy antigua lectura de la obra, que son, en general, bastante sarcásticas respecto al pensamiento un tanto machista, diríamos anacrónicamente, que de estos preceptos se desprende. Así, por ejemplo, cuando en el número 16 (140 B) aconseja a las mujeres no enfadarse ni irritarse si sus maridos cometen alguna falta con una hetera o una criada joven. Esto lo hacen, dice Plutarco, porque por su respeto a la esposa no quieren hacerla compartir su embriaguez, libertinaje y desenfreno. Ciertamente que esto suena a una moral masculina que ha llegado hasta nuestros días. Pero nuestro juicio no ha de ser anacrónico, sino histórico y por lo tanto vamos a emprender a continuación una lectura de todo lo positivo que arroja nuestra obra. Son los preceptos en los que se trata de marido y mujer juntamente los que parecen más comprensivos con ésta. Así, el 20 comienza con una cita de Platón, *Rep.*, 462 c donde llama feliz a la ciudad en la que raramente se oye decir: «Esto es mío y esto no es mío.» Del mismo modo él considera feliz al matrimonio que no pronuncia tales expresiones, salvo cuando, con una comparación tomada de la medicina, al igual que al golpear el costado derecho de un enfermo el izquierdo se duele con el golpe, el marido o la mujer deben sentirse recíprocamente implicados por las mismas cosas. Lo mismo ocurre con la procreación: el fruto común se produce por una mezcla en la que ninguno de los dos puede distinguir ni separar lo que es suyo. En conclusión, cree Plutarco que los esposos no deben distinguir de cuál de los dos son los bienes, sino considerar que todo es común y nada del otro. No obstante, al final, una última comparación descompone las anteriores imágenes al afirmar que, así como a la mezcla de la bebida se le sigue llamando vino, aunque tenga en su composición más agua, del mismo modo conviene que las propiedades y la casa se diga que son del marido, aunque la mujer haya contribuido con la mayor parte.

El consejo 33 también está dedicado a los dos esposos. Comienza

recordando que los hombres poderosos que honran a los filósofos se adornan a sí mismos y también a éstos. No así los filósofos que adulan a los ricos. Las mujeres que se someten a sus maridos son alabadas, las que quieren dominarlos son, en cambio, más dignas de reproche que los propios sometidos. El marido debe gobernar a su mujer, pero no como el amo a su posesión sino como el alma al cuerpo. ¿No suena esto incluso a reminiscencia paulina? Termina diciendo que así como hay que cuidarse del cuerpo sin ser esclavo de sus placeres y deseos, así también hay que mandar en la mujer dándole gusto y agradándola.

El 34 distingue tres clases de matrimonios a semejanza de las tres clases de composición de los cuerpos que —dice— hacen los filósofos. Con esta alusión se está refiriendo a los estoicos y concretamente a Crisipo, como sabemos por un pasaje del *De defectu oraculorum* (426 A), donde se hace esta misma cita. Según esta doctrina unos cuerpos están compuestos de elementos separados (ἐκ διεστώτων), como una flota o un ejército; otros están compuestos de elementos ensamblados (ἐκ συναπτομένων), como una casa o una nave; por último, otros están unidos y son de una sola naturaleza (τὰ δ' ἡνωμένα καὶ συμφυσῆ) como ocurre con los seres vivos. Así, a esta tercera clase corresponde el matrimonio de los que se aman; a la segunda, la de los que se casan por la dote o por los hijos —recordemos el pasaje recientemente visto en el *Amatorius* (767 C-D)—, y a la primera, el de los que duermen juntos, de quienes se diría que cohabitan pero que no viven unidos, en una expresión mucho más gráfica en griego: συνοικεῖν, οὐ συμβιοῦν.

Hay por tanto una censura para estos dos tipos de matrimonio que se corresponde a la censura de la unión por placer, en varios pasajes del *Amatorius* ya vistos, o por conveniencia, como el ahora mismo mencionado de este diálogo.

