

“EL GRAN PAN HA MUERTO” DE PLUTARCO A LAS EXÉGESIS MODERNAS*

MARÍA DELIA BUISEL DE SEQUEIROS**

INTRODUCCIÓN

La figura de Pan ha cumplido en la antigüedad un periplo denso y complejo, cuya primera fuente registrada la constituyen los frag. 16 y 24 de Epiménides de Creta (s. VI a.C.)¹, pasando por el *Himno homérico XIX* e innúmeros testimonios literarios, epigráficos, plásticos, históricos, etc. recogidos sistemáticamente en los artículos sobre Pan de lexicones² y enciclopedias³ o más cercanamente en la obra de Philippe Borgeaud⁴.

El mundo romano acoge estas fuentes sin omitir las helenísticas, en un texto culminante: la derrota de Pan en el ἀγὼν poético de la *IV Égloga* de Virgilio; allí el dios theriomórfico reconoce su propia limitación y la necesidad de un *deus superior* para la Arcadia. Pan es defenestrado de su reino por una exigencia de las *paulo maiora* (v. 1) o sea del *puer*, reconoce la insuficiencia de los contenidos del propio

* Esta comunicación, ahora ligeramente corregida y actualizada, se presentó y leyó en el X Congreso de la Federación Internacional de Estudios Clásicos (F.I.E.C.), realizado en la Universidad de Laval, Québec, del 22 al 27 de agosto de 1994.

** Universidad Nacional de La Plata.

¹ DIELS, H.-KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Weidmann: Berlin, 1951; cf. *Epimenides*, Band I, p. 35 y 37.

² FORCELLINI, A. *Lexicon Totius Latinitatis*, T.VI *Onomastikon*. Patavi: Typis Seminarii, 1940, art. *Pan*, p. 418-420. ROSCHER, W. H. *Ausführliches Lexicon der Griechischen und Römischen Mythologie*. Hildesheim: G. Olms, 1897-1902, reimp. 1965, T. III, 1, art. *Pan*, col. 1348-1470. DAREMBERG, CH.-SAGLIO, M.E. *Dictionnaire des Antiquités Graecques et Romaines*. Paris: Hachette, 1877-1919, T. IV, art. *Pan*, p. 296-302.

³ POTSCHER, W. *Der Kleine Pauly*. Stuttgart-München: T. IV, 1972, p. 444-447.

⁴ BORGEAUD, PH. *Recherches sur le dieu Pan*. Genève: Institut Suisse de Rome, 1979.

canto y acepta la primacía de Daphnis (Eg.V) como nueva divinidad pastoril, tutora de la Arcadia.

Esta derrota apunta a la quiebra de los contenidos representados por Pan ante el advenimiento de una realidad temporal inmediata (histórica y política) y mediata (religiosa) no alcanzada cronológica ni espiritualmente por el mantuano, pero tal vez vislumbrada.

En las *Bucólicas*, Pan vencido, todavía dios, inicia una trayectoria crepuscular y, en el despliegue del mito en otros textos, paradójicamente con su muerte posterior, ya no *deus*, sino δαίμων, representa un grado de tensión bastante crítico entre los contenidos reales de la Antigüedad clásica y el Cristianismo⁵.

El clima espiritual estaba maduro para recibir *circa* 150 años después, el famoso y extraño relato de la muerte de Pan, recogido por Plutarco de Queronea (47-116/26 d.C.) en el cap. XVII del *De defectu oraculorum* sobre la perención de los oráculos antiguos en Grecia.⁶

DE DEFECTU ORACULORUM

Se trata de uno de los tres diálogos pythicos, redactados con posterioridad al 90 d.C., conducido en la ficción textual por Lamprias, hermano de Plutarco y al parecer su portavoz, frente a varios interlocutores representantes de los criterios epicúreo, platónico y estoico, congregados en Delfos para discutir sobre el hecho, extraño y generalizado de la decadencia oracular (cap. 5 y 6 o 411D a 412F).

Inicialmente el representante cínico, Dídimo sostiene que la maldad actual de los hombres ha obligado a emigrar a la Providencia divina con sus oráculos; esta primera respuesta se rechaza, argumentando el resto que la Providencia concedió antes profecías cuando había tanta o mayor maldad humana y pleno apogeo oracular (cap. 7 o 413 a 413D). De ser así se excluiría la voluntad divina como si la creación

⁵ BUISEL, M.D. "Arcadia Judice". En: *Actas del XIII Simposio Nacional de Estudios Clásicos*. La Plata: U.N.L.P., 1996, p. 111-120.

⁶ PLUTARCH'S. *Moralia*. London: The Loeb Classical Library, 1936, ed. by F. C. BABBIT, T. V. Περὶ τῶν ἐκλελοιπῶτων (*De Defectu Oraculorum*), p. 351-501. PLUTARCO. *Dialogues Pythiques*. Paris: Les Belles Lettres, 1974, T. VI par R. FLACELIÈRE, *De Defectu Oraculorum*, p. 83-165.

y existencia de los oráculos no se debiera a los dioses.

El segundo motivo resulta superficial: la despoblación general causada por las guerras (cap. 8 o 413E a 414C), pero está puesto en boca del maestro de Plutarco, Amonio, quien no duda jamás de que la adivinación y la profecía se deben al dios (Apolo).

Lamprías no acepta los planteos presentados; si un dios es la causa, nunca se suprime la profecía (cap. 9 o 414C-E); el problema es más complejo y la solución la aportan los que han detectado la existencia de los δαίμονες, porque los dioses no se encargan directamente de los oráculos, sino estos seres, cuya defeción provoca la cesación de los vaticinios (cap. 15 o 418 D).

Aceptado esto por unanimidad, pasan a examinar su carácter concluyendo que son seres intermedios de operatividad vinculante entre dioses y hombres, pero distintos de los héroes (cap. 10 o 414F a 415C), con lo que Plutarco sigue la más pura tradición griega sistematizada desde Platón y Xenócrates⁷, aunque ambos discrepen sobre la naturaleza última de estos seres.

Tanto δαίμων como τὸ δαιμόνιον son vocablos más generales que θεός, difíciles de precisar en el amplio espectro de lo sobrenatural e irracional, cuya interpretación depende de las variantes de época, región, creencia religiosa, doctrina filosófica, autor, desarrollo del pensar y de múltiples imponderables, pero que a diferencia de los dioses y los héroes, los δαίμονες carecen de representación plástica bi o tridimensional e incluso de rituales, conformando una noción bastante más abstracta⁸.

⁷ Cf. también el cap. 25 del Περὶ Ἰσιδος καὶ Ὀσίριδος (*De Iside et de Osiride*): (δαίμονες μεγάλοι) ἔρρομενεστέρους μὲν ἀνθρώπων γεγονέναι καὶ πολὺ τῇ δυνάμει τὴν φύσιν ὑπερφέροντας ἡμῶν, τὸ δὲ Θεῖον οὐκ ἀμιγῆς οὐδ' ἄκρατον ἔχοντας, ἀλλὰ καὶ ψυχῆς φύσει καὶ σώματος αἰσθησέει συνειληχός, ἡδονὴν δεχόμενον καὶ πόνον [...], γίνονται γὰρ, ὡς ἐν ἀνθρώποις, κἀν δαίμοσιν ἀρετῆς διαφοραὶ καὶ κακίας. (Los grandes dáimones) son más fuertes que los hombres y en poder sobrepasan en mucho nuestra naturaleza, poseyendo lo divino no sin mezcla y sin fuerza, sino con una participación de la naturaleza del alma y de la percepción del cuerpo, (percepción) susceptible de placer y dolor, [...]. Existen pues, como entre los hombres, también en los dáimones diferencias de virtud y malignidad.

⁸ Cf. DETIENNE, M. *La notion de daïmôn dans le pythagorisme ancien*. Paris: 1963, p. 26; obra muy importante.

En Homero el vocablo, singular o plural, designa lo divino de modo general, innominado e indefinido; en Hesiodo ("Εοργα καὶ ἡμέρα", 121-6), al iniciarse la raza de plata, la de oro se transformó en δαίμονες ἀγνοί, o sea, benéficos, dispensadores de dones y centinelas de buenas y malas acciones.

En Sócrates y Platón tienen injerencia directa en la conducta de los hombres para beneficiarla o perjudicarla, pero no porque el δαίμων sea malvado, sino que por aborrecer el mal su función es correctiva, punitiva o expiativa, casi de carácter judicial.

Xenócrates retoma y profundiza la daimonología platónica, pero apartándose de su maestro en la cuestión de los δαίμονες nocivos, ya que éstos no serían castigadores, sino realmente seres malignos, a causa de su sometimiento a las pasiones y responsables objetivos del problema del mal, afirmación novedosa introducida por primera vez en el pensamiento filosófico⁹.

Plutarco se encuentra casi al término de una tradición donde un punto de apoyo lo constituyen las especulaciones no totalmente equiparables de Platón y Xenócrates¹⁰, tomadas eclécticamente y con diferencias ya por Plutarco, ya por sus contemporáneos como Máximo de Tyro y Apuleyo de Madaura¹¹.

