

ACTITUDES DEL HOMBRE FRENTE A LA TYCHE EN LAS "VIDAS PARALELAS" DE PLUTARCO

por Aurelio Pérez Jiménez

El papel de la Tyche como fuerza irracional es especialmente relevante tanto en la literatura como en la religión y la vida del período helenístico y romano. Basta pensar, por ejemplo, en la filosofía que brota de los versos de la Comedia Nueva, en los fragmentos de los peripatéticos o, en suma, en toda la documentación recogida por los libros de F. Allegre, V. Cioffari, H. Herter, y los artículos de G. Herzog-Hauser en la Real Enciclopedia y J. Ferguson en su obra sobre las religiones del Imperio Romano¹.

1. Una visión general del papel de la tyche en la Literatura griega y romana puede verse en el libro de E. Lassel, *De fortuna in Plutarchi operibus notione*, Marburgo 1891, pp. 1-27, que recoge abundante bibliografía sobre el tema. De las obras citadas por Lassel creemos oportuno recoger aquí el título de dos monografías, de la F. Roesiger, *Die Bedeutung der Tyche bei den späteren griechischen Historikern, namentlich bei Demetrius von Phaleron*, Constanza 1880, y la de F. Baur, *De tyche in pragmatica Polybii historia disputatio*, Tubinga 1861; a éstas se puede añadir la obra de E. Rohde, *Der griechische Roman und seine Vorläufer*, Leipzig 1876 (repr. 3.^a ed. 1960) que a partir de la pág. 276 desarrolla el papel de la tyche en la Novela.

El recorrido histórico de Lassel sobre el tema hasta Plutarco, aunque ya en principio el propio autor declara que es de pocas pretensiones, adolece a mi juicio del defecto de profundizar demasiado en determinados autores como Aristóteles al que dedica 5 páginas (7-12) que llegan a hacerse agobiantes por el número de citas, y abandonar demasiado el estudio del tema en otros escritores más representativos de las creencias populares en el período helenístico y romano; así por ejemplo a la Comedia y la Novela se la trata en una sola página (13) mientras Diodoro sale más beneficiado (pp. 15-17). En cambio se guardan mejor las proporciones en la parte dedicada a los autores latinos (pp. 18-26). Veamos, pues, de completar el tratado de Lassel en sus puntos más débiles.

Para el poder de la tyche sobre el hombre, es bastante explícito el fr. 483.9K de Menandro: "Tyche lo dirige todo; y ella es la única a la que debería llamarse espíritu, providencia y divinidad, si no se quiere jugar con nombres vacíos" (cf. W. Nestle: *H.^a del espíritu griego*, trad. esp. Barcelona, 1961, p. 300).

En cuanto a la actitud del hombre frente a ella, recogemos otro fragmento del mismo autor, citado por Plutarco, *Cons. ad Apoll.* 5: "Y como resumen de mi discurso, eres hombre, cuyo cambio hacia la riqueza y de nuevo hacia la pobreza ningún animal experimenta con mayor rapidez; y muy justamente; pues siendo por naturaleza muy débil, se afana en empresas demasiado importantes". Coincide con este modo de pensar el fr. A de *Nino y Semiramis*: "Pero soy hombre mortal que se prometió a una doncella mortal. Y no sólo estoy sometido a esas leyes comunes a todos, me refiero a las enfermedades y la fortuna que muchas veces arrebató incluso a los que moran tranquilos junto al hogar familiar..." (tr. C. García Gual: *Los orígenes de la Novela*, Madrid 1972, p. 194).

La idea de que el hombre es juguete de la Tyche, se encuentra muy extendida en la Novela: Así Aquiles Tacio llama al mundo *της τύχης γυμνάσιον* (5.23) y la acción de aquella sobre héroes y heroínas se indica con expresiones como *παιζέτω πάλιν η τύχη* (4.9.7), *ἐπι τῆς τύχης παιδιᾷ* (5.111), *ἐκείνους μὲν πάντας (τοὺς θανάτους) η τύχη ἔπαιξε κατ' ἑμοῦ* (7.5.2), Caritón le da el nombre de *βάσκαρος* (1.14.7, 4.1.12, 5.1.4) y *φιλόνεικος* (2.8.3), etc. Entre los peripatéticos quien mejor subraya la naturaleza voluble de la tyche y su intervención en los asuntos humanos es Demetrio

Prescindiendo, pues, de la noción general de *tyche*, a la que no podríamos añadir gran cosa después del exhaustivo estudio publicado por E. Lassel en Marburgo en 1891², que clarifica la doctrina de Plutarco sobre el tema, nos centraremos en el enfrentamiento del hombre ante este poder superior que parece gobernar toda su vida. Pero antes conviene aclarar algunos puntos.

El biógrafo, con su dependencia de la Historiografía anterior, nos plantea a veces dudas sobre la originalidad en el contenido de sus obras. Al leer, por ejemplo, los discursos de Paulo Emilio sobre las vicisitudes de la fortuna y la debilidad de los asuntos humanos, o sobre su actitud reservada ante la *tyche*, alguien puede pensar que aquí no habla Plutarco sino Paulo Emilio y que, por tanto, no tenemos derecho alguno a atribuir al escritor lo que parece depender de sus fuentes o, probablemente, del propio personaje histórico. Hay muchas posibilidades de que ésto sea cierto, pero tampoco es falso, y aquí nos hacemos eco del libro de D. Babut sobre Plutarco y el Estoicismo³, que si estos Falereo: al conocido fragmento transmitido por Polibio (XXIX. 21, fr. 81 Wehrli) en que se la convierte en causa de la caída del Imperio Persa y, en consecuencia, del éxito de Alejandro, hay que añadir, los fragmentos 79 Wehrli (Plu. *Cons. ad Apoll.* 6) donde al corregir un verso de Eurípides (fr. 415, *Ino*) exagera la idea de inestabilidad, y 121 Wehrli (D.L.5.82) en que se llama "ciega" a la *tyche*: οὐ μόνον τὸν πλούτου ἔρη τυφλόν, ἀλλὰ καὶ τὴν δὴγεοῦσαν αὐτὸν πύχην, característica que aparece por 1.^a vez en Teofrasto como símbolo de la irracionalidad de la Fortuna: "ciega es la *tyche* y terrible para arrebatarnos los frutos de nuestro trabajo y derribar nuestra aparente felicidad, no estando sujeta a ninguna fecha determinada" (Plu. *Cons. ad Apoll.* 6; el adjetivo utilizado es ἄσκοπος); la misma cualidad le atribuye Cebes, *Tab. 7*, al identificarla con una mujer τυφλή.

