# ESTUDIOS CLASICOS

35

# ESTUDIOS CLASICOS

ÓRGANO DE LA SOCIEDAD ESPAÑOLA DE ESTUDIOS CLÁSICOS

PUBLICADO POR EL PATRONATO «MENÉNDEZ Y PELAYO» DEL CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS

TOMO VI — FEBRERO DE 1962 — NÚM. 35

DIRECTOR: MANUEL FERNÁNDEZ-GALIANO.

COMITE DE REDACCION: JOSÉ ALSINA, ALBERTO BALIL, V. EUGENIO HERNÁNDEZ VISTA, R. P. JOSÉ JIMÉNEZ DELGADO, ANTONIO MAGARIÑOS Y FRANCISCO RODRÍGUEZ ADRADOS.

## SUMARIO

Págs.

FRANCISCO R. ADRADOS, *Pericles y la democracia de su época* (con dos láminas) ... 333

L. GIL, *La semblanza de Nicias en Plutarco* ... 404

J. S. LASSO DE LA VEGA, *Traducciones españolas de las «Vidas» de Plutarco* ... 451

INFORMACIÓN BIBLIOGRÁFICA:

*Ensayo de una bibliografía de Plutarco*, por JOSÉ ALSINA ... 515

SOCIEDAD ESPAÑOLA DE ESTUDIOS CLÁSICOS ... 534

# PERICLES Y LA DEMOCRACIA DE SU EPOCA

## I

En la oración fúnebre que Tucídides pone en boca de Pericles al terminar el primer año de la guerra del Peloponeso [1], el orador, como se sabe, hace fundamentalmente el elogio del sistema de gobierno ateniense y del carácter y manera de conducirse de este pueblo, del que son ejemplo los guerreros muertos. Ambos temas del discurso no están netamente separados, sino que, para Pericles, las virtudes del régimen de Atenas y las de su pueblo son una cosa y la misma: el ideal humano que propugna la oración y que estima realizado en Atenas es creado por el régimen político y crea ese régimen. Hasta la época helenística no llegaron los griegos al inmoralismo o al cansancio de proclamar un ideal humano que renuncie a verterse en la práctica política; primitivo o evolucionado, moral o inmoral, el ideal es unitario en la aristocracia cantada por Píndaro y añorada por Teognis, en la democracia del mito de Protágoras [2], en la doctrina del más fuerte de Calicles [3], en el mismo Platón cuando habla del hombre tiránico, oligárquico, timocrático y democrático [4] o de su propio ideal del filósofo gobernante [5], etc. En los casos en que no se expone de una manera completa una idea del hombre, de unos elementos pueden sacarse otros implícitos en ellos;

---

1 Tuc. II 35 ss.

2 Platón, *Protágoras*, 320 *c* ss.

3 En el *Gorgias* platónico, 481 *b* ss.

4 *República* 544 *d* ss.

5 Estudiado en mi conferencia *El filósofo platónico* (en prensa).

es más, la concepción del hombre y de la política están siempre en relación íntima con la del mundo y lo divino [6].

Nada de extraño, pues, que las ideas de Pericles en el discurso citado constituyan un todo orgánico que se refiere a la conducta del hombre en sociedad y a la expresión política de la sociedad resultante. Decimos «ideas de Pericles» porque es sabido que el discurso en cuestión presenta, dentro del género a que pertenece, rasgos tan peculiares y, de otra parte, ideas tan poco usuales en Tucídides, que es reconocido casi sin excepción como testimonio auténtico del pensamiento del estadista ateniense. Añadamos que hemos de ver que sus ideas coinciden en rigor con los datos comprobatorios que hemos de estudiar más adelante: lo que sabemos sobre las reformas constitucionales y la actuación política de Pericles; pormenores sueltos sobre su ideal de vida personal y manera de conducirse; e incluso los rasgos de la filosofía contemporánea (especialmente Protágoras) que responden a su sistema político y humano, sobre los que algo diremos. No hay duda, pues, de que en la oración fúnebre, completada con otros discursos y algunos datos más en el propio Tucídides, encontramos un primer bosquejo del ideal político y humano de Pericles tal como él mismo lo vio o lo creyó realizado en Atenas. Ni puede haberla de que ese ideal ha de presentar forzosamente rasgos coherentes, puesto que responde a una cierta filosofía, a un tipo de personalidad y a un κόσμος político que son reflejos distintos de una misma realidad. Ahora bien, la misión del estudioso moderno, en este caso como en otros paralelos, ha de ser forzosamente la de descubrir la relación entre los diversos elementos que lo componen, con sus fisuras, tensiones y aun contradicciones larvadas o con la reacción y modificación de unos bajo la presión de otros, su acoplamiento y síntesis. Para una labor de esta índole es preciso apoyarse en sus orígenes históricos. Esto es lo que