La teología de Plutarco es apologética y a esa peculiaridad se debe el desarrollo de la doctrina de los δαίμονες; la divinidad o los dioses que la manifiestan

⁹ Cf. MÉNDEZ LLORET, M. I. "El démon: la inteligencia en el mundo". FAVENTIA (Barcelona). 1993; 15 (2): 23-38.

¹⁰ Para seguir el desarrollo semántico de δαίμων, δαιμόνιον y sus derivados, cf. estos vocablos en las obras citadas en notas 2 y 3, agregando el artículo de W. FOERSTER en el *Theologisches Wörterbuch zum neuen Testament* dirigido por G. KITTEL, Stuttgart: 1960, B.II, p. 1-20. También de carácter general cf. CAMARERO, A. *Sócrates y las creencias demónicas griegas*. Bahía Blanca: Universidad Nacional del Sur, 1968. Un texto clave de Platón para caracterizar a los δαίμονες proviene del *Banquete* 202d-203a donde se aplica a la naturaleza de Eros, gran δαίμων, en el discurso de Diótima; véase también *Apología* 27c. Específicamente para Plutarco cf. SOURY, G. *La Démonologie de Plutarque*. Paris: Les Belles Lettres, 1942. ZIEGLER, K. "Plutarchos von Chaironeia" en R.E. 1951; T. XXI: 636 ss. VERNIÈRE, Y. *Symboles et Mythes dans la Pensée de Plutarque*. Paris: Les Belles Lettres, 1977. Véase también el artículo citado en nota 9.

¹¹ Para Máximo de Tyro y Apuleyo los δαίμονες son inmortales, no así para Plutarco.

poseen atributos positivos¹² en su totalidad y los problemas o actos sin consenso – desde nuestra perspectiva– en los que hayan participado, no son de su propio accionar, sino de los δαίμονες servidores que asumen el πάθος y permiten la exégesis¹³.

La demonología plutarquea atraviesa distintas épocas y niveles mostrando una riquísima semántica según la obra que tratemos¹⁴.

Volvamos al *De defectu*; admitidos los δαίμονες, la discusión se bifurca cuando se trata de sus cualidades: si son malignos o benéficos, mortales o inmortales, tema muy discutido en la Academia que ya venía de Hesíodo para quien ciertos δαίμονες y ninfas serían mortales en determinados ciclos coincidiendo con una έκπύρωσις (cap. 11 o 415 C a F).

El recuento empieza con Homero, sigue con Hesíodo quien transmuta a los hombres de la edad de oro en δαίμονες benéficos, además de otras mudanzas y

¹² Cf. para el concepto de dios en Plutarco *De E apud Delphos* (cap. 20, 393 abc) en relación con la última explicación de la E.

¹³ Cf. VERNIÈRE, Y. Ob. cit., p. 249–267.

¹⁴ Cf. SOURY, G. Ob. cit., p. 16–17 (toda la obra despliega la síntesis de estas dos páginas) y VERNIÈRE, Y. Ob. cit., p. 250–25. El *Lexicon Plutarcheum* de DANIEL WITTENBACH, Hildesheim: G. Olms, 1962, T.I *Plutarchi Moralia*, p. 370–371, trae un registro completo de la voz δαίμων, pero no muy específico. En fin podemos discernir los siguientes niveles de significación:

1) Rechazo de la demonología en *De Superstitione*

2) Admisión de la demonología con diversos significados:

a) Identificación de origen popular con las almas de los muertos revestidos de potencia maléfica por mediación de los sueños. Son δαίμονες vengadores y terroríficos; aparecen en el *De Sera Numinis Vindicta*, pero nobilitados con el fin de inspirar un sano temor que mueva a la virtud y no un pavor supersticioso y ciego.

b) En *De Iside* y en *De Defectu* son seres intermediarios de existencia objetiva.

c) Con otro valor aparece el νοῦς δαίμων; cada hombre debe por la inspiración seguir la parte divina de su ser (noción tripartita del alma) que se libera después de la segunda muerte al separarse la ψυχή del νοῦς (en la primera se desprende la ψυχή del σῶμα) ej. *De Facie quae in Orbe Lunae Apparet*.

d) El δαίμων ο τὸ δαιμόνιον personal como el de Sócrates, que no se identifica con el νοῦς δαίμων de c), parece ser una entidad objetiva de la cual el filósofo estando puro percibe directamente su voz.

Los demás matices entran en algunos de estos *item*.

transmigraciones, pero pocas almas convertidas en δαίμονες, previa purificación, participan completamente de la divinidad.

En suma, los δαίμονες del *De Defectu* son naturalezas que confinan con dioses y hombres, sometidas a las pasiones humanas y a cambios forzosos, aunque conserven el poder de la divinidad.

Comportan un lazo natural entre mortales e inmortales y además como ministros, servidores e intérpretes de los dioses, les corresponden los sacrificios a los dioses y las celebraciones místicas; otros se comportan como vengadores, ya que entre ellos hay grados de excelencia según un residuo de pasión o irracionalidad difícil de eliminar.

Si los δαίμονες asignados a los santuarios oraculares desaparecen, con ellos se pierden también los vaticinios.

Heracleion, el epicúreo, los cree exentos de πάθος y de mortalidad. Para el estoico Cleombrotos en cambio, si así fuera, no se diferenciarían de los dioses; sostiene por eso, que poseen πάθος, aunque no todos en el mismo grado, y pueden ser tanto buenos como inclinar a las bajas pasiones, pero no duda de su mortalidad, aunque vivan más largo tiempo que los hombres; en ella reside la razón última de la desaparición de los oráculos.

Para el hermano de Plutarco, Lamprias, la adivinación es connatural con el hombre, siempre que un fluido de origen telúrico o πνεῦμα la haga operativa, pero si ocurre un terremoto u otro fenómeno geológico se interrumpe la transmisión y se silencia el oráculo (cap. 38-51 o 431B a 438B).

Mortalidad bajo la cual advertimos un tufillo estoico, exceptuando a Posidonio, pues en el cap. 20 o 420A sostiene que para esta escuela incluso ciertos dioses caen en la disolución, menos el único eterno e inmortal¹⁵.

¹⁵ Cf. cap. 20, 420 a: Καίτοι τοὺς Στοιχοὺς, ἔφη, γινώσσομεν οὐ μόνον κατὰ δαιμόνων ἢν λέγω δόξαν ἔχοντας, ἀλλὰ καὶ θεῶν οὕτων τοσοῦτων τὸ πλήθος ἐνὶ χρωμένους αἰδίῳ, καὶ ἀφθάτῳ, τοὺς δ' ἄλλους καὶ γεγονέναι καὶ φθαρήσεσθαι νομιζόντας. Sabemos ciertamente, dijo, que los estoicos tenían la opinión que expongo, no sólo sobre los *dáimones*, sino también que, a pesar de ser los dioses tan numerosos, admitían a uno solo, como eterno e incorruptible, considerando que los otros nacían y se corrumpían.

Del mismo criterio es Filipo, otro interlocutor, hombre serio, culto y respetable, que concordará con Cleombrotos mediante el relato de la muerte de un δαίμων, escuchado de un hombre con autoridad, Epitherses, padre del orador Emiliano, conocido por los demás.

Este cuidado por indicar las fuentes implica, por lo menos, la credibilidad que Plutarco confiere a la historia –la cual parece tener cierta antigüedad– y la que pretende de sus lectores, como si la misma no fuera creación suya, sino recogida y transmitida fidedignamente como una tradición oral.

De lo contrario, Plutarco se manejaría con una gran ironía como si se tratara de una ficción inconducente, pero el relato posee ineludible funcionalidad, constituyendo el ejemplo destinado a confirmar la teoría περὶ δὲ θανάτου τῶν τοιοῦτων (cap. 17, 419 b), ya sea por una ἐκπύρωσις (cap. 11, 415 f) o por otros motivos como sería este caso.

Desde hace diecinueve siglos la significación de este misterioso relato fue asediada por numerosos comentaristas con desiguales criterios y resultados. Veamos el texto¹⁶.

LA MUERTE DEL GRAN PAN (cap. 17, 419 b–d)

Acerca de la muerte de tales seres, escuché el relato de un hombre ni loco ni fanfarrón. Era Epitherses, padre del orador Emiliano, de quien han escuchado lecciones también algunos de vosotros, conciudadano mío y profesor de letras. Dijo éste que cierta vez, al viajar a Italia, se embarcó en una nave que transportaba mercadería y abundantes pasajeros.

Ya al atardecer en las cercanías de las islas Equinades cesó el viento y la nave fue llevada cerca de Paxos. La mayoría estaba despierta, y muchos bebían sin haber terminado la cena. De pronto se escuchó una voz desde la isla de Paxos que nombraba a cierto Thamús con un grito y la consiguiente admiración. Este Thamús era un piloto egipcio no conocido de nombre por muchos de los pasajeros. Dos veces calló a pesar de haber escuchado, a la tercera prestó oídos al que lo llamaba. Éste levantando la voz dijo:

¹⁶ Cf. apéndice textual.