La concepción de la *tyche* como algo individual e intrasferible que se encuentra en Filemón, "Lo sé muy bien: *Tyche* no es un ser, ni existe antes que nosotros. Con nuestro cuerpo, cuando nosotros nacemos, ella también nace con nuestro cuerpo. Nadie puede tener la *tyche* de otro." (fr. 10), Aristóxeno la atribuye a los pitagóricos al distinguir dos aspectos de ella: un tipo *δαμονίον* que es ἐπίσρακτον y otro por el cual unos nacen εὐφρεῖς y εὖστοχοι y otros ἀφρεῖς, que es ἀμυρτον; sin embargo, será entre los romanos donde la fortuna "quale forza immanente" (A. Passerini, "Il concetto antico di Fortuna", *Philologus*, 1935, pp. 90-7) adquiera su verdadera dimensión (Para la oposición "Tyche" griega/"Fortuna" romana, cf. J. Ferguson, *The Religions of the Roman Empire*, Londres 1970, pp. 85-6, que cita a K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, 1960, pp. 175 ss.).

La cuestión de la *tyche* en Polibio ha sido desarrollada de manera muy completa por P. Pedech en un capítulo de su obra *La méthode historique de Polybe*, París 1964, que critica la bibliografía anterior.

Finalmente, citamos una serie de trabajos que se ocupan del tema de una manera global: F. Allegre, *Étude sur la déesse grecque Tyché*, Lyon 1892; V. Cioffari, *Fortune and Fate from Democritus to St. Thomas Aquinas*, Nueva York 1935; H. Herter, *Glück und Verhängnis. Über die altgriechische Tyche*, Hellas 1963; J. A. Hild, "Fortuna" en *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, París 1926 y G. Herzog-Hauser, "Tyche" en *PW.*, 1948.

2. *Op. cit.*, pp. 32-70. Según este análisis, *tyche* puede entenderse en Plutarco bajo 6 acepciones:

1. Como diosa en *De Fort.*, *De Rom. Fort.* y *De Alex. Fort.*
2. Como poder divino o casi divino, a veces identificado con un demon.
3. Como "casum fortemque" generalmente en plural.
4. Como fuerza móvil de inestable que eleva y hunde caprichosamente a los personajes.
5. Con el valor de "fortuna" romana fuerza benéfica y propicia que favorece individualmente a los hombres.
6. El caso contrario, la "mala fortuna" que se opone a los hombres.

En resumen, concluye Lassel, "Has partes sex, in quas tyches notionem partiti sumus, optime duabus rationibus subicere possumus; scilicet in prioribus quattuor partibus haec valet ratio, tychen adhuc indifferentem esse circa ea, quae ad res secundas et adversa pertinent, in posterioribus duabus contra ratio agnoscitur haec, tychen videri vim certam nec indefinitam, sed aut secundam propitiamque aut iniquam et adversam, ita ut contraria in tyches notione posita iam alterum ab altero dissoluta sint". (p. 53).

3. D. Babut, *Plutarque et le Stoïcisme*, París 1969, p. 305.

discursos responden al espíritu latente en toda la biografía (casi nos atreveríamos a decir que su contenido es el "leitmotiv" de bastantes escritos plutarquianos), no pueden considerarse como hechos estrictamente históricos, sino como elementos dotados de una clara intencionalidad literaria dentro de la producción biográfica de Plutarco.

El personaje de Plutarco, siguiendo la tradición iniciada por Aristóteles con la *Ética a Nicómaco*⁴ es en esencia el producto de su carácter, casi normativamente descrito en los primeros capítulos de cada Vida. Pero ese carácter debe ser educado, desarrollado mediante las costumbres, y puesto a prueba en su interacción con las circunstancias; este es, en esencia, el núcleo central de la biografía y el punto de partida para los intentos de F. Leo y A. Weizsäcker sobre la estructura de la misma⁵.

Uno de estos elementos de interacción es la *tyche*, que sitúa a los personajes en un verdadero "dilema trágico" como el propio escritor parece significar a propósito del *Demetrio Poliorcetes*: *Τὴν δὲ διήγησιν ὡσπερ ἐκ κωμικῆς σκηνηῆς πάλιν εἰς τραγικὴν μεταγούσῃ αἱ τύχαι καὶ αἱ πράξεις τοῦ ἀνδρός ὄν διηγουόμεθα* (cap. 28.1), siguiendo así una tradición que remonta a la Comedia Nueva y ve en la *tyche* la causa del drama de la vida⁶.

Partiendo así de la *tyche* como elemento determinante, en su doble versión de éxito y fracaso, veamos qué fuerzas intervienen en la decisión del personaje y cómo responden sus reacciones al esquema ideal trazado por Plutarco, o en qué medida rompen con dicho esquema⁷.