El último precepto, el 48, es un resumen final de todos los consejos y hace de la obrita una *Ringskomposition*, como dice Lisette Goessler en su *Plutarchs Gedanken über die Ehe* (p. 46), al cerrarse con la invitación a la práctica de la filosofía, tema igualmente tratado en el inicio. Está dirigido a los dos, Eurídice y Poliano y a ambos hace recomendaciones comunes. A Eurídice le aconseja leer los consejos que Timóxena, presumiblemente la mujer de Plutarco, había escrito a Aristila sobre los adornos. A Poliano, que sea un ejemplo para su mujer en no dejarse llevar por un lujo inútil. Igualmente le exhorta a que practique la filosofía, pues está en una edad propicia, y a que haga participe de sus conocimientos a su esposa para que ella pueda decir, «Esposo, tú eres para mí guía, filósofo y maestro de todo lo más bello y divino» (145 C), haciendo una paráfrasis de Homero (VI 429-430), a quien acaba de citar con estos mismos versos. Estos estudios apartan a la mujer de una conducta fuera de lugar. Así, razona, una mujer que esté aprendiendo geometría se

avengonzará de bailar y no aceptará los embrujos de los filtros si está ya embrujada por las palabras de Platón y Jenofonte. En último lugar, se dirige a la antigua discípula, recordándole aquellas enseñanzas aprendidas en su juventud junto a él, para que alegre con ellas a su marido y sea la admiración de las demás mujeres. Le recuerda que los lujos de las mujeres ricas no se pueden comprar sino a un alto precio. En cambio, los adornos de Téano, de Cleobulina, de Claudia o de Cornelia se pueden adquirir sin que cuesten nada. Termina recordando aquellos versos de Safo en los que profetiza el anonimato para la que no ha querido participar en las rosas de Pieria (55 L-P). Eso no le ocurrirá a Euridice, que habrá de estar orgullosa por participar no sólo de las rosas sino también de los frutos que las Musas regalan a los admiradores de la educación (παίδεία) y de la filosofía. Con esta reiteración en las Musas y la filosofía con los que había comenzado sus consejos se cierra el anillo y termina el tratado.

Surge cierta tentación de preguntarse cómo sería Plutarco a su vez en el papel de esposo, él, que tantos y varios consejos dirige a los demás. Una respuesta creemos que se halla en la carta de consuelo a su esposa, Timóxena, la *Consolatio ad uxorem*. La hija más pequeña de Plutarco, también de nombre Timóxena, como la madre, ha muerto en ausencia del padre, mientras éste se hallaba de viaje. La noticia le alcanza en Tanagra por boca de una nieta, o sobrina, en esto hay dificultades de interpretación, y entonces, seguramente porque aún debería demorarse, escribe a su mujer. ¿Es ésta una carta espontánea o fue pensada desde un principio para ser publicada? Una comparación con el otro escrito consolatorio de Plutarco, la *Consolatio ad Apollonium*, nos hace decidimos por lo primero. A diferencia de éste que reúne todos los tópicos del género y está plagado de citas, aquél, sin carecer de los argumentos habituales para animar a la serenidad, es mucho más personal y sólo ofrece muy pocas citas, y muy breves, que nuestro autor podría recordar fácilmente sin necesidad de recurrir a un repertorio. Por eso se ha pensado que la obra, conservada en los archivos del autor, habría sido publicada sin retoques tras su muerte.