“Cuando llegues frente a Palodes, anuncia que el gran Pan ha muerto”.

Al escuchar esto, dijo Epitherses, todos se sorprendieron y discutieron entre ellos si era mejor hacer lo ordenado o no entrometerse, dejando pasar el asunto, y de ese modo opinó Thamús, que si hubiera viento costearían manteniendo la tranquilidad, pero si cesara el viento y hubiera calma en ese lugar anunciaría lo escuchado. Frente a Palodes así ocurrió, que al no existir viento ni oleaje, Thamús mirando desde la proa hacia tierra, dijo, tal como escuchó, que el gran Pan había muerto. No había el terminado cuando hubo un gran gemido, no de un solo hombre sino de muchos, mezclado con (gritos de) admiración.

Como muchos estaban presentes, pronto el relato se difundió en Roma y Thamús fue enviado a buscar por el emperador Tiberio, y de tal modo creyó Tiberio en el relato, como para que se averigüe e investigue sobre Pan. Los numerosos filólogos que lo rodeaban conjeturaron que era el hijo de Hermes y Penélope.

Y Philippo tenía incluso algunos testigos entre los presentes que lo habían escuchado de Emiliano en su vejez.

COMENTARIO

La narración de Plutarco evidencia el designio deliberado de asegurarnos su historicidad con varias marcas: ocurre en el tiempo de Tiberio, quien, preocupado, requirió información del piloto Thamús; Tiberio creyó (πιστεῦσαι τῷ λόγῳ) e hizo investigar la figura de Pan; sus asesores (φιλολόγους) aseveraron que se trataba de Pan, hijo de Hermes y Penélope¹⁷; conviene destacar la madre humana, porque un progenitor mortal como en el caso de los héroes, corrobora además la tesis de la mortalidad de los δαίμονες; Plutarco mismo nos proporciona pues, la primera identificación intentada sobre esta figura.

Otro dato: el cuidado del relator, el historiador Philippo, persona mayor y creíble por su seriedad para garantizar su fuente: un hombre conocido, su propio

¹⁷ La genealogía de Pan varía según las fuentes, pero ésta, que señala a Penélope como la madre, se registra desde Herodoto (II, 145) y Platón (*Cratyló* 408 b), hasta por lo menos Probo que la acepta en su comentario a Virgilio, *Égloga* .IV, 58–59, pasando por Cicerón (*De Natura Deorum* III, 22, 56).

maestro de letras y además compatriota, ni tonto (ἄφρονος), ni charlatán (ἀλαζόνοος), Epitherses, testigo ocular, padre además del orador Emiliano que ha dado clase a varios de los interlocutores y del que varios de los asistentes oyeron la narración.

Epitherses, por lo demás, hace un viaje creíble (si bien no se dice de dónde parte), con un itinerario posible y tal vez habitual para llegar a Italia, al menos desde la costa oeste de Grecia, con lugares geográficos identificables, trayectoria que el mismo Plutarco ha hecho más de una vez; en fin, las coordenadas de tiempo y espacio tienden a conferir realismo e historicidad al relato, cuyo centro es dado inicialmente por la misteriosa y potente voz que, en medio de un mar en calma, proviene de la isla de Paxos. La actitud reservada de Thamús quien parece saber más de lo que la narración expresa, y luego el extraño coro –escuchado por todos los pasajeros– de gemidos y gritos que sigue a las palabras repetidas por el timonel, configuran un todo enigmático que cada comentarista indaga sin llegar a convencernos totalmente a causa de ese núcleo irreductible expresado con tanta economía verbal.

Plutarco intenta presentarlo como una tradición oral, no muy antigua (tal vez menos de un siglo, tiempo de Tiberio, 14–37 d.C.), como si él sólo fuera el transmisor fidedigno de un relato que no se debe reformar ni recrear, porque no es fabuloso, aunque la ignota voz parezca sobrenatural.

En suma, la muerte del gran Pan es el ejemplo que ratifica la teoría y posee por lo tanto, una significación funcional que no conviene desprender del contexto; con ella se vinculan los oráculos a los δαίμονες y no a los dioses; en segundo término se hace mortales a estos seres intermedios, en forma taxativa y reiterada, lo que en el siglo V a.C. hubiera sido menos fácil de sostener, e incluso entre su coetáneos Máximo de Tyro y Apuleyo de Madaura (*De Genio Socratis*, 15), para quienes los δαίμονες son inmortales¹⁸. La mortalidad se debe, según Plutarco, a la inclinación al vicio intrínsecamente destructor (cap. 20 o 420D)¹⁹. Poniendo el acento sobre la

¹⁸ SCHILLING, R. "Genius et Ange". En: *Rites, Cultes, Dieux de Rome*. Paris: Klincksieck, 1979, p. 415–443.

¹⁹ Estas vacilaciones se dan también en el *genius* latino, que es el homólogo más cercano del δαίμων griego, así para Horacio el *Genius natalis* es *naturae deus humanae mortalis*, es decir, dios mortal de la naturaleza humana, (*Epistulae* II, 2, 187), pero en Horacio no se debe a ninguna falencia del *Genius natalis*, sino que siendo protector individualizado, único e intransferible de cada hombre debe desaparecer con él, aunque para algunos pasaría a inte-

mortalidad, en fuerte deuda con los estoicos, y en la inclinación por las $\pi\acute{\alpha}\theta\eta\ \delta\upsilon\nu\eta\tau\acute{\alpha}\ \kappa\alpha\iota\ \mu\epsilon\tau\alpha\beta\omicron\lambda\acute{\alpha}\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\alpha\gamma\kappa\alpha\iota\acute{\alpha}\varsigma$ (cap. 12 o 416C), las pasiones o afectos humanos y los cambios fatales, los $\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\epsilon\varsigma$ de Plutarco se alejan de los dioses bastante más de lo usual.

Además explica un hecho real: la obsolescencia de los oráculos y excluye con ello a Apolo del ejercicio profético.

Los oráculos apolíneos del mundo helénico (Delphos, Delos, Clarios o Colofón) o de Zeus (Dodona, Ammón libio, etc.) se han silenciado; metafóricamente Pan los resume y simboliza de modo que su ocaso es la muerte de la profecía helénica.

Plutarco analiza hechos concretos, ve los síntomas de un cambio espiritual importante al que explica con el amplio marco elaborado por la Antigüedad; con su laudabilísimo esfuerzo plantea problemas que acuciarán tanto a los cristianos como a los pensadores modernos que asediaron el texto.

A su vez el Cristianismo en cuanto centro de la historia y razón última de todo lo que ocurre trató de desplegar en sus consecuencias extremas el relato de Plutarco partiendo de la confianza en la veracidad del texto y no de una reconstrucción imaginativa de la supuesta verdadera realidad.

En efecto, fue el de Queronea un pensador atentamente leído y estudiado por los S.S.P.P. de la Iglesia primitiva debido a la nobleza de sus concepciones, su sentido religioso, un platonismo digno de todo respeto y por la vasta información sobre creencia y cultos griegos o mediterráneos.

De allí su valor fontal en la magna controversia entre Cristianismo y Gentilidad. La discusión sobre la realidad o inconsistencia de la religión griega dentro del Cristianismo de los primeros siglos se agudizó culminando aproximadamente en los siglos IV y V d.C. No toda la Patrología sostiene la misma posición. Unos niegan realidad a las divinidades griegas, otros le confieren entidad real, pero considerándolas demonios, ej. San Agustín. Es interesante seguir la unilateralización del significado de la voz $\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\omega\nu$ ya que los viejos $\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\epsilon\varsigma$ helénicos eran $\kappa\alpha\kappa\omicron\iota$ o $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\omicron\iota$ pero los demonios del cristianismo sólo son malvados²⁰.

grarse al caudal innominado de los *Manes* de cada *gens*.

²⁰ KITTEL, G. Ob. cit. en nota 7.

LOS DEMONIOS EN EL ANTIGUO Y EN EL NUEVO TESTAMENTO

En el tránsito de la Antigüedad al Cristianismo es ineludible la noción de δαίμων en el N.T., vocablo, que si bien aparece, se usa poco, pues con el valor de demonio maléfico se reemplaza por πνεῦμα ἀκάθαρτον (impuro) ο πονηρόν (malo) ο ἄλαλον (mudo).

San Mateo 8, 31 emplea δαίμων ο en 25,41 διάβολος; los demás evangelistas alternan πνεῦμα con τὸ δαιμόνιον.

San Pablo emplea ἀρχαί, ἐξουσίαι y δύνამεις pero en *Timoteo* 4, 1 δαίμων para el accionar demoníaco negativo en los últimos tiempos al igual que *Apocalipsis* 16, 3.