4. La importancia de la teoría ética de Aristóteles para la Biografía es comentada por A. Dihle, *Studien zur griechischen Biographie*, Gotinga 1956, pp. 57-69, que hace un minucioso análisis de la terminología. Como conclusión a sus observaciones, Dihle subraya la coincidencia de Plutarco con Aristóteles en este punto: "Die ἡθῆ bringt der Mensch nicht in seiner φύσις mit, sondern erarbeitet und erweist sie erst in der Bewältigung der πάθη (Vgl. hierzu ferner *Cleom.* 22.2, *Nic.* 1 u.a.). Das alles entspricht genau der aristotelischen Formulierung, nach der die ἀρεταὶ ἠθικά bezeichnet werden als ἔξεις προαιρετικά, καθ' ἃς ἔχομεν πρὸς τὰ πάθη εὖ κακῶς" (p. 69). Cf. también D. A. Russell, "On reading Plutarch's Lives", *Greece and Rome*, 1966, pp. 139-54.

5. F. Leo, *Die griechisch-Römische Biographie nach ihrer literarischen Form*, Leipzig 1901, repr. Hildesheim 1965. Significativa al respecto, es la propia declaración del autor en pág. 187, "Denn ich glaube dass wir nur hier an dem Punkte befinden, den für den inneren Unterschied des plutarchischen vom alexandrinischen βίος entscheidend ist. Sueton und Diogenes Laertius beschreiben kurz gesagt, das ἦθος ihrer Helden, Plutarch erzählt die πράξεις und lässt aus ihnen das ἦθος hervorgehn."

A. Weizsäcker, *Untersuchungen über Plutarchs biographische Technik*, Berlín 1931, busca el núcleo originario de la Biografía de Plutarco en la alternancia entre "Eidologischen" y "Chronographischen" perfectamente aplicable a la *Vida de Pericles*.

6. Abundantes ejemplos también en la Novela: Así por ejemplo, Aquiles Tacio, *συντίθεται κατ' ἐμοῦ δράμα καινόν* (6.3.1), Caritón, *ἡ φιλόκαινος τύχη δράμα σκυνθρωπὸν ἡμῖν περιτέθεικε* (4.4.2) y Heliodoro: *τότε δὴ πῶς εἴτε τι δαιμόνιον, εἴτε τύχη τις ἀνθρώπεια βραβένουσα καινὸν ἐπεισόδιον ἐπετραγῶδει τοῖς δρωμένοις, ὡσπερ εἰς ἀνταγώνισμα δράματος ἀρχὴν ἄλλον παρεισφέρουσα, καὶ τὸν Καλλοίριον εἰς ἡμέραν καὶ ἐκείνην ὥραν, ὡσπερ ἐκ μηχανῆς... ἐφίστησιν* (7.6.4).



En primer lugar examinaremos las reacciones del hombre *γενναῖος*.

Las fuerzas con que estos personajes cuentan en su lucha con la *tyche* provienen de la *ἀρετή* que, convenientemente desarrollada por la *παιδεία*, les hace desconfiados ante el éxito y fuertes en la desgracia. Sería demasiado largo insistir en la doctrina moral de Plutarco sobre estos conceptos y sus conexiones con otras corrientes del pensamiento (para ello remitimos, por ejemplo, al libro ya citado de D. Babut y los análisis de las *Moralia* de K. Ziegler y R. H. Barrow): sin embargo, creemos importante recoger aquí unas líneas del tratado *De tranquillitate animi* bastante sugestivas para la importancia de la educación en la lucha contra la *tyche*: οἱ δ' ἀπαιδευτοὶ πολλάκις τὴν τύχην δεξιᾶν παρισταμένην ἐπαισιωτέρας μεταλαμβάνοντες ἀσχημονοῦσιν. οἱ δὲ φρόνιμοι, καθάπερ ταῖς μελιτταῖς μέλι φέρει τὸ δρεμύτατον καὶ ξηρότατον ὁ θῦμος, οὕτως ἀπὸ τῶν δυσχεροτάτων πολλάκις πραγμάτων οἰκεῖον τι καὶ χρήσιμον αὐτοῖς λαμβάνουσιν (cap. 5)⁸ (cf. n. 12).

Las posibilidades de elección ante el fracaso son dos, la vida o la muerte; el móvil que impulsa al personaje en uno y otro sentido, la esperanza y, como fondo, la causa política encamada en él. Frente al éxito, por el contrario, solo queda una alternativa: Prudencia.

Veamos en la práctica cómo se desarrolla este esquema:

8. K. Ziegler, "Plutarchos von Chaironeia", *PW*, 1951 (ed. italiana aparte en Brescia 1965) hace al final de cada análisis una pequeña disquisición sobre las posibles influencias filosóficas en los tratados morales de Plutarco. El libro de D. Babut encierra abundante documentación sobre las relaciones con el estoicismo. En cuanto a R. H. Barrow, *Plutarch and his Times*, Londres 1967, es interesante el cap. IX.

La superioridad de la *ἀρετή* sobre la *τύχη* se basa en la superioridad del alma sobre el cuerpo, única presa posible para la fortuna. Esta idea es desarrollada principalmente en el *De tranquillitate animi* donde, a propósito de las necesidades físicas que el hombre tiene a través del cuerpo, se nos dice que "(el hombre) solo ofrece a la *tyche* esta presa, mientras que en lo más importante y principal (el alma) se mantiene seguro" y más adelante se concede que la *tyche* nos traiga enfermedades, nos quite riquezas o nos eche en manos de un tirano o del pueblo "pero no puede hacer malo, cobarde, despreciable, innoble y envidioso, al bueno, valiente y de espíritu elevado, ni destruir la *διδασκαλία* que estando presente en todo momento es más útil en la vida que el piloto en el mar." (cap. 17).