Un retrato admirable de la esposa surge de las palabras de Plutarco. Timóxena había criado y había educado con él muchos hijos, y después del nacimiento de cuatro varones esta niña había sido un gran motivo de alegría (608 C). Ella se había sacrificado por sus hijos continuamente; a uno de ellos, Queronte, que también murió en la infancia, lo había criado a su pecho pasando no pequeñas incomodidades por ello. No es como otras mujeres que sólo toman en brazos a sus hijos como juguetes, después de que otras los han lavado y dejado relucientes (609 D). Otro hijo, el mayor, sin duda el Soclaro que aparece mencionado en el *De audiendis poetis* (15A), también ha muerto ya (609 D). La muerte de esta

niña es particularmente amarga pero, como le recuerda, no es algo que sufra por vez primera. En la muerte de Queronte unos extranjeros no habían percibido el luto de la casa por la serenidad con que se celebraba el duelo (609 D). Ahora también le han informado de que Timóxena no se ha puesto un manto de luto, ni tampoco se ha sometido ella ni ha sometido a sus sirvientas a llevar signo alguno de duelo o afeamiento. No ha dispuesto tampoco panegíricos de la finada y todo se hizo en silencio, sólo con la compañía de los más allegados. Pero él no se ha asombrado por ello, porque ya sabía que su esposa tampoco se arreglaba especialmente para ir al teatro o a una procesión, porque sabía que consideraba superfluo el lujo incluso en las diversiones (608 F). Y no sólo se ha comportado así en su propio dolor, también ha ayudado a otras, a la hermana de Teón —un amigo de Plutarco que aparece varias veces mencionado en otras obras—, para librarla de las mujeres inoportunas que venían con lamentaciones y griteríos a atizar más su dolor (610 C). Es preciso combatir el dolor porque, si se afianza, se empieza primero por cortarse el pelo o ponerse vestiduras en señal de luto, luego sigue el descuido del cuerpo, el no bañarse y el cambiar todo el modo de vida, cuando el alma enferma debe ser socorrida por un cuerpo fuerte (610 A). Pero entre ellos nunca ha habido discusión en el pasado por tales asuntos ni tampoco la va a haber ahora. Su modestia en el aspecto, la sencillez de su vida han producido el asombro de todos los filósofos que han estado en su compañía y lo mismo ha sucedido con los conciudadanos que han observado su simplicidad de porte cuando ha asistido a ceremonias, sacrificios o representaciones teatrales (609 C-D). Otro motivo más que debe impedir el excesivo dolor por la muerte de la niña es, ante quienes arguyen que tras la muerte no hay para quien se ha extinguido mal ni tristeza, la firme creencia en la doctrina de sus padres y en los símbolos místicos que conocen por haber participado en las celebraciones en honor de Dionisos (611 D). Pensamos que estos párrafos entresacados del texto de la carta hacen un retrato de Timóxena lo bastante elocuente para no añadir nada más de nuestra parte a la imagen que de su mujer, como esposa y madre, ha dibujado Plutarco. Sólo se evade algo negativamente la impresión de insistencia en la contención de las emociones, influjo indudable de la ἀπάθεια de los estoicos, junto a la otra de participación mutua en alegría y penas y de vida común.

El cuarto escrito que trata de la mujer es el *Mulierum virtutes* que suele traducirse como *Virtudes de las mujeres*, pero cuya traducción más exacta y menos equívoca podría ser el de *Proezas de las mujeres*, ya que es una recopilación de hazañas realizadas por éstas. La obra está dedicada a Clea —la misma a quien dedica el tratado *De Iside et Osiride*—, que era sacerdotisa en Delfos y directora de las Tiades en aquella ciudad. En la introducción Plutarco recuerda la conversación que ambos sostuvieron con