También los posesos están sometidos a δαίμονες; los δαίμονες son legión en el N.T. y observan jerarquías con sometimiento de los τὰ δαιμόνια a Satanás.

En el A.T. -versión de los 70, terminada en 132 a.C.- se evita la voz δαίμων por su ubicación intermedia indiferenciada entre Dios y los hombres, pues ángeles y demonios se oponen radicalmente.

Los 70 prefieren δαιμόνια y no δαίμονες, concepto más general el primero y aceptado en las creencias populares, documentado en tiempos helenísticos; δαίμων tiende a evitarse porque es palabra cargada de elementos religiosos positivos, mientras que δαιμόνιον recordaba solo los malos espíritus de las creencias populares²¹.

²¹ Interesa también el uso en Filón de Alejandría (20 a.C.-50 d.C.) y en Flavio Josefo (37-97 d.C.) porque son pensadores judíos impregnados de cultura griega y partícipes de dos mundos espirituales. Filón está más cerca de la concepción helénica; emplea δαιμόνιος como adjetivo opuesto a θεϊος y reserva δαίμονα para los manes de los muertos. Por su peculiar sincretismo termina identificando ángeles y demonios como esencias neumáticas, eternas y sin pasión (Cf. *De Gigantibus* 6, 16 y *De Somniis* I, 141). Flavio Josefo, contemporáneo de Plutarco, también se mueve dentro del campo lingüístico helenístico, porque τὸ δαιμόνιον es la caracterización general de lo divino, pero el adjetivo δαιμόνιον significa en él terrible, además de poderoso; δαίμων es el espíritu protector, pero τὰ δαιμόνια son sólo los espíritus malignos.

La concepción de los δαίμονες en el N.T., niega el endiosamiento griego de lo daimónico, y aparta el miedo a los malos espíritus profundizando la naturaleza y organización de los demonios dirigidos por Satanás para destruir al hombre.

Esta concepción pasa a la Patrología; cuando los S.S.P.P. retoman y comentan el texto de Plutarco, reaparece la cuestión oracular que preocupó, por ejemplo a Eusebio de Cesarea y a Teodoreto de Cyro²².

EUSEBIO DE CESAREA (263-339/40 d.C.)

Los 15 libros de la Εὐαγγελικὴ Προπαρρασκευὴ o *Praeparatio Evangelica*²³ son de carácter apologético y tienen como finalidad refutar el politeísmo griego, provisto por varios pensadores, pero fundamentalmente por Porphyrio²⁴.

Los libros IV, V y VI forman un bloque con la crítica a los oráculos portavoces de dioses paganos, que en realidad son δαίμονες malvados contraponiéndolos a las profecías del A.T.

Del libro V nos interesa el capítulo 17 denominado *De interitu daemonum, quos deorum loco venerantur*, cuyo solo título es calco de la tesis plutarquiana sobre la muerte de los *daemonum* a los que se venera en lugar de los dioses; como su fuente, Eusebio comienza excluyendo de los oráculos a los dioses tradicionales, reemplazados por los δαίμονες; en cuanto a su mortalidad no admitirá la tesis de Plutarco, sin tratarla explícitamente y concluirá que ha perimido la influencia y la acción de los δαίμονες.

Retoma el texto plutarquiano desde la argumentación inicial: los dioses se liberan de los asuntos terrenos, entre ellos la profecía encargándola a los δαίμονες (cap. 16, 418 e); sigue la transcripción casi literal y del mismo modo expone el relato de la muerte de Pan y el siguiente acerca de las tormentas y vientos

²² Para ambos padres cf.: QUASTEN, J. *Patrología*. Madrid: B.A.C., 1962, T. II; Eusebio de Cesarea (p. 323-360) y Teodoreto de Cyro (p.561-563).

²³ EUSEBIUS CAESARIENSIS. "Praeparatio Evangelica". En: MIGNE, J.P. *Patrologia Graeca*, T. XXI, 1857, L.V, cap. 17, col. 353-358. EUSÈBE DE CÉSARÉE. *La Préparation Évangélique*. Paris: Les Ed. du Cerf, Sources chrétiennes, L.I, 1974; L. II y III, 1976; L.VII, 1975.

²⁴ Para el tema de los vaticinios, la obra de Porphyrio que utiliza Eusebio es la *Philosophia ex Oraculis Haurienda*.

súbitos sobre unas islas bretonas, de las que sus habitantes dan una explicación daimónica; también en una de ellas duerme Kronos un largo sueño custodiado por Briareo y muchos δαίμονες como θεράποντες.

Eusebio cierra la transcripción con una personal exégesis que corrige la de Plutarco al marcar el tiempo histórico, época de Tiberio, cuando ya había nacido el Salvador. Este advenimiento produce la relegación de los demonios, no sólo del δαίμων y de lo que él representaba²⁵. Traduzco:

Hasta aquí Plutarco. Pero es conveniente observar el tiempo en el cual (P.) narra que ha ocurrido la muerte de ese δαίμων. Pues ésta aconteció reinando Tiberio, cuando narra la historia divina que los δαίμονες por obra de nuestro Salvador, ya entonces empezaron a ser empujados y arrojados de la vida humana; como también algunos, doblada la rodilla, le pidieron que no los enviara al infierno el cual los aguardaba. Por lo tanto hay un tiempo cierto también y definido de los δαίμονες exterminadores, quienes antes de Aquél, nunca leímos que se hubiesen fugado de toda memoria, de modo que demostramos que no fue suprimida la costumbre de sacrificar hombres entre los gentiles, antes de que la predicación de la doctrina evangélica colmase el universo. Y esto sacado de la historia más reciente baste para convencer de engaño sobre los δαίμονες.

En suma, antes de Cristo desplegaron su actividad los demonios exterminadores (τῶν δαιμόνων καθαιρέσεως τὸν χρόνον) y luego de la venida del Salvador fueron rechazados y expulsados, relegando su acción entre los hombres; otros, y esto llama poderosamente la atención, se sometieron genuflexos rogando les ahorrase el infierno inminente.

Eusebio parece presentar una doble concepción del δαίμων: a) Identificación con el demonio, b) Se trataría de espíritus redimibles no totalmente malignos, lo que aquí no se aclara.

²⁵ EUSEBIUS CAESARIENSIS. Ob. cit., col. 356-357.

TEODORETO DE CYRO (393-466)

Un siglo después Teodoreto, obispo de Cyro y último de los teólogos de la escuela antioquena, realiza una confrontación de las principales cuestiones filosóficas y teológicas entre paganismo y Cristianismo en su *Ἑλληνικῶν Θεραπευτικῆ παθήμάτων ο Curación de las enfermedades helénicas*²⁶.

La obra se articula en 12 λόγοι ο discursos, sintetizado cada uno en el prefacio; el X, *De veris et falsis oraculis* desarrolla aspectos apenas esbozados en el III, cuyo tema son los ángeles, falsos dioses y demonios maléficos.

El libro X enfrenta los oráculos helénicos indagando su naturaleza y *modus operandi* con las profecías del A.T.

Como Eusebio, su fuente inmediata, Teodoreto sigue a Plutarco y a Porfirio, pese a considerar a éste, adversario de la verdad.

Plutarco con su *De defectu oraculorum* lo provee de un testimonio indiscutible, pero es citado en forma más generalizada que en Eusebio; concretamente excluye el relato del gran Pan, pero no su teorización llegando a la misma conclusión: no son los dioses los que vaticinan por medio de los oráculos, sino los δαίμονες malvados²⁷.

Teodoreto insiste en la malignidad de los demonios oraculares, usurpadores del nombre de Dios (τὸ θεῖον ὄνομα σεσυληκότες), quienes reducidos a silencio *post Encarnationem* emprendieron la fuga después de haber engañado a los hombres, sin poder soportar el esplendor de la lumbre divina.

La epifanía del Redentor es el fin del reino de los demonios.

²⁶ THEODORETUS CYRENSIS. "Curatio Affectionum Graecarum". En: MIGNE, J.P. *Patrologia Graeca*, T. 83, 1864, sermo X, col. 1059-1076. THÉODORET DE CYR. *Thérapeutique des Maladies Helléniques*. Paris: Les Ed. du Cerf, Sources chrétiennes, 1958, sermo X en T. II, p. 360-391.

²⁷ THÉODORET DE CYR. Ob. cit., sermo X, 9:

(II) ἔφε μὴ εἶναι τὰ μαντεῖα θεῶν, ἀλλὰ δαιμόνων, ἐνταῦθα δὲ τούτους καὶ πονηροὺς προσεγόρευσε

(P.) decía que los oráculos no eran de los dioses, sino de los δαίμονες; aquí los ha calificado como malvados.

Testimonia esto Plutarco de Queronea, un griego, ni profeta hebreo ni apóstol (X, 5 y X, 7) por lo tanto sujeto al antiguo error de los filósofos.