La importancia de las cualidades espirituales para la lucha contra la *tyche* se subraya a menudo en las *Moralia*; por ejemplo, en *De Fortuna* se habla sobre la inteligencia: "La inteligencia no es oro ni plata, ni reputación ni riqueza, ni fuerza ni belleza. ¿Qué es entonces? Lo que puede hacer buen uso de todo esto y por lo que cada una de estas cosas es agradable, gloriosa y provechosa; sin ella son inútiles, infructíferas y dañinas, abruman y llenan de vergüenza al que las posee." (cap. 4). La misma idea aparece cuando se asegura que si bien no podemos dar ni quitar lo que procede de la *tyche*, sí está en nuestra mano, gracias a la *ἀρετή*, el dar a aquello "el lugar apropiado con el fin de que lo que depende de nosotros sea más provechoso y lo que nos viene involuntariamente haga menos daño." (*De tr. an.* 5).

En resumen, la *tyche* es una fuerza externa y sus bienes proceden de fuera, mientras que la *areté* es algo intrínseco a los individuos: "sin embargo, aunque tienen esta disposición, se afanan por la inmortalidad a la que la naturaleza no nos conforma, y por el poder que reside sobre todo en la *tyche*, mientras que ponen en último lugar la *areté* que es el único de los bienes divinos a nuestro alcance." (*Arist.* 6). Otros lugares, *Pericl.* 2, *Alcib.* 4, *De laud. ips.* 5 etc. Coincide aquí Plutarco con Epicteto y Diodoro. Un ejemplo del primero es Stob. Flor. 5.84: "Pregúntate a tí mismo si quieres enriquecerte o ser feliz. Y si enriquecerte, debes saber que ni es cosa buena ni a tu alcance; pero si deseas ser feliz, considera que es bueno y está en tu mano; pues que aquello es préstamo temporal de la *tyche*, mientras que lo de la felicidad depende de nuestra voluntad." En cuanto a Diodoro, opone los bienes adquiridos por medio de la *tyche*, a la voluntad: "Pues bien, es preciso no juzgar buenos a los hombres por lo que consiguen sino por lo que quieren; pues de aquello Cebes subraya la importancia del alma frente a la *tyche* y aconseja asegurar los bienes de esta mediante la *παιδεία*, idea esta última también repetida en Plutarco (*Ceb. Tab.* 31 ss.).

El móvil que determina la conducta del *γενναῖος* en los éxitos es el conocimiento de la naturaleza envidiosa y vengativa de la *tyche*. El concepto del *φθόρος*, aplicado a la divinidad en la Tragedia y Heródoto y, todavía antes, en los Líricos, sigue conservándose en época posterior para el dios o para la *tyche*, muchas veces identificada con él. Alcibiades, por ejemplo, atribuye sus fracasos a su *τύχη πονερά* y *δαίμων φθορερός*; Alejandro en el *De Alexandri Magni fortuna aut virtute*, en lugar de hacer grandes fiestas por la muerte de Darío, se limita a cubrir su cadáver con una túnica como temiendo la *τύχη βασιλική*. Esta actitud previsora es, como dijimos, el contenido de todo el discurso de Paulo Emilio después de producirse la muerte de sus hijos cuando el general ha llegado al cénit de su gloria; en un breve recorrido sobre sus campañas en Grecia, el personaje se nos muestra continuamente en guardia frente a la *tyche* como temiendo su envidia o venganza por los éxitos obtenidos; y efectivamente el narrador, Plutarco, en determinado momento de la Vida (cap. 22), parece predecir esta desgracia, justificando así de antemano la desconfianza de Emilio: *Αιμιλίω μὲν οὖν τὴν τοῦ κατορθώματος νέμεσιν εἰς ἕτερον ἢ τύχη καιρὸν ὑπερβαλλομένη, τότε παντελῆ τὴν ἡδονὴν ἀπεδίδου τῆς νίκης*. Nicias, por su parte, atribuía todo cuanto realizaba a la *tyche* en vez de a su sabiduría, poder o virtud y añade Plutarco que se acogía así a lo divino, *τῷ φθόνῳ τῆς δόξης ὑριέμενος* (cap. 6); la misma explicación se da a la actitud de Sila que trataba de evitar de este modo lo que le ocurrió a Timoteo, el hijo de Conón (cap. 6); Timoleón incluso levanta un altar al Azar en su casa de Sicilia (cap. 36) y Dión muestra igual actitud al decir que los éxitos y ventajas en la guerra cuando no tienen rival encuentran como enemiga a la *tyche*. Finalmente Fabio Máximo (cap. 8) y Pericles (cap. 18) manifiestan su temor ante la actitud incontrolada de Minucio y Tólmidas y éste último, Pericles, en lugar de condescender con los atenienses, excitados por las victorias de su general a empresas de mayor envergadura, les contiene y se dedica a asegurar cuanto ya tienen en su poder (cap. 20/1)⁹.

9. A menudo se sirve Plutarco de estos ejemplos históricos para ilustrar su doctrina de que el que es sabio (*νοῦν ἔχων*) no pide gloria ni riqueza sino que hace el camino cantando a su suerte y su vida (*De tr. an* 10).