ocasión de la muerte de la excelente (ἀρίστης) Leóntide, probablemente la madre de Clea, conversación en la que Plutarco sostuvo que la virtud del hombre y la de la mujer es una sola y la misma: *μίαν εἶναι καὶ τὴν αὐτὴν ἀνδρὸς τε καὶ γυναικὸς ἀρετὴν* (242 F), oponiéndose expresamente al juicio de Tucídides, cuando dice que la mujer mejor es aquella de la que no se habla para reprocharla ni tampoco para alabarla (Tuc. II 45). Esta convicción de Plutarco sobre la parte que la mujer tiene en la virtud no nos puede resultar nueva. Ya hemos visto cómo también la ha manifestado en el *Amatorius* (769 C) en su tercera intervención de réplica a Zeuxipo en pasaje ya comentado. Sobre esto argumenta que igual que la pintura de hombres y de mujeres es la misma o también el arte poética y la adivinación, ocurre de igual modo con la virtud de hombres y mujeres, que es una sola (243 B). Pero para aprender las semejanzas y diferencias entre virtud masculina y femenina lo mejor es acudir a la comparación entre las de unos y las de las otras. Así, dice, habrá que comparar a un tiempo vidas con vidas y hazañas con hazañas cual grandes obras de arte, para saber si es igual la grandeza de Semíramis que la de Sesostris, la inteligencia de Tanacílida y la del rey Servio o si el juicio de Porcia fue comparable al de Bruto. Es, en suma, el procedimiento de la *syncrisis* en las *Vidas paralelas*, aplicado no a griego y romano sino a hombre y mujer, aunque en este tratado no se hayan expuesto en definitiva más que relatos concernientes a mujeres donde, eso sí, se destaca su comportamiento valeroso en los momentos en que los hombres no podían llevar a cabo nada semejante. Por eso he querido dejarlo para un último lugar dentro del estudio de los *Moralia*, por la función de enlace que constituyen con el tema de la mujer en las *Vidas*, que por razones de tiempo sólo podremos rozar. En éstas son de destacar las de Licurgo y Solón, en cuanto legisladores que se han ocupado de la mujer, pero más atractivo presentan, a nuestro ver, aquellos retratos de esposas que tan bellamente ha presentado Plutarco. Volveremos sobre ello. Para terminar con la obra que nos ocupa, tras este prólogo, el autor pasa a exponer los relatos en que las mujeres son protagonistas, en una gradación descendente. Así, de las veintisiete historias que constituyen las *Virtudes*, las trece primeras son hazañas colectivas, entre las que no podemos dejar de recordar la décima, que narra la proeza de nuestras compatriotas, las antiguas mujeres salmanticenses que se atrevieron a enfrentarse con el propio Aníbal. La catorce y la quince presentan la historia de dos mujeres y las restantes son historias individuales, donde aparece también, como ya dijimos, la historia de *Camma*, puesta allí como paradigma de fidelidad conyugal.

No hay después, como podríamos esperar, ningún epílogo en el que el autor exponga sus conclusiones, y así termina la obra, con la historia de la mujer de Pites, que destaca en grandeza frente a su marido. La

conclusión está en cada relato separadamente y es allí donde se verifica la grandeza de la mujer frente al hombre.