En realidad Plutarco no señala el advenimiento de Cristo, hecho por él ignorado, como causa de la desaparición de las profecías griegas; sólo atestigua su perención por la mortalidad de los δαίμονες; el estoicismo le provee el fundamento conceptual de esta obsolescencia y no puede hablar de la causa final absoluta porque la desconoce; Eusebio y Teodoreto resaltan el momento histórico datable –tiempo de Tiberio–, ταῦτα μετὰ τὴν τοῦ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν ἐπιφάνειαν (X, 11), después de la epifanía de nuestro Dios y Salvador, y particularmente el instante de Su muerte en que es derrotado el demonio.

Ambos obispos completan la significación última de la muerte de Pan vista *sub specie aeternitatis*, pero dada la naturaleza espiritual del demonio, ellos hablan de derrota y no de muerte.

Con Πάν ὁ μέγας muere la Gentilidad en lo que tenía de perimible; los δαίμονες pasan a ser demonios con la sola connotación de su malignidad y el rostro del diablo, desde entonces execrable²⁸ pasa a reproducir en la plástica con bastante exageración, el del viejo Pan arcadio según se ve en los grabados del *Lexicon* de Roscher o en el *Dictionnaire* de Daremberg–Saglio.

Antes de pasar a la crítica del siglo XX, no debemos olvidar la extraña interpretación de Rabelais²⁹ en

GARGANTUA ET PANTAGRUEL IV, 28

El texto puesto en boca de Pantagruel garantiza su afirmación de que todas las

²⁸ DAREMBERG, CH.–SAGLIO, E. *Dictionnaire des Antiquités Graecques et Romaines*. Paris: Hachette, T. IV, p. 299: “A l'heure où le polythéisme décline, Plutarque, avec l'inconscience d'un homme qui voit les symptômes sans en découvrir les causes, nous raconte la légende de la mort du Grand Pan: cette mort est celle du paganisme lui-même qui cependant va se survivre, mais comme un objet d'exécration dans la personne du diable, reproduction exacte, par sa plastique et par son être moral du vieux Pan des Arcadiens”.

²⁹ Cf. apéndice textual en las siguientes ediciones anotadas: RABELAIS, F. *Gargantua et Pantagruel*, ed. de H. Clouzot. Paris: Larousse, 1913, T. III, p. 11–12. RABELAIS, F. *Oeuvres complètes*, ed. de Guy de Merson. Paris: Ed. du Seuil, 1979, p. 659–661.

almas intelectivas (ángeles, demonios y humanas) están exentas *des ciseaux d'Atropos* y para ello recurre a la narración de Plutarco, pero sin nombrarlo más que como un docto y erudito historiógrafo; Rabelais es bastante fiel al relato, aunque le añade glosas de carácter secundario que no alteran lo esencial y según su editor de Merson podrían originarse en una versión latina de Guillaume Bigot, amigo suyo, autor de un tratado sobre *Les approches de la religion chrétienne*; sin embargo resulta novedosa la interpretación rabelesiana sobre el enigmático gran Pan al que identifica con Cristo, *le grand Servateur des fidèles*, apartándose de la tradición patristica o ignorándola.

Sabemos el predicamento concedido a Plutarco por los humanistas renacentistas y en especial a este relato considerado un ejemplo de cómo la Revelación cristiana se preparaba un camino en la civilización clásica, camino que generalmente se aparta de la exégesis paleo-cristiana y medieval.

Por otra parte, Rabelais reinterpreta el nombre de *Pan*, tanto a la luz de la filosofía estoica como del dato proporcionado por Duris de Samos, vía Agatocles. Según éstos el nombre de Pan, se debe a que nació de la simiente de *todos* los cortejantes de Penélope, aquí una esposa nada homérica.

El Humanismo resucitó en cierto modo, y desdemonizándola ennobleció con la especulación filosófica la figura de Pan, como dios que contiene todo el universo en una línea panteísta, purificada del bestialismo de sus resabios míticos; por eso Rabelais, al parecer alejándose de esta concepción, se encarga de reiterar para su Pan = Cristo, la historicidad asegurada por los Evangelios, además de encauzar a Pan = Todo, como *nôtre Tout*, según expresión de Marsilio Ficino, acotada dentro de la fórmula que evoca la doctrina paulina en I Corintios 8, 6 o *Actas*, 17, 25-28.

La voluntad de asegurarnos una interpretación ortodoxa se subraya con el recurso sentimental, aunque conmovedor, del silencio y las gruesas lágrimas rodando desde los ojos saltones de Pantagruel; no olvidemos que este cuarto libro de los cinco que componen la obra, pudo editarse en 1552 después de sortear la doble censura del Parlamento y de la Sorbona, con el privilegio real y el apoyo de varios nobles y eclesiásticos considerados intocables, por lo cual las referencias neotestamentarias, bastante explícitas son obviamente pertinentes.

En esta misma línea el siglo XIX nos provee otro texto para el asombro:

A .C. DE EMMERICK Y C. BRENTANO

Existe un relato casi ignorado que arroja cierta luz sobre el texto de Plutarco; se trata de una de las visiones que tuvo Ana Catalina de Emmerick, agustina de Münster (1774–1824) relacionada con los acontecimientos que en Palestina y Asia menor siguieron inmediatamente a la muerte del Salvador, redactada por el poeta Clemente Brentano (1778–1842).

Escuetamente el Evangelio (Mateo 27, 51–53; Marcos 15,38; Lucas 23, 44–45) habla del terremoto, el velo rasgado, las peñas hendidas y la aparición de muertos en Tierra Santa, sucesos concomitantes con la muerte del Señor.

La vidente alemana y su portavoz agregan muchos detalles concretos, que sin contradecir la concisión del texto sacro, la complementan y aclaran; entre otros cuenta la derrota y hundimiento de los malos espíritus, muchos de los cuales se precipitan al abismo por las grietas abiertas durante el sismo; así refiere lo siguiente³⁰:

En Nicea, si no me equivoco, vi un acontecimiento singular, del que me acuerdo de una manera imperfecta. Había un puerto con muchos barcos, y cerca de ese puerto, una casa con una torre elevada, donde vi un pagano encargado de vigilar esos barcos. Tenía que subir con frecuencia a la torre mirar lo que pasaba en el mar. Habiendo oído un gran ruido sobre los barcos del puerto, subió de prisa para ver qué sucedía y vio volar sobre el mismo figuras siniestras que le gritaban con voz lastimera: Si quieres conservar los barcos, hazlos salir de aquí pues vamos a entrar en el abismo: *el gran Pan ha muerto*.

Le dijeron otras cosas; le recomendaron que contara lo dicho en un viaje por mar que tenía que hacer pronto, y que recibiera bien a los mensajeros que vendrían a anunciar la doctrina del que acababa de morir. Así los malos espíritus estaban obligados por el poder de Dios a avisar a este hombre y a encargarle que anunciara su derrota. Mandó poner las naves en seguridad y entonces se levantó una tempestad horrible; los demonios se precipitaron aullando en el mar y la mitad del pueblo se hundió. Su casa subsistió en pie.

³⁰ EMMERICK, ANA CATALINA. *Visiones y Revelaciones completas*. Buenos Aires: Guadalupe, 1954, T. IV, p. 183–84.

Poco tiempo después hizo un largo viaje y anunció la muerte del gran Pan, si es que ese es el nombre que dieron al Salvador. Después llegó a Roma donde se admiraron mucho de lo que contó. Su nombre era como Tamús o Tramús.

La relación de este texto con el de Plutarco es evidente, sobre todo porque es improbable que la visionaria iletrada lo conociese, aunque sí podría Brentano, hombre de vasta cultura e intereses religiosos, de origen protestante atraído por especulaciones teosóficas en su juventud³¹, pero converso tardío al entrar en relación con la estigmatizada y cargar con la misión de redactar sus visiones.

Cronológicamente se ubicaría un poco antes del viaje de Thamús contado por el de Queronea, travesía también anunciada al final del relato ya transcrito.

La interpretación de los Padres circunscribe aún más la fecha, imprecisa todavía en Plutarco (en tiempo de Tiberio); siguiendo a Eusebio y a Teodoreto es posible determinar que la derrota del demonio acontece en los momentos de la muerte, descenso a los *infern* y resurrección del Señor, lo que queda confirmado por los alemanes.

Coinciden además, el nombre y oficio del piloto Thamús, egipcio en Plutarco y vigía del puerto en Nicea –según A.C. y C.B.–, su viaje a Roma y la frase repetida por el timonel: *El gran Pan ha muerto*.

De Nicea eran originarios Epitherses y su hijo, el orador Emiliano; el historiador estoico Philippo provenía de Prusa, ambas ciudades de la Bithynia.

La deliberada intención de Plutarco por desficcionalizar la narración y conferirle veracidad histórica, tendría una cierta corroboración, ya que el relato bien pudo escucharlo Emiliano (de una generación anterior a Philippo el narrador), de su padre Epitherses, contemporáneo de Tiberio y testigo de los sucesos por encontrarse en el barco en cuestión; el viaje se localiza en la costa griega, pero su punto de partida podría situarse en el Helesponto; por otra parte, aunque Thamús sea egipcio, como marino podría haber cumplido funciones en la costa bithynia, referir también allí su historia y Epitherses conocerla directa o indirectamente.