En los éxitos debemos tener presente la conducta de aquellos que, como Timoleón y Sila, atribuyen sus hazañas *εἰς τὴν τύχην* o *εἰς τὸν θεόν* en lugar de a su propia virtud "pues lo uno creen que es un bien *ἀλλότριον* mientras que consideran lo otro como *οἰκεῖον ἔλλειμμα* y nacido con ellos mismos" (*De laud. ips.* 11). En *Cons. ad Apoll.* 6 los ejemplos de Filipo y Terámenes nos proponen una actitud de recelo frente a los favores de la fortuna. Aquél, habiéndose acumulado en una misma ocasión 3 acontecimientos felices, exclama: "Oh *Tyche*, envíame una desgracia leve como antídoto para estos éxitos" y aquí saca Plutarco la enseñanza, "sabedor de que la *tyche* es por naturaleza envidiosa de los grandes éxitos". De Terámenes se nos cuenta que habiéndolo sido el único superviviente en el derrumbamiento de una casa, como quiera que los amigos le felicitaban, exclamó: "Oh *Tyche*, ¿para qué ocasión me reservas?"; y "poco tiempo después moría entre torturas condenado por los que ejercían con él la tiranía".

De Sila se dice, como de Nicias, que esquivaba *τὸν φθόνον, ἀεὶ τὴν τύχην ἐπαυῶν* (*De laud. ips. Lc. y Sull.* 34). En cuanto a lo que ocurrió con Timoteo, es lo siguiente: éste era un general ateniense del siglo IV que, enfadado porque sus enemigos le quitaban merito atribuyendo sus éxitos a la *tyche*, con motivo de una expedición victoriosa dijo: "Por lo menos en esta campaña nada, oh atenienses, se debe a la *tyche*"; y adelante nada hizo de provecho y terminó en el destierro. (*Sull.* 6). Sila hace en todo momento ostentación del favor de la *tyche* y en *De Rom. Fort.* 4, "él mismo se incluía en el bando de la *Tyche* gritando con el Edipo de Sófocles: "Yo me considero a mí mismo hijo de la *Tyche*" (O.T. 1090)". Sobre la fortuna de Sila cf. el artículo de J. P. V. Balsdon, "Sulla Felix" en *Journal of Roman Studies*, 1951, pp. 1-10. Vemos aquí el diferente enfoque que dan los griegos y romanos al concepto de *tyche*; para éstos es un honor e incluso llega a convertirse en una cualidad del buen general (cf. Cic. *De imp. Cn., Pomp.* 28 que cita como tales "scientiam rei militaris, virtutem, auctoritatem, felicitatem). Plutarco parece aceptar el sentido romano de *tyche* en muchas ocasiones (cf. Lassel, *o.c.* pp. 43 ss.) mientras que Polibio y Apiano ven en ello un medio de explotar la superstición del pueblo (cf. P. Pedech, *o.c.* p. 318).

De otra parte, las dos posibilidades que se ofrecen al hombre ante el fracaso, la vida o la muerte, son comunes tanto para el *γενναῖος* como para el *ἀγεννής*. La cualificación moral de la elección en uno u otro caso viene determinada por el fin perseguido. Sobre la ideología de Plutarco en este punto, es suficientemente significativo el capítulo I del *Pelopidas*: οὔτε γὰρ φωνή θανάτου μεμπτόν, ἄν ὀρέγηται τις τοῦ βίου μὴ αἰσχυρῶς, οὔθ' ὑπομονή καλὴν, εἰ μετ' ὀλιγωρίας γίνοιτο τοῦ ζῆν.

La muerte no debe ser cobardía ante la desgracia, sino como dice Cleomenes a Terición, una *πράξις*, una hazaña más del personaje (cap. 31). Los héroes de Plutarco, mientras creen ser útiles para su causa, afrontan la desgracia con nobleza, en la esperanza de poder servir todavía a la patria; sólo cuando se agotan todas sus posibilidades, se entregan con valor a la muerte antes que dejarse caer en manos de sus enemigos, evitando así la gloria de aquellos y haciendo más brillante la suya propia. En este grupo incluimos a Cleomenes que no duda en darse una muerte digna de sus anteriores hazañas al fracasar su intento de sedición en Egipto (cap. 37); Catón el Menor, con su actitud, hace exclamar a César: "Oh Catón, te envidio la muerte; ya que tú me envidiaste tu propia salvación." (cap. 72); Bruto muere reputándose superior a los vencedores por haber dejado una fama de areté que sus enemigos no podrán conseguir nunca ni con armas ni con riquezas; por último, también se elogia la previsión de Demóstenes al llevar consigo el veneno que le librará de caer en manos de sus perseguidores (scr. 5).

El hombre que abatido por la fortuna adopte una actitud arrogante y ponga la cabeza bien alta no es, se nos dice en *De laude ipsius* (cap. 5), insoportable ni descarado sino grande e invencible¹⁰. Así Escévola resiste valerosamente el fuego sobre un brazo izquierdo y lejos de maldecir su *tyche* se alegra por haber conocido la virtud de Porsena ante la cual dice voluntariamente lo que no se le pudo arrancar por la fuerza (*Publi*. 17)¹¹; Catón el Menor es admirado por los uticensis al mostrarse superior a toda *tyche* (cap. 60) Cratesiclea se comporta de tal modo ante la necesidad de abandonar la patria que hace exclamar a Plutarco: αἰτή μὲν οὖν παρὰ τὰς τύχας τοιαύτη λέγεται γεγενῆσθαι (*Cleom.* 22) y el propio Cleomenes se presenta a Tolomeo τὴν εὐγενείαν οὐδαμῆ καταισχύνων οὐδὲ γναμπτόμενος ὑπὸ τῆς τύχης (cap. 32).

El secreto de estas actitudes resignadas y valientes reside, como decíamos al comienzo, en la educación¹². Así se explica la conducta de Dionisio el Joven en Grecia, soportando οὐκ ἀγενναῖως su desgracia debido a las enseñanzas de Platón como él mismo responde a alguien que intentaba burlarse de su trato con aquel (*Timol.* 15). Cornelia

10 La misma intención en Arist. *Eth. Nic.* I. 1101a. 1: Τὸν γὰρ ὡς ἀληθῶς ἀγαθὸν καὶ ἔμφορον πάσας οἰόμεθα τὰς τύχας εὐσχημόνως φέρειν καὶ ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αἰεὶ τὰ κάλλιστα πράττειν.