En cuanto a las *Vidas* ya hemos señalado el interés que representan las de Licurgo y Solón por su legislación sobre la mujer. Aunque no podemos entrar a fondo en ello, Plutarco no deja de mostrar sus críticas. Así, no está de acuerdo en que el *telos* del matrimonio sea solamente la procreación (τεκνοποιία) como parece desprenderse de la legislación espartana cuanto de la griega en general –recordemos el pasaje ya citado del *Contra Neera*–, ni tampoco aprueba determinados puntos de la soloniana, por ejemplo en lo referente al matrimonio de la ἐπίκληρος (c. 20,2). Ocuparnos de todas las figuras femeninas que aparecen en ellas es tarea imposible en los límites impuestos. Por ello sólo voy a referirme a un personaje que me ha impresionado siempre especialmente, Porcia, la mujer de Bruto. En el c.13 Plutarco nos presenta a Porcia. Era hija de Catón de Utica y se había casado muy joven con Bruto, su primo, aunque ya era ella viuda. Bruto ha comprometido a los demás conjurados en la muerte de César y sabiendo en qué gran peligro están, logra mantenerse sereno exteriormente pero, cuando está en su casa, sobre todo por la noche, da muestras de una gran preocupación. Entonces ella, que ha tenido una educación filosófica (φιλόσοφος de los mss. en lugar del innecesario φιλόστοργος de Sintenis, cf. Goessler, p. 132, n. 22) y que amaba grandemente a su marido (φιλανδρος), no le quiere preguntar por su secreto hasta que le da una prueba de que puede confiar en ella. Así, manda salir a todos y se infiere, con una navaja pequeña de las que los barberos utilizaban para cortar las uñas, una herida en el muslo que le produce grandes dolores y fiebre. Cuando Bruto se muestra conmovido y preocupado, Porcia, en medio de los dolores más terribles le dice: «Bruto, yo, que soy hija de Catón, no vine a tu casa como una concubina para compartir solamente el lecho y la mesa contigo, sino para tener parte en tu felicidad y en tu desgracia. Tu comportamiento en relación a nuestro matrimonio es totalmente irreprochable, pero en lo que respecta a mí, ¿qué prueba o qué señal de reconocimiento puede darse si no voy a soportar contigo un sufrimiento oculto ni preocupaciones que exigen confianza? Sé que la naturaleza femenina parece débil para soportar un secreto, pero, Bruto, existe una fortaleza en el carácter derivada de una buena educación y del trato con personas virtuosas. Yo, además, soy hija de Catón y esposa de Bruto. De esto antes me fiaba poco, pero ahora me reconozco a mí misma como superior incluso al dolor.» Tras este discurso le contó a su marido cómo se había inflingido la herida y Bruto, asombrado, levantó los brazos al cielo y rogó a los dioses tener éxito para mostrarse digno marido de Porcia. Hasta aquí las palabras de Plutarco. Indudablemente esta pareja le había atraído desde siempre.

Recordemos que es propuesta como ejemplo de *Mulierum virtutes* en el parangón entre hombre y mujer. La educación filosófica de Bruto le era muy cara porque a la formación filosófica en el estoicismo junto a su tío, el Uticense, unía su acercamiento a la doctrina platónica, por sus estudios en Atenas, como resalta Plutarco en su comparación con Dión (c.1,1), personaje griego con quien está emparejado en las *Vidas*.

En cuanto a Porcia, ella es, un tanto como su propia esposa, Timóxena, la personificación de la mujer ideal, cultivada, con una formación filosófica, tal como aparece su prototipo en el *Amatorius* o en los *Coniugalia praecepta*. Su final supera lo que de esta mujer se esperaba pues, según el relato de Plutarco, se suicida metiéndose carbones encendidos en la boca cuando querían disuadirla de la muerte tras el suicidio de Bruto después de Filipos.

Conclusiones

De la mano de Porcia hemos llegado al final de este incompleto repaso al tema de la mujer en Plutarco. ¿A qué conclusiones podemos llegar? Creemos poder afirmar que su posición tiene mucho de original e innovadora. La época en que le ha tocado vivir, el apogeo del imperio, es una época de crisis en la institución de la familia. Sabemos que la mujer romana no es ya desde luego la matrona de la época republicana —ya no hay Cornelias—, y el matrimonio está en total descomposición. Hemos de suponer que algo de este fenómeno esté sucediendo también en Grecia, por eso es importante su análisis del tema en los tratados de los *Moralia*, especialmente en el *Amatorius* y en los *Coniugalia praecepta*. Es cierto, como ya hemos mencionado, que su obra está dentro de la tradición de la Estoa media y tardía. Frente a Zenón y Crisipo, que no sacaron consecuencias de su equiparación del hombre y mujer en cuanto a virtud, Antipatro de Tarso, el maestro de Panecio, representa la valoración del matrimonio y la familia y una nueva apreciación de la mujer. Pero quizás es Musonio Rufo, de cuyos tratados *Περὶ γάμου* y *Εἰ ἐμπόδιον τῷ φιλοσοφεῖν γάμος* se han conservado pasajes en Estobeo, quien ha podido influir más en Plutarco. Musonio, como dice Joseph Vogt (op. cit. p. 161), ha pasado por encima de la doctrina estoica. Él condena el tráfico con hetceras, esclavas y mujeres libres fuera del matrimonio y lo fundamenta en la condena de que la mujer era objeto si tenía relaciones sexuales con esclavos, mientras los hombres conservan tal derecho aun considerándose sus gobernantes (12 Hense). Hay aquí una equiparación ética de

los dos sexos, dice, con todas las consecuencias. Pero Plutarco ha ido aún más allá. Veámoslo.