³¹ Cf. BENZ, E. *Les Sources Mystiques de la Philosophie Romantique Allemande*. Paris: Vrin, 1968, p. 98.

El relato de Ana Catalina-Brentano ilumina algunos aspectos oscuros o envueltos en un halo misterioso en Plutarco, por ejemplo la enigmática voz que llama al piloto por su nombre encomendándole transmitir el mensaje, y también el gemido múltiple escuchado *a posteriori* de la frase clave (según A.C. y C.B., los malos espíritus constreñidos por el poder de Dios anuncian su propia derrota).

Se explicaría así el silencio inicial de Thamús quien sólo –como en los cuentos populares– responde al tercer llamado sin demostrar asombro, dada su preparación y conocimiento previo del mensaje del que tal vez ignorase su magnitud y significación última.

Ana Catalina y C. Brentano conjeturan que Παν ὁ μέγας podría ser uno de los nombres del Salvador entre los gentiles, pero no lo aseguran.

Es muy difícil deslindar el mensaje de la vidente de lo que podría haber añadido Brentano de su cosecha, no por falta de respeto a Ana Catalina, a la que se consagró enteramente, sino por el deseo de iluminar con sus propios conocimientos, aspectos oscuros en la elocución de la agustina; la frase restrictiva “si es que ese es el nombre que dieron al Salvador”, podría ser monoautoral del redactor, supuesto conocedor de Rabelais o de otras fuentes que ignoramos, y no de ambos, como ocurre en la expresión inicial “si no me equivoco” referida a Nicea, punto de partida del viaje; sin embargo este relato no presenta notas o glosas de Brentano como otros del mismo *corpus*.

Algunos estudiosos de Ana Catalina como G. Herrbach³² o F. Fedeli³³ observan injerencias gnósticas o teosóficas, puerilidades, inexactitudes y algunas contradicciones en estas visiones y las atribuyen en mayor o menor grado no siempre a la monja, sino más bien a su escriba, aunque éste atestigüe fidelidad sin concesiones al capricho o a una imaginación arbitraria.

Las dificultades enfrentadas por Brentano fueron innumerables por las condiciones de trabajo muy atípicas: A.C. hablaba en dialecto, por lo que C.B. debía traducirla o

³² Cf. HERRBACH, G. *Des Visions sur l' Evangile*. Québec: Communicantes, 1993, cap. III, p. 49-83.

³³ F. Fedeli, São Paulo, 1990, tiene una tesis inédita, hasta donde conoce la que esto escribe, sobre los escritos de Emmerick-Brentano, descalificando al poeta alemán por sus agregados, coincidiendo con la línea de Herrbach. Ni Fedeli ni Herrbach analizan en ningún momento este relato.

buscar la equivalencia de ciertas expresiones oscuras; las visiones se relataban en forma parcial e inconexa en estado de éxtasis y el redactor debía unirlas, completarlas, darles forma y estilo, reconstruirlas con la vidente al volver al estado normal; confrontarlas cuando quedaban incompletas hasta una nueva reiteración del tema y darles coherencia lógica, pese a olvidos insalvables o relatos inconclusos; verificar y documentar revelaciones de carácter histórico con notas eruditas independientes del texto, etc.³⁴

Esta identificación de Cristo con el gran Pan, porque la voz se oíría en el tiempo de la crucifixión, es lo más difícil de aceptar de la interpretación de los alemanes; sin embargo como hipótesis ya la adelantó Rabelais en *Pantagruel* IV, 28³⁵ "pues bien puede decirse que Cristo es Pan, visto que es nuestro Todo, el buen Pan, el gran pastor [...], a cuya muerte en Jerusalén, reinando Tiberio César, se conmovió toda la máquina del universo".

Como en los autores alemanes, los espíritus malignos no aclaran la identidad del gran Pan, el núcleo esencial sigue resultando ambiguo e hipotética la exégesis de la vidente que contradiría la de Eusebio y Teodoro.

Con restricciones, pero en la línea de los Padres se ubica G. Papini³⁶, destacando que el advenimiento del Cristianismo separa en dos la historia y con él caducan ciertos valores y nacen otros, o sea, muere el paganismo simbolizado en el gran Pan, muere la adoración de la Naturaleza y de todas las divinidades gentiles comprendidas en la denominación genérica de gran Pan; más amplio que Eusebio y Teodoro, Papini no osa identificar al gran Pan con el demonio, el cual como naturaleza espiritual no muere, sino sólo con el panteón gentil.

Sin embargo hay otras exégesis de nuestra historia provistas por la filología moderna. Ésta ha tratado de interpretar el relato en sí mismo, sin los valores simbólicos, pero con agregados al texto; así diversos comentaristas descubren el ritual funerario de un dios bajo el nombre de Pan, llegando a conclusiones bastante aproximadas entre sí.

³⁴ Cf. el prólogo de J.C. Moreno a la edición completa en castellano (cf. nota 30), t. I, p. 48-66.

³⁵ RABELAIS, F. Ob. cit., T. III, p. 11-12.

³⁶ PAPINI, G. *Espía del Mundo*. Buenos Aires: Emecé, 1959, p. 431-32.

EXÉGESIS MODERNAS

a) Salomón Reinach: este filólogo en una obra de 1909³⁷, supone que Plutarco transcribe mal la voz oída, ya que en realidad debería haber dicho Θαμοῦς πάνμεγας τέθνηκε; Thamús es el nombre sirio de Adonis y πάνμεγας un epíteto del mismo; la confusión habríase generado por tener el timonel egipcio igual nombre; serían las voces de los greco-sirios de la costa epirea los que lamentaban a gritos la muerte de su dios.

Además de la confusión en Plutarco ya mencionada, supone Reinach la existencia de una colonia greco-siria en el Epiro, la realización de rituales en honor de Adonis, su celebración en la costa, la audición en el barco de los gritos provenientes de la ribera a través de las olas, pese a la calma marina; además resultan forzadas la deformación fónica y la invocación de Adonis como Pan, que algunos consideran excesiva; el *quid* de la interpretación de Reinach reside en el ritual funerario de un dios.

b) W.H.Roscher: recuerda que la población de Mendés, situada en el delta del Nilo, actualmente en tren de recuperación arqueológica, veneraba con el nombre de Pan a un dios con forma de carnero o de macho cabrío.

“Puesto que este dios³⁸ es a menudo llamado *grande* (μέγας) tenemos que entender, *con toda probabilidad*, al chivo de Mendés bajo el Πάν ὁ μέγας que se encuentra en la famosa leyenda contada por Plutarco (*De def. or.* cap. 17 o 419 a-e) del timonel Thamús, egipcio, y la muerte del gran Pan, que según Herodoto II, 46 fue lamentada en alta voz por sus adeptos”.

El epíteto μέγας atribuido al macho cabrío o carnero de Mendés y al Pan de la voz misteriosa, es lo que lleva a Roscher a tal identificación, además de suponer que tripulación y pasaje también lo habrían entendido así, en relación al culto de los mendesios, cuando navegaban bastante lejos de Egipto, costeano la isla de Paxos frente al Epiro. Con prudencia el sabio alemán habla de *probabilidad*, pero queda firme el culto de una divinidad egipcia.

³⁷ REINACH, S. *Cultes, Mythes et Religions*. Paris: 1908, T. III, p. 1-15. A su teoría también se refiere J. Frazer.

³⁸ ROSCHER, W.H. *Ob. cit.*, col. 1374.

sigue a Reinach— sobre los supuestos cultos ribereños, que no serían greco-sirios sino greco-egipcios, medio en el que se dio la asimilación Pan-Osiris atestiguada como la de Adonis-Osiris.

Welcker, citado por G. Soury⁴⁴, cree que un pagano conciente de la insuficiencia del paganismo oficial y del orfismo frente al Cristianismo, quien vislumbraba el hundimiento del panteísmo hylozoico personificado por Pan, habría creado esta historia.

CONCLUSIONES

Estas tesis contemporáneas excluyen la posibilidad del milagro o algún tipo de prodigio en la Antigüedad y consideran que Plutarco no ha comprendido el sentido verdadero del acontecimiento por ej. Jean Hani⁴⁵; por otra parte aíslan la historia de su contexto, olvidando su funcionalidad específica que nada tiene de relleno ficticio o de amable distensión, pero lo que es más notorio, eluden el concepto de $\delta\alpha\iota\mu\omega\nu$ planteado por Plutarco.

Aún concediendo aquello en que coinciden: la conmemoración de la muerte de un dios, sigue en pie la interpretación de Eusebio y Teodoreto, realizada a distinto nivel espiritual y por ende, inalcanzable a la exégesis inmediata y positivista, basada en este caso en una interminable cadena de suposiciones.