Las bases morales que permiten esta actitud han sido expuestas en *nota* 8; no obstante debemos añadir *Cons. ad Apoll.* 19-20 (los lamentos no sirven para nada; hay que ser fuertes en la desgracia) y *Sol.* 7 donde se censuran las manifestaciones de dolor por las desgracias de los seres queridos como signo de debilidad más que de amor: "ἀσθένεια γὰρ, οὐκ εὐνοια, λύσας ἀπεράντους ἐπάγεται καὶ φόβους ἀνθρώποις ἀνασκήτους ὑπὸ λόγου πρὸς τύχην, οἷς οὐδ' ἀπόλαυσις ἐγγίνεται τοῦ ποθομένου πάροντος, τοῦ μέλλοντος ὠδύνας αἰεὶ καὶ τρόμονος καὶ ἀγωνίας, εἰ στερήσονται, παρέχοντος αὐτοῖς δεῖ δὲ μήτε πένια πρὸς χρημάτων πεφράχθαι στήρησιν, μητ' ἀφιλιὰ πρὸς φίλων ἀποβολήν, μητ' ἀπαίδεια πρὸς τέκνων θάνατον, ἀλλὰ τῷ λογισμῷ πρὸς πάντα.

11. En *De Fort. Rom.* le vemos mostrar su mano a la Areté y gritar: "¿No te agrada también ésta para la Tyche?" (3).

12. El papel de la educación como condición "sine qua non" para soportar las desgracias, encuentra una de sus definiciones más directas en *Cons. ad Apoll.* 33: "Todos se maravillan de la grandeza de alma de estos hombres, pero no pueden imitarles en su conducta debido a la debilidad de su alma a causa de la falta de educación".

demuestra la utilidad que resulta de la *εὐφύιας καὶ τοῦ γεγονέναι καὶ τεθράφθαι καλῶς... πρὸς ἀλυπίαν*, demostrando que la *tyche* puede acarrearlos muchos males pero no impide a la *areté*, en la desgracia, soportarlos *εὐλογίστως*. (C. Gracch. 19). En fin, para qué insistir de nuevo en Paulo Emilio que sufre la muerte de sus hijos con la misma entereza que mostraba en los éxitos (scr. 2). Más ejemplos podrían citarse, pero ello alargaría excesivamente nuestro comentario¹³. Pasemos, pues, a estudiar las reacciones del hombre *ἀγεννής*.

El *ἀγεννής* se encuentra en inferioridad de condiciones ante la *tyche*. No cuenta con la *παιδεία* que moderaría sus impulsos (sólo Alcibíades resulta más beneficiado en este aspecto aunque no es suficiente para su carácter esencialmente apetitivo que se ve expuesto a notables cambios por culpa de la *tyche*: cap. 2¹⁴ ni cuenta tampoco con la *ἀρετή*, baluarte del hombre ante la fortuna. Su vida se mueve por ambición y, si fracasa, satisfacerla es la única esperanza que le anima a levantarse; pero cuando ésta desaparece queda hundido en la humillación o se entrega asustado a la huida o la muerte. En suma, le falta moderación y sufre como Demetrio o Mario¹⁵ las más desmesuradas subidas o las miserias más despreciables. Con ellos la *tyche* se comporta como la mujer de los versos de Arquíloco:

τῇ μὲν ὕδωρ ἐφόρει δολοφρονέουσα χεῖρὶ, θῆτέρη δὲ πῦρ, (*Demetr.* 35.6)

Ante el éxito este tipo humano se caracteriza por su irreflexión frente a la actitud previsoras del sabio. En efecto, Tólmidas se deja arrastrar por sus éxitos y sucumbe al no escuchar los prudentes consejos de Pericles (*Per.* 18). Lo mismo sucede a Flaminio, *ἄνδρα πρὸς τῷ φύσει θυμοειδεῖ καὶ φιλοτίμῳ μεγάλας ἐπαιρόμενον εὐτυχίας, ἃς πρόσθεν εὐτύχησε παραλόγως*, que muere ante Aníbal, víctima de su desmedida ambición (*Fab. Max.* 2-3); a Minucio, en cambio, como a muchos personajes de la Tragedia, el sufrimiento le sirve para aprender:

13. Por ejemplo, en *Cons. ad. Apoll.* son testimonio de resignación Anaxágoras, Pericles, Demóstenes, Dión y Antígono: "Dirige tu mirada a los que soportaron con nobleza y elevación de espíritu, y con tranquilidad, las muertes que sobrevinieron a sus hijos". Sobre las divergencias para Pericles y Dión entre este pasaje y la *Vidas*, cf. *nota* 19. Pueden añadirse también Sertorio que, a pesar de la constante oposición de la fortuna, logró aventajar a otros generales más favorecidos por ella (*Sert.* 1), Eumenes que da pruebas de cómo el verdadero valor se manifiesta en las caídas y desgracias (*Eum.* 9) y Alejandro que se enfrenta en todo momento a la fortuna con su arrojo y su *areté* (*Alex.* 58 y *De Alex. Fort.*).

14. Que la educación no sirve para nada si no existe en el discípulo una buena disposición de alma, ya Aristóteles en *Eth. Nic.* X.1179b: *ὁ δὲ λόγος καὶ ἡ διδασχὴ μὴ ποτ' οὐκ ἐν ἄπασι ισχύει, ἀλλὰ δεῖ προδιεργάζεσθαι τοῖς ἔθει τὴν τοῦ ἀκροατοῦ ψυχὴν πρὸς τὸ καλῶς χαίρειν καὶ μισεῖν, ὡσπερ γῆν τὴν θρέψουσιν τὸ σπέρμα*.