Amor y matrimonio (ἔρως y γάμος)

Para Plutarco no hay unión más sagrada que el matrimonio (γάμου καὶ σύνοδον ἀνδρὸς καὶ γυναικός, ἧς οὐ γέγονεν οὐδ' ἔστιν ἱερωτέρα κατὰ ζευσίς;). El amor conyugal es colaborador de inmortalidad para el linaje humano (τὸν γαμήλιον sc Ἔρωτα... συνεργὸν ἀθανασίας τῷ θνητῷ γένει). Así se expresa por boca de Dafneo en el *Amatorius* (750 C y 751 F) y ya hemos visto cómo este personaje es su portavoz. Este matrimonio no es una mera unión carnal, como hemos visto que era la opinión de sus oponentes. El amor conyugal es ἔρως y esto quiere decir que se ha dotado al matrimonio de toda la elevación que este concepto tiene en su maestro Platón.

Amistad y matrimonio (φιλία y γάμος)

En gran número de pasajes del *Amatorius* hemos visto emparejados ambos conceptos. La φιλία que es consecuencia del ἔρως aparece por consiguiente como un componente más del amor conyugal. También aquí un concepto propio del amor platónico es trasladado a esta otra categoría de amor.

Filosofía y matrimonio

Plutarco, también por boca de Dafneo, une amor conyugal y filosofía en una vida de paz que se consigue tras las turbulencias del amor masculino (ἐν τινι γαλήνῃ τῇ περὶ γάμον καὶ φιλοσοφίαν θέμενος τὸν βίον 751 E). Hemos visto propugnado este mismo ideal en el prólogo y epílogo de los *Coniugalia praecepta* y podemos inferir que él lo ponía en práctica en su propio matrimonio. Pensemos en su escrito de consolación a Timóxena. También en su círculo de amistades destacan las mujeres. Ya hemos visto el papel que representa Eurídice en sus enseñanzas, más probablemente que Poliano. Timóxena, su esposa, ha escrito a Aristila un tratado sobre el arreglo femenino que aparece citado en sus consejos a Eurídice. Esta Aristila, de la que no sabemos más, sería probablemente otra discípula del círculo plutarqueo. Y no olvidemos a Clea, a quien ha dirigido sus consuelos en la muerte de Leóntide —no sabemos que fueran escritos— y a quien dedica el *De Iside* y las *Mulierum virtutes*.

La consecuencia de todo ello es, como ha destacado L. Goessler, (op. cit. p. 143) que Plutarco ha puesto toda la significación del matrimonio en la συμβίωσις, la συμπάθεια y la δι' ὅλων κρᾶσις de la pareja (*Coni. praec.* 14, 19, 20). Esto no es una simple unión material de cuerpos y bienes, cosa que ya hemos visto que rechaza, sino una comunidad de la vida entera (κοινωνία παντὸς τοῦ βίου). Por eso, para Plutarco, y en eso también innova frente al estoicismo, la procreación no es el fin del matrimonio.

Pienso que las palabras con las que termino, últimas palabras tomadas a Plutarco, expresan con la mayor elocuencia su idea del matrimonio que era, además, la que él había llevado a la práctica. Son del c. 7 de la *Vida de Catón el Menor* y dicen así; «Se casó con Atilia, hija de Serrano, que fue su primera mujer, pero no la única, a diferencia de Lelio, el amigo de Escipión. Pero aquél fue más dichoso, *porque en sus muchos años de vida no se acercó más que a una sola mujer, aquélla con la que se desposó en su juventud*».