---

[6] Cf. algunas ideas sobre todo esto en *Ciencia griega y ciencia moderna*, en *Rev. Univ. Madr.* IX 1960, 359-402.

haremos aquí bajo una forma provisional que será completada cuando dispongamos de más material. Convendría completar este estudio con el de la desintegración del sistema cuando predominaron las fuerzas centrífugas entre sus elementos y con el de la salvación para el futuro de al menos una parte de sus logros. Pues es bien sabido que, en su conjunto, no sobrevivió mucho a la muerte del hombre que lo llevó a su máximo desarrollo y fue personalmente su mejor exponente. Las causas y aun los pormenores de este desarrollo vienen de dentro del sistema mismo, aunque, por supuesto, no prefijaron una evolución única ni fatal.

El tema central del discurso es la exposición del «comportamiento mediante el cual llegamos a adquirir nuestras posesiones, así como el sistema de gobierno y la manera de ser por los cuales crecieron». El que ello haya sucedido así, es la demostración de que no tiene razón la crítica espartana y oligárquica del régimen de Atenas, que, por el contrario, es (e, implícitamente, debe seguir siendo) un modelo. Es decir, la bondad del ideal de vida del hombre ateniense se demuestra por el poder (δύναμις) de Atenas. Aquí Pericles sigue simplemente la vieja concepción aristocrática [7] para la cual la ἀρετή o excelencia humana es inseparable del éxito: doctrina no

---

[7] Como contraste, nótense las dos actitudes siguientes: 1. La del moralismo platónico, radicado en el descubrimiento de lo subjetivo: Pericles y otros han hecho más poderosos a los atenienses, pero no mejores (*Gorgias* 515 *e*). 2. La de Heródoto (II 35 ss.; V 66, 78; VII 104, 135) e Hipócrates (*De aer. aq. loc.* 23), que dan una explicación racionalista de la superioridad militar de los griegos sobre los asiáticos tiranizados fundándola en que su libertad les hace poner un interés personal en la lucha, que es por sus propios bienes y obedeciendo a la ley que voluntariamente se han impuesto. Aunque estos textos se refieren también a Esparta, la lógica del razonamiento podría llevar fácilmente a concluir que en Atenas, donde hay igualdad entre los ciudadanos y sólo se admite una autoridad emanada por votación o sorteo, el razonamiento es aplicado en mayor grado: Heródoto V 66, 78 se refiere concretamente a Atenas y en los otros pasajes, relativos a Esparta (VII 104, 135) o Grecia en general (*De aer.* 23), se piensa en la libertad proveniente de la

inmoral, pero sí premoral. Es el éxito en la lucha el que prueba si el héroe homérico es realmente ἄριστος, excelente; y el éxito en los juegos el que demuestra la ἀρετή del héroe pindárico, ἀρετή unitaria que abarca todas las facetas de la personalidad. Si aquí se añade que se trata de una ἀρετή al servicio de la ciudad, ello está ya en Tirteo [8]. Ni siquiera puede decirse que aquí la ἀρετή no es cosa de φύσις o naturaleza, heredada al nacer, como en la doctrina aristocrática: la «naturaleza» del γένος o estirpe se ha extendido a la ciudad (¡como en Tirteo!) y las cualidades elogiadas se atribuyen a todos los atenienses. Lo nuevo está en el carácter completamente moderno y democrático de muchas de las ἀρεταί que se integran en la ἀρετή del pueblo y el estado ateniense y que, en sí, poco o nada tienen que ver con el ideal del valor guerrero.

Todo el discurso de Pericles está edificado, efectivamente, sobre la base de que los atenienses poseen dos órdenes de cualidades que, pese a las opiniones adversas, no son incompatibles. Por tanto, la unidad de los ἐπιτηδεύματα y τρόποι, «hábitos» y «carácter» aludidos, no es otra que la de una síntesis equilibrada. La tesis de que dichos ἐπιτηδεύματα han llevado a Atenas a su actual poderío se dobla con otra no exactamente equivalente: la existencia del segundo grupo de cualidades, el de origen moderno, no anula el antiguo valor guerrero ni la antigua disciplina, no crea ἀκολασία o desenfreno [9].