15. De Mario se dice que era hombre variado en *τύχαις* (*Mar.* 12) y de Demetrio que "La *Tyche* a ningún rey parece haber afectado con cambios tan grandes y rápidos, ni haber sido tantas veces pequeña y de nuevo grande, pobre después de brillante y poderosa después de débil." Es más, se le identifica con el Menelao de Sófoles:

"mi hado continuamente en la inconstante rueda del dios gira y cambia de naturaleza igual que la faz de la luna en dos noches nunca puede mantenerse en una sola forma, sino que de la que no se ve surge otra nueva que va embelleciendo y completando su rostro y cuando se muestra más brillante nuevamente corre y va a sumergirse en la nada."

(*Demetr.* 45)

16. Donde se citan como ejemplo, 2 versos de Esquilo (fr. 353 N): "cuán injustamente odian los mortales la muerte, que es la liberación de sus muchos males".

“Soldados, el no equivocarse nada en grandes empresas es superior al hombre, pero que el equivocado utilice sus desgracias como adoctrinamiento para el futuro, eso es propio de personas sensatas e inteligentes. En consecuencia, confieso que yo tengo poco que reprochar a la fortuna y mucho que agradecerle; pues lo que no aprendí en tanto tiempo, en un solo instante lo acabo de saber, al reconocerme incapacitado para el mando de otros y necesitado de que otro me mande” (*Fab. Max.* 13).

Por último, ante el fracaso, la muerte como solución para escapar a las veleidades de la *tyche* aparece, por ejemplo, en *Consolatio ad Apollonium*¹⁶ y se repite varias veces en las *Vidas*. Así en *Flaminino* cap. 21 la contemplación de la vida de Mario que hizo lamentarse a muchos romanos que antes se reían de sus desgracias, nos lleva a la conclusión de que *οὐδέν οὔτε μικρόν οὔτε μέγα τῶν παρόντων πρὸς τὸ μέλλον ἐστίν, ἀλλὰ μία τοῦ μεταβάλλειν τελευτή καὶ τοῦ εἶναι*, y a propósito de la muerte de Pelópidas en la cumbre de su fama se nos dice que no es triste, como Esopo decía, la muerte de los felices sino muy dichosa, *εἰς ἀσφαλῆ χῶραν τὰς εὐπραξίας κατατιθέμενος τῶν ἀγαθῶν, καὶ <τῆ> τύχη μεταβάλλεσθαι <μη> ἀπολιπῶν*. (cap.34). De aquí que muchos personajes la busquen como escape de sus males, no teniendo la suficiente valentía para afrontar los reveses presentes ni futuros de la fortuna. Es el caso claro de Terición a quién Cleomenes censura su propuesta¹⁷ creyéndose un valiente “por realizar una fuga más vergonzosa que la primera” ya que, continúa diciendo, el que en las dificultades actúa movido exclusivamente por las opiniones de los demás, sucumbe a su propia cobardía (cap. 31). File la mujer de Demetrio, muere también maldiciendo a la *tyche* de éste *βεβαιοτέρων ἐν τοῖς κακοῖς οὔσαν ἢ τοῖς ἀγαθοῖς*. (*Demetr.* 45) y Mario lo hace lamentando que la fortuna no le haya cumplido todos sus deseos, actuando de manera muy distinta a Platón y Antípatro de Tarso que murieron bendiciéndola por lo bueno que les había dado en la vida (cf. *De tr. an.* 10 en n. 9); y es que

“a los desmemoriados y faltos de educación se les borra con el tiempo lo que les sucede, de modo que al no guardar ni conservar nada, estando siempre vacíos de bienes y llenos de esperanzas, miran al futuro prescindiendo del presente; pero la verdad es que la *tyche* puede arrebatarnos aquello mientras que ésto le es imposible; a pesar de todo, desechando de su alma lo presente como algo ajeno, sueñan con lo futuro, que les está oculto, y sufren muy justificadamente; pues en lugar de asegurar y dar solidez mediante el conocimiento y la educación a los bienes que reciben de fuera, los amasan y amontonan sin poder colmar el apetito insaciable de su alma.” (*Mar.* 46).

Finalmente, Antonio muere “de un modo cobarde, lamentable y poco honroso” (scr. 6) al creer muerta a Cleopatra (cap. 76) y, si en algo es preferible su acción a la de Demetrio es en no haber querido “hacer a su enemigo señor de su cuerpo” (scr. 6).

En efecto, Demetrio que como Mario sufrió tantos vaivenes por culpa de la fortuna, encontrando en cada caída nuevas esperanzas para su ambición, al final de su vida, prisionero de Seleuco, se entrega a juegos y banquetes, bien para evitar las reflexiones sobre su situación en los momentos de lucidez o, lo que parece más probable, porque ésta fuera la vida a que le llamaba su naturaleza (cap. 52)¹⁸; por igual motivo se entrega

17. Cuando Cleomenes, después de la derrota sufrida frente a Antígono, se ve obligado a huir hacia Egipto, Terición le propone la muerte: “¿No, mientras que todavía somos dueños de nuestras propias espadas y tenemos a la vista Lacedemonia, aquí escapando a la *tyche* nos justificaremos ante los caídos en Selasia, sino que vamos a establecernos en Egipto preguntando qué sátrapa ha dejado Antígono en Lacedemonia?” (*Cleom.* 31).

18. Plutarco reprocha esta actitud en la sincrisis: “y con este modo de actuar se muestra mucho más innoble que Antonio al no tener inconveniente en vivir preso y considerar una ganancia el servir durante 3 años al vino y la comida.” (cap. 6).