Ni Eusebio ni Teodoreto, ni cualquier interpretación cristiana, rechazan las explicaciones coherentes basadas en la razón natural y aún en el racionalismo, sino que las asumen en una interpretación simbólica más amplia y abarcadora que conserva las notas sustanciales del original tal como hacen Forcellini⁴⁶ (aunque éste no sigue a los dos S.S.P.P.) y Daremberg-Saglio⁴⁷.

Los S.S.P.P. no destruyen ni deforman los textos de Plutarco a partir de su-

⁴⁴ SOURY, G. Ob. cit. en nota 7, p. 40.

⁴⁵ HANI, J. Ob. cit., p. 518-19.

⁴⁶ FORCELLINI, A. Ob. cit. en nota 2, p. 418: [...] *magnum Pan mortus est, quod de Christo interpretati sunt tempore quo Tiberius regnavit*, concuerda con Rabelais y Emmerick-Brentano.

⁴⁷ DAREMBERG-SAGLIO. Ob. cit. en nota 2, p. 299.

puestos lingüísticos, históricos o psicológicos. Existe mayor afinidad entre los Padres cristianos y Plutarco, a pesar de sus críticas al paganismo, que entre los filólogos post-cristianos y esa cumbre de la gentilidad que es Plutarco.

Los cristianos aplicaron la interpretación simbólica a todos los textos en especial al Evangelio⁴⁸, originándose de allí una vasta bibliografía. En nuestro caso ambos Padres aceptan literalmente el relato y sin desvalorizarlo, le otorgan además del inmediato, un sentido espiritual que no podía conferirle Plutarco, aunque la misteriosa voz le sirviera para fundamentar su tesis oracular.

Pero además de aceptar el texto, los Padres admiten el contexto, y con él, el acierto plutarquiano de utilizarlo para la desaparición de los oráculos y de la muerte de las divinidades intermedias; realizan pues un ejercicio de aplicación superior basado en un hecho absoluto y universal: la Crucifixión.

Eusebio y Teodoreto dan a la palabra δαίμων el significado de demonio, tal como lo entiende el Cristianismo; obviamente éste no se encuentra en Plutarco, y sin embargo no se destruye lo esencial del relato, pues como vio Walter Otto, que no era cristiano, muchos de los cristianos más recalcitrantes con la religión antigua, le concedieron valor real y potencia espiritual, a diferencia de muchos comentaristas contemporáneos, desmitologizadores o racionalistas, que niegan en bloque toda realidad a la religión gentil, salvo la meramente psicológica o sociológica.

El método simbólico utilizado por la Patrología es la actitud intelectual más apropiada al Cristianismo, pues consiste en *omnia instaurare in Christo*, ordenando así toda la Antigüedad y la filología a la obra redentora.

Para un cristiano no hay filología absolutamente desligada de la Cruz, su sentido y sus efectos.

Esto no quiere decir que cualquier interpretación simbólica hecha por cristianos

⁴⁸ Basta recordar que cuando Caifás en Juan 11, 50 dice οὐδὲ λογίζεσθε ὅτι συμφέρει ἡμῖν ἵνα εἰς ἄνθρωπος ἀποθάνῃ ὑπὲρ τοῦ λαοῦ καὶ μὴ ὅλον τὸ ἔθνος ἀπόληται, es decir: "no calculáis que nos conviene (que muera Cristo) para que un solo hombre muera por el pueblo y no perezca la raza entera", los cristianos además de tomar textualmente sus palabras sin desvalorizarlas, les otorgaron un sentido espiritual que Caifás no imaginó, al entender que Cristo debía morir no por una sola raza o cultura, sino por la humanidad. Del mismo modo que profetizó Caifás lo hace la voz misteriosa que transmite Plutarco y cuyo sentido completan Eusebio y Teodoreto.

o no⁴⁹ sea válida, pues su acierto dependerá de las dotes personales del estudioso y de los dones del Espíritu Santo; tampoco implica que la filología como ciencia, según hoy se entiende, sea inaceptable; por el contrario sólo se trata de distinguir niveles interpretativos. Sin embargo en el plano filológico en sentido estricto, también tiene sus consecuencias la falta de fe y el rechazo sin más de la exégesis cristiana.

En suma, la muerte de Pan no es un relato casual; en algo más de medio milenio, su configuración literaria y religiosa se acrecienta desde el nacimiento y genealogía recordadas por el presocrático Epiménides de Creta o el *Himno homérico* XIX hasta Virgilio quien nos revela el trasfondo tenso, frangible y caduco de Pan derrotado en la justa poética de la IV égloga.

Pan es abatido por una insuficiencia o incapacidad congénita aumentada por una suma de valores contradictorios que hacen crisis cuando la historia compite en magnitud con el mito antiguo y lo supera; en Virgilio no está en juego la bondad o maldad ontológica del dios, sino la superioridad del tema del poeta (el *puer*), sobre los temas pastoriles de Pan.

Herido de muerte, Pan pervive hasta su fin en el texto de Plutarco y muere con serena grandeza de una morbo latente señalado por la filosofía estoica, porque carcomido por su $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ es un $\delta\alpha\acute{\iota}\mu\omega\nu$ mortal. La intuición de Plutarco liquida aquí los valores caducos del paganismo basada en una valoración moral de los $\delta\alpha\acute{\iota}\mu\omicron\nu\epsilon\varsigma$, en último término negativa.

Eusebio relea a Plutarco cargando la noción de $\delta\alpha\acute{\iota}\mu\omega\nu$ con la malignidad que le atribuye el N.T. y los cambia de naturaleza al transformarlos en demonios, cuya acción queda limitada o relegada con el advenimiento del Salvador; Eusebio habla de expulsión y sometimiento de los demonios. Teodoreto los califica de usurpadores del nombre divino al profetizar y señala, al igual que Eusebio, su fuga y silencio, consecuencia de la acción redentora, pero ninguno de los dos los matan ni los pueden hacer morir.

⁴⁹ NIETZSCHE, F. *El Origen de la Tragedia*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1952, cap. 11, p. 79. Este filósofo nos ofrece dos ejemplos de interpretación simbólica del mismo texto; en efecto, la muerte del gran Pan provee a Nietzsche de una imagen de doble significado, ya sea para expresar en su juventud la muerte de la tragedia abatida por el racionalismo euripídeo, o en su madurez la muerte de Dios; el autor es coherente dentro de su sistema, pero su exégesis no tiene ni puede tener la vertebración de validez universal que le da el Cristianismo y por cierto nada tiene que ver con el texto de Plutarco.

Tal como lo ha concebido la Antigüedad, ya dios o δαίμων, Pan sufre un deterioro y debilitamiento como tema literario y como divinidad, pues su poder espiritual y la creencia en él se van borrando en el mundo gentil; paradójicamente una línea de la Patrología al demonizarlos y reconocerles entidad real los vigoriza, pero restringiendo a la vez su poder por la obra conjunta del Redentor y la Iglesia.

APÉNDICE TEXTUAL

1. TEXTO GRIEGO DE PLUTARCO

De defectu oraculorum, 419

[419] εὐχόμενος 'εὐλόγων εἰδώλων' τυγχάνειν, δῆλος ἦν ἕτερα δυστράπελα καὶ μοχθηρὰς γινώσκων ἔχοντα προαιρέσεις τινὰς καὶ ὀρμάς.

"Περὶ δὲ θανάτου τῶν τοιούτων ἀκήκοα λόγον [B] ἀνδρὸς οὐκ ἄφρονος οὐδ' ἀλαζόνος. Αἰμιλιανοῦ γὰρ τοῦ ῥήτορος, οὐ καὶ ὑμῶν ἔνιοι διακηκόασιν, Ἐπιθέρησης ἦν πατήρ, ἐμὸς πολίτης καὶ διδάσκαλος γραμματικῶν. οὗτος ἔφη ποτὲ πλέων εἰς Ἰταλίαν ἐπιβῆναι νεῶς ἐμπορικὰ χρήματα καὶ συχνοὺς ἐπιβάτας ἀγούσης· ἐσπέρας δ' ἤδη περὶ τὰς Ἐχινάδας νήσους ἀποσβῆναι τὸ πνεῦμα, καὶ τὴν ναῦν διαφερομένην πλησίον γενέσθαι Παξῶν· ἐγρηγορέναι δὲ τοὺς πλείστους, πολλοὺς δὲ καὶ πίνειν ἔτι δεδειπνηκότας· ἐξαίφνης δὲ φωνὴν ἀπὸ τῆς νήσου τῶν Παξῶν ἀκουσθῆναι, Θαμοῦν τινος βοῆ καλοῦντος, ὥστε θαυμάζειν. ὁ δὲ Θαμοῦς Αἰγύπτιος [C] ἦν κυβερνήτης οὐδὲ τῶν ἐμπλεόντων γνώριμος πολλοῖς ἀπ' ὀνόματος. δις μὲν οὖν κληθέντα σιωπῆσαι, τὸ δὲ τρίτον ὑπακοῦσαι τῷ καλοῦντι· κάκεινον ἐπιτείναντα τὴν φωνὴν εἶπειν, 'ὅποταν γένη κατὰ τὸ Παλῶδες, ἀπάγγειλον ὅτι Πᾶν ὁ μέγας τέθνηκε.' τοῦτ' ἀκούσαντας ὁ Ἐπιθέρησης ἔφη πάντας ἐκπλαγῆναι· καὶ διδόντας ἑαυτοῖς λόγον εἶτε ποιῆσαι βέλτιον εἴη τὸ προστεταγμένον εἶτε μὴ πολυπραγμονεῖν ἀλλ' ἔάν, οὕτως γνῶναι τὸν Θαμοῦν, εἰ μὲν εἴη πνεῦμα, παραπλεῖν ἡσυχίαν ἔχοντα, νηνεμίας δὲ καὶ γαλήνης περὶ τὸν τόπον [D] γενομένης ἀνειπεῖν ὃ ἤκουσεν. ὡς οὖν ἐγένετο [419] κατὰ τὸ Παλῶδες, οὔτε πνεύματος ὄντος οὔτε κλύδωνος, ἐκ πρύμνης βλέποντα τὸν Θαμοῦν πρὸς τὴν γῆν· εἶπειν, ὡσπερ ἤκουσεν, ὅτι Πᾶν ὁ μέγας τέθνηκεν. οὐ φθῆναι δὲ παυσάμενον αὐτὸν καὶ γενέσθαι μέγαν