---

falta de tirano y se prescinde de la relación entre las clases. Por lo demás, el mismo Heródoto nos da ejemplos prácticos del fallo de la teoría: cf., por ejemplo, el valor de los persas y aun griegos vasallos en Salamina (VIII 85 s.) o el de los beocios del ejército persa en Platea (IX 69).

[8] El vocablo ἀγαθός («el que tiene ἀρετή») continuó adherido durante la mayor parte del s. v a la noción del éxito; su moralización (identificación con δίκαιος y referencia al mundo interior) fue un proceso largo y lleno de vacilaciones. Cf. A. M. ADKINS *Merit and Responsibility*, Oxford, 1960, 244 ss.

[9] La ἀκολασία es la crítica principal que hacen al δῆμος, por ejemplo, Megabijo en Heródoto III 81; el Pseudo-Jenofonte, *Const. de Atenas passim*; el propio Cleón (Tuc. III 37). Cf. también POHLENZ *Griechische Freiheit*, Heidelberg, 1955, 35.

Cuando al final del discurso [10] se vuelve a hablar de los éxitos de Atenas, se da explícitamente la siguiente cadena: τὸ εὔψυχον «el valor» crea τὸ ἐλεύθερον «la libertad» (aquí en el sentido de «independencia nacional») y ésta engendra τὸ εὔδαιμον «felicidad», término anticipado antes como ὠφελία, ἀγαθά, es decir, prosperidad material, concepto que en la mentalidad griega tradicional va unido al de la excelencia o ἀρετή. En suma, el discurso está escrito a la defensiva, y junto a una antigua serie de conceptos que son mantenidos se introducen, un poco fraudulentamente, nuevos ideales de vida. Esta ἀρετή de ahora será en realidad un equilibrio entre cosas diferentes: unas veces, veremos, el antiguo valor de origen aristocrático es modificado por la presencia del nuevo; otras, y son las más, se trata de una mera yuxtaposición, un μέτρον o equilibrio en el que el ideal aristocrático, sin ser rechazado más que en ocasiones (y éstas, relativas muy concretamente a Esparta), se combina en una cierta proporción con los nuevos ideales: el famoso φιλοκαλοῦμέν τε γὰρ μετ'εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας «pues amamos la belleza con poco gasto y la sabiduría sin relajación» puede ser un buen ejemplo. Por lo demás se trata del ideal de la medida (μέτρον), que conocemos desde Hesíodo y que, aunque aristocrático tras él, fue aceptado por la naciente democracia, que lo transformó en ἰσονομία «igualdad» al aplicarlo simplemente a la totalidad y no a una clase privilegiada; ideal que se opone a la ὕβρις «exceso» [11]. Una aplicación al estado ideal del compuesto que es el cuerpo humano se encuentra [12] en Alcmeón de Crotona (la ἰσονομία entre los elementos que lo componen da salud; la μοναρχία de uno de ellos, enfermedad) y en diversos

---

[10] II 43.

[11] Cf., por ejemplo, el discurso de Otanes en Heródoto III 80, donde hace la teoría democrática oponiendo ἰσονομιη a ὕβρις.

[12] Sobre Alcmeón y el carácter «democrático» de su teoría, cf. páginas 344 ss. de VLASTOS *Isonomia*, en *Am. Journ. Philol.* LXXIV 1953, 337-366.

escritos del *Corpus Hippocraticum* [13]. En Tucídides [14], Pericles sintetiza su ideal de la mezcla proporcionada que es la ἀρετή ateniense en la famosa frase: «afirmo que la ciudad entera es la escuela de Grecia y creo que cualquier ateniense puede lograr una personalidad completa [15] en los más distintos aspectos y dotada de la mayor flexibilidad, y al mismo tiempo el encanto personal». A continuación viene la «prueba» por el poderío (δύναμις) de Atenas: es la incoherencia ya denunciada.

Conviene, después de esto, que examinemos en primer término toda la parte del discurso en que se van alineando por parejas las dos series de conceptos, con ayuda de recursos tomados por Tucídides (¿o ya por Pericles?) a la sofística y que responden a una coincidencia de contenido con dicha corriente de pensamiento. Añadiremos simultáneamente datos procedentes del final del discurso y de otros de Pericles en el propio Tucídides para tratar de precisar en qué medida el equilibrio que representa el ideal de aquel político se basa en buenas premisas y en qué otra contiene incoherencias más o menos peligrosas para su futuro.

Damos a continuación una relación, seguida de nuestro comentario, de los principales pares de conceptos que Pericles estima conciliables; unas veces, según dijimos, permanecen frente a frente, otras se influyen recíprocamente y se modifican.