Mario a fiestas y borracheras impropias para su edad, al conocer el éxito de Sila en el Ponto, tratando así de conciliar el sueño como liberación de sus preocupaciones (cap. 45).

Y, para terminar, tan reprochable es la actitud de Perseo que sufre el reproche indignado de Paulo Emilio,

“¿Por qué, desgraciado, libras a la *tyche* de la mayor de sus inculpaciones, actuando de modo que parezca que no sin razón estás en infortunio y que no eres indigno de la presente desgracia no de la pasada?” (*Aem.* 26).

como la de Perpenna que no sabe comportarse como corresponde a un general en el último momento e intenta salvar la vida por medios poco nobles e indignos de un romano (*Sert.* 17). En fin, Craso, derrotado por los partos, no encuentra más solución que cubrirse la cabeza y lamentar su desgracia convirtiéndose de este modo en *παράδειγμα τοῖς πολλοῖς τύχης, τοῖς δ' εὖ φρονούσιν ἀβουλίᾳς καὶ φιλοτιμίας* (*Crass.* 27).

En conclusión, a la vista de estos ejemplos, parecen bastante coherentes los esquemas morales seguidos por Plutarco en el tratamiento de sus biografías; quien tenga en cuenta sólo estos pasajes pensaría que cada una de sus *Vidas* es un “*encomium*” o una “*vituperatio*”; pero no es así. Estos esquemas, aparentemente tan rigurosos y acordes con la ética de las *Moralia* y de las mismas *Vidas*, fallan a veces, demostrando que Plutarco no pinta ideales humanos, sino seres reales que también se equivocan o se muestran superiores a lo normal. Esto último ocurre con Antonio que, acosado, por la necesidad, se mostraba “superior a su propia naturaleza y sufriendo se parecía a un *ἀγαθός*” (*Ant.* 17). En cambio a Cicerón se le reprocha que “siendo hombre anciano fuera llevado de un sitio a otro por sus criados por cobardía, y que, tratando de huir de la muerte y ocultarse a los que le perseguían no muy por delante de su propia naturaleza, fuera luego decapitado.” (scr. 5); e igualmente Nicias” cayendo en poder de los enemigos con la esperanza de una salvación vergonzosa y oscura, *αἰσχίονα ἐαυτῷ τὸν θάνατον ἐποίησεν*” siendo así su muerte inferior a la de Craso (scr. 5.) Incluso Timoleón, tan ecuánime en todo, se deja afectar por la muerte de su hermano y no se atreve a aparecer en público por vergüenza¹⁹.

19. Conducta que es censurada en *sincr.* 2: “Timoleón habiendo actuado noblemente en lo del hermano no se sobrepuso mediante la razón a la pena, sino que abatido por el arrepentimiento y el dolor no soportó ver durante 20 años la tribuna ni el ágora. Hay que huir de lo feo y ser pudoroso; ahora bien, la timidez ante toda mancha es propia de un carácter recto y sencillo, pero no dotado de grandeza”.

Otros ejemplos son Pericles que ante la muerte de Paralo se deja vencer por el dolor “hasta el punto de romper a gritos y derramar gran cantidad de lágrimas, no habiendo hecho nunca nada igual en su vida anterior.” (cap. 36) y Dión que se llena de miedo primero y de pena después por la muerte de su hijo. (cap. 56). Frente a estos pasajes, en *Cons. ad. Apoll.* 33 se exagera la actitud paciente de Pericles y se pasa por alto el episodio de Paralo; en cuanto a Dión, también hay aquí una ligera variante: en la *Vida* (cap. 55) acude asustado por una pesadilla a buscar consuelo en sus amigos y cuando sucede la muerte del hijo, se encuentra solo; en cambio en *Consolatio* aparece dialogando con los amigos cuando se mata el hijo y entonces, con la mayor serenidad, después de dar las órdenes oportunas a las mujeres, continúa la conversación sin interrumpirla. Estas divergencias han servido de apoyo a quienes pretenden ver en el tratado una obra de otro autor (p. ej., R. Volkman, *De Consolatione ad Apollonium Pseudo-Plutarchea*, Jauer 1867). J. Hani que recoge toda la bibliografía a favor y en contra de la autenticidad (*Plutarque. Consolation à Apollonios*, París 1972 p. 27) piensa que estas diferencias no son prueba contra la autenticidad sino que pueden explicarse por la separación temporal (que permite a Plutarco consultar nuevas fuentes en las *Vidas*) y la desigualdad de géneros; en efecto, nos parece muy acertada la opinión de que Plutarco intenta, con su versión de la *Consolatio*, reforzar el valor del paradigma y que, por tanto, o no conoce todavía las versiones de las *Vidas* o las ignora deliberadamente por ser poco apropiadas a la intención moralizadora del tratado.

Por tanto, la doctrina moral sobre la *tyche* y la *areté* desarrollada en algunas *Moralia*, optimista en cuanto que ésta queda por encima de aquella (cf. *De tr. an.* 17) no se realiza totalmente en la práctica sino que *χαλεπὸν ἐστὶ, μᾶλλον δ' ἴσως ἀμήχανον, ἀμεμψῆ καὶ καθαρὸν ἀνδρὸς ἐπιδειξαι βίον* (*Cim.* 2.4) y este doble plano teórico/práctico que explica muchas de las contradicciones de las *Vidas* en este punto, encuentra un buen epílogo en *Sertorio* 10:

“A mí me parece que la virtud pura y gobernada según la razón nunca puede ninguna *tyche* arrastrarla a lo contrario, pero de otra parte no es imposible que, con la adversidad, el *ethos* cambie al ser dañadas las voluntades y naturalezas buenas por grandes desgracias, injustamente.”