οὐχ ἑνὸς ἀλλὰ πολλῶν στεναγμῶν ἅμα θαυμασμῶ μεμειγμένον. οἷα δὲ πολλῶν ἀνθρώπων παρόντων, ταχὺ τὸν λόγον ἐν Ῥώμῃ σκεδασθῆναι, καὶ τὸν Θαμοῦν γενέσθαι μετὰπεμπτον ὑπὸ Τιβερίου Καίσαρος. οὕτω δὲ πιστεῦσαι τῷ λόγῳ τὸν Τιβέριον, ὥστε διαπυθάνεσθαι καὶ ζητεῖν περὶ τοῦ Πανός· εἰκάζειν δὲ τοὺς περὶ αὐτὸν φιλολόγους συχνοὺς ὄντας τὸν ἐξ Ἑρμοῦ καὶ [E] Πηνελόπης γεγενημένον."

Ὁ μὲν οὖν Φίλιππος εἶχε καὶ τῶν παρόντων ἐνίους μάρτυρας, Αἰμιλιανοῦ τοῦ γέροντος ἀκηκοῦτας.

2. TEXTO GRIEGO Y VERSIÓN LATINA DE EUSEBIO DE CESAREA

Praeparatio Evangelica, liber V, cap. 17

Τοσαῦτα δὲ ὁ Πλούταρχος. Ἐπιτηρῆσαι δὲ ἄξιον τὸν καιρὸν, ἐν ᾧ φησι τὸν θάνατον γεγονέναι τοῦ δαίμονος. Οὗτος δὲ ἦν ὁ κατὰ Τιβέριον, καθ' ὃν ὁ ἡμέτερος Σωτῆρ, τὰς σὺν ἀνθρώποις ποιούμενος διατριβὰς, πᾶν γένος δαιμόνων ἐξελαύνειν σοῦ τῶν ἀνθρώπων ἀναγέγραπται βίου ὥστε ἤδη τινὰς τῶν δαιμόνων γονυπετεῖν αὐτὸν, καὶ ἰκετεῦειν μὴ τῷ περιμένοντι αὐτοὺς ταρτάρῳ παραδοῦναι. Ἐχεις οὖν καὶ τῆς τῶν δαιμόνων καθαιρέσεως τὸν χρόνον, οὐκ ἄλλοτε ἐξ αἰῶνος ἱστορηθείσης ὡσπερ οὖν καὶ τῆς ἀνθρωποθυσίας τῶν ἐθνῶν τὴν κατάλυσιν οὐκ ἄλλοτε ἢ μετὰ τὸ προελθὼν εἰς πάντας ἀνθρώπους κήρυγμα τῆς εὐαγγελικῆς διδασκαλίας γεγενημένην. Ταῦτα μὲν οὖν ἡμῖν ἀπὸ τῆς νεωτέρας ἱστορίας ἐληλέγχθω.

Hactenus Plutarchus. Sed operae pretium fuerit, tempus observare, quo daemonis istius interitum contigisse narrat. Id enim imperante Tiberio factum est, quo tempore daemones a Servatore nostro inter homines agente jam tum ex humana vita pelli ejicique coepisse divina scribitur historia; cum etiam genu flexo nonnulli jam eum obsecrarent, uti ne exspectantibus sese inferis addiceret.

Ergo certum quoque ac definitum tempus habes exterminatorum daemonum, quos ante illud numquam ex omni memoria fugatos esse legimus, quemadmodum nec ante sublatam fuisse ostendimus communem apud gentiles mactandorum hominum consuetudinem, quam evangelicae doctrinae praedicatio universum orbem complevisset.

Atque haec coarguendae daemonum fraudi ex recentiorum historiis deprompta sufficient.

3. TEXTO FRANCÉS DE RABELAIS

Gargantua et Pantagruel, IV, 28.

Comment Pantagruel raconte une pitoyable histoire touchant le trêpas des héros.

Épithèrse, père d'Aemilian, rhéteur, naviguant de Grèce en Italie dedans une nef chargée de diverses marchandises et plusieurs voyageurs, sur le soir, cessant le vent auprès des îles Echinades, lesquelles sont entre la Morée et Tunis, fut leur nef portée près de Paxes.

Étant là abordée, aucuns des voyageurs dormants, autres veillants, autres buvants et soupants, fut de l'île de Paxes ouïe une voix de quelqu'un qui hautement appelait "Thamoun". Auquel cri tous furent épouvantés. Cetui Thamoun était leur pilote natif d'Égypte, mais non connu de nom, fors à quelques-uns des voyageurs.

Fut secondement ouïe cette voix, laquelle appelait "Thamoun" en cris horribles. Personne ne répondant, mais tous restants en silence et trépidation, en tierce fois cette voix fut ouïe plus terrible que devant. Dont advint que Thamous répondit: "Je suis ici, que me demandes-tu ? Que veux-tu que je fasse ?".

Lors fut icelle voix plus hautement ouïe, lui disant et commandant, quand il serait en Palodes, publier et dire que Pan, le grand dieu, était mort. Cette parole entendue, disait Épithèrse, tous les nochers et voyageurs s'être ébahis et grandement effrayés, et entre eux délibérants quel serait meilleur ou taire ou publier ce qu'avait été commandé; dit Thamous son avis être, advenant que lors ils eussent vent en poupe, passer outre sans mot dire, advenant qu'il fût calme en mer, signifier ce qu'il avait ouï.

Quand donc furent près Palodes, advint qu'ils n'eurent ni vent ni courant. Adonc Thamous montant en prore, et en terre projetant sa vue, dit, ainsi que lui était commandé, que Pan le grand était mort. Il n'avait encore achevé le dernier mot, quand furent entendus grands soupirs, grandes lamentations et effrois en terre, non d'une personne seule, mais de plusieurs ensemble.

Cette nouvelle (parce que plusieurs avaient été présents) fut bientôt divulguée en Rome, et envoya Tibère César, lors empereur en Rome, quérir cetui Thamous, et,

l'avoir entendu parler, ajouta foi à ses paroles, et se guémentant, ès gens doctes, qui pour lors étaient en sa cour et en Rome en bon nombre, qui était cetui Pan, trouva par leur rapport qu'il avait été fils de Mercure et de Pénélope.

Ainsi auparavant l'avaient écrit Hérodote, et Cicéron on tiers livre De la Nature des dieux.

Toutefois je l'interprèterais de celui grand Servateur des fidèles qui fut en Judée ignominieusement occis par l'envie et iniquité des pontifes, docteurs, prêtres et moines de la loi mosaïque, et ne me semble l'interprétation abhorrente, car à bon droit peut-il être en langage grégeois dît Pan, vu qu'il est le nôtre Tout. Tout ce que sommes, tout ce que vivons, tout ce qu'avons, tout ce qu'espérons est lui, en lui, de lui, par lui. C'est le bon Pan, le grand pasteur qui, comme atteste le berger passionné Corydon, non seulement a en amour et affection ses brebis, mais aussi ses bergers, à la mort duquel furent plaintes, soupirs, effrois et lamentations en toute la machine de l'univers, cieux, terre, mer, enfers. A cette mienne interprétation compète le temps, car cetui très bon, très grand Pan, notre unique Servateur, mourut lez Jérusalem, régnant en Rome Tibère César.

Pantagruel, ce propos fini, resta en silence et profonde contemplation. Peu de temps après, nous vimes les larmes découler de ses oeils grosses comme oeufs d'autruche. Je me donne à Dieu si j'en mens d'un seul mot.