1. Pericles propugna igualdad compatible con diferencias basadas en el prestigio (ἀξίωμα). Aunque el régimen de Ate-

---

13 Cf., p. ej., *De vet. med.* 14 (la χρῆσις de las δυνάμεις proporciona salud); o también *De aer.* 5 etc. (un lugar orientado al E. es más sano porque es μετριώτερον, más equilibrado en la proporción del calor y el frío, etc.).

14 II 41: ξυνελών τε λέγω τήν τε πᾶσαν πόλιν τῆς Ἑλλάδος παίδευσιν εἶναι καὶ καθ' ἕκαστον δοκεῖν ἄν μοι τὸν αὐτὸν ἄνδρα παρ' ἡμῶν ἐπὶ πλεῖστ' ἂν εἴδη καὶ μετὰ χαρίτων μάλιστ' ἂν εὐτραπέλως τὸ σῶμα αὔταρκες παρέχεσθαι. Obsérvese que es una posibilidad; por eso hablo arriba de ideal.

15 Incluyendo el concepto de la capacidad de autodefensa y éxito guerrero o de otra índole.

nas se llama democracia porque mandan los más —se nos dice—, todos tienen igualdad (ἴσον) para resolver las diferencias privadas. Con ello se alude a la isonomía, término más antiguo que el de democracia y que se refiere no a la fuente del poder, sino al ideal del régimen. En otro pasaje del discurso [16], el término ἴσον «igualdad» se refiere ya a la deliberación puramente política y se acopla con el de δίκαιον «justo»: es justa la decisión de la ciudad que toma en cuenta el interés de todos los ciudadanos. En suma, se ha extendido ahora a todo el pueblo el ideal de igualdad de la nobleza, que cuida de mantener entre sus miembros un equilibrio (los espartanos se designan a sí mismos como los ὅμοιοι o «iguales»; recuérdense los pares de la nobleza europea) que evite que el exceso de poder de uno de ellos degenere en ὕβρις, o sea, abuso lesivo para los demás y violador de normas de origen divino, y tiranía como su manifestación política. Justicia (δίκη) no es ya una sanción impuesta por Zeus a determinadas transgresiones del orden divino (violación del juramento, homicidio, abuso de poder o ὕβρις), sino un principio de igualdad que resulta del deliberar (βουλεύεσθαι): en vez de representar un principio monárquico y religioso, es democrática y resultante de un acuerdo humano; bien que el concepto de νόμος «ley» quede aún en buena parte adherido a esquemas antiguos y deba ser precisamente enriquecido con valores «nuevos» (cf. nuestro punto 2). Por lo demás, históricamente, no hay duda de que la igualdad democrática tiene el mismo origen religioso que la aristocrática y de que se llega a ella con sólo ensanchar el círculo de los ciudadanos dotados de todos los derechos; así se ve en Esquilo y Heródoto, mientras que la posición de Pericles, fundada en valores de razón, es la transposición laica de ese ideal en la hora del pensamiento racional.

Sin embargo, hay que añadir que la isonomía sufre una restricción de origen tradicional. Al igual que en las aristocracias la igualdad de los nobles no era obstáculo para que de

---

16 II 44.

entre ellos destacaran algunos con una «virtud» (ἀρετή) sobresaliente, también aquí se nos dice que hay grados de «virtud» y que los que destacan en ella son honrados con preferencia: son gentes que tienen mayor ἀξίωμα «prestigio», es decir, al tiempo que «virtud», fama (εὐδοκιμοῦντες). El esquema es en principio absolutamente aristocrático: la «virtud» es algo unitario que no necesita ulterior precisión y va acompañada de fama —ideal homérico y pindárico—. De un modo semejante, en otro discurso de Pericles [17] se hablará de la ἀξίωσις de Atenas [18]. El principio está transpuesto a la esfera internacional, en la que juega ampliamente: es la ἀρετή superior de Atenas, realizada en δύναμις «fuerza» y ἀξίωσις «prestigio» (reconocimiento de esa cualidad privilegiada), la que justifica su mando sobre los aliados.

Solamente ocurre que esta tesis tradicional no es tan fácil de compaginar con la idea de la igualdad. En política internacional fue éste un problema que resultó insoluble, pese a las atenuaciones que se intentaron y que luego veremos [19]. En política interior sucede que en la práctica el «prestigio» no acompaña solamente a la excelencia de «virtud», sino también (normalmente en combinación con ella) a la pertenencia a la antigua nobleza. En las aristocracias la igualdad de derechos y deberes es compaginable con la dirección de personalidades relevantes (con tal de que mantengan un cierto μέτρον o «medida») y no se presta consideración al resto; ahora se piensa en el conjunto de la ciudad de un modo análogo, pero queda una huella de las antiguas diferencias, tanto por prestigio tradicional como porque es la aristocracia la que por sus do-

---

17 II 61.

18 Sobre su gloria, que funda ese prestigio y se deriva de él, cf. Pericles en Tucídides II 64.

19 Por lo pronto notamos que Pericles exige en I 140 (y era su política) que Esparta trate a Atenas ἀπὸ τοῦ ἴσου, con igualdad. Esparta reclama frente a Atenas el principio del ἀξίωμα que Atenas sigue respecto a sus aliados; y pide que estos aliados sean autónomos, es decir, iguales que Atenas.

nes de fortuna y experiencia política y militar está más capacitada para llevar el mando. En suma, Pericles no dice toda la verdad cuando funda exclusivamente en la «virtud» el «prestigio» de que habla. Por eso ha de introducir inmediatamente una corrección: el pobre no está imposibilitado para «hacer bien» a la ciudad por su «falta de prestigio» (ἀξιώματος ἀφανείᾳ). En una aristocracia, la riqueza es una nota más de la «virtud»; Pericles admite ahora, por lo menos teóricamente, la disolución de este lazo. En otro pasaje se nos dice que «utilizamos la riqueza como medio para la acción más que como motivo de jactancia y no es vergonzoso entre nosotros confesar la pobreza, sino que lo es más el no huirla de hecho». Pericles considera como una jactancia la exhibición de riqueza por el noble, que con ello no hace más que exteriorizar su ἀρετή: recuérdense los gastos en los juegos o en el equipo de guerra, y nótese que Atenas misma actúa así al erigir los monumentos deslumbrantes de la acrópolis. Y, yendo más lejos que Solón, que quería enriquecerse, pero sin injusticia [20], afirma que la pobreza no es deshonor, con lo que rechaza, al menos en un punto, los juicios de valor tradicionales. El ideal es enriquecerse con el trabajo, como Hesíodo [21], con apartamiento consciente del ideal aristocrático, tan vivo aún, por ejemplo, en Platón; entre tanto, la pobreza no es señal de falta de ἀρετή ni impide actuar en política [22].

De otra parte, la aparente unidad de la ἀρετή reflejada en

---

[20] Cf. fr. 1, 7 ss.

[21] Es el tema de *Los trabajos y los días*, pero cf., sobre todo, el famoso v. 311, ἔργον δ' οὐδὲν ὄνειδος, ἀεργίη δέ τ' ὄνειδος, que Platón fue incapaz de comprender. El elemento de δίκη de Hesíodo y Solón está implícito en Pericles.

[22] Es especialmente patético el tema de la pobreza en la colección teognidea. Una y otra vez se insiste en que el pobre «tiene la lengua atada», no puede actuar en política, se envilece (vv. 173 ss., 266 ss., 649 ss., 669 ss.); es un escándalo que a veces la pobreza se una al noble o la riqueza al hombre del pueblo (388 ss., 522 ss., 683 ss., 1061 ss., etc.). En algún raro pasaje (118 ss.) aparece una concepción semejante a la de Pericles; se trata, como es sabido, de una antología muy heterogénea.

el ἀξίωμα se rompe en otro pasaje, perteneciente al tercer discurso de Pericles. Es sabido que Tucídides explica el poder del propio político precisamente por su «prestigio» (ἀξιώματι), mientras que, según él [23], sus sucesores eran más «iguales entre sí» (ἴσοι πρὸς ἀλλήλους), lo que provocó demagogia y anarquía. Pues bien, Pericles expone sus cualidades [24] como unión de inteligencia para conocer lo necesario, capacidad de palabra para exponerlo, amor a la ciudad e incorruptibilidad. Hay, pues, un elemento intelectual y discursivo que se añade a la «virtud» aristocrática; y junto a él existe, aunque no mencionado, un elemento tradicional (familia) que, según decíamos, no cuadra con la teoría según la cual la ἀρετή es puramente mérito personal, como teorizan Protágoras [25] y, en la letra, también la oración fúnebre.

Así, pues, pese a todas las correcciones, la impresión que produce la teoría de Pericles es que, junto a la idea de igualdad limitada por la existencia de capacidades diferentes, subsiste un amplio elemento aristocrático que atribuye el poder al prestigio tradicional unido a la riqueza y las clientelas; en realidad, en los mismos regímenes aristocráticos, pese a la igualdad básica, estos factores se aliaban al mérito personal para configurar la idea de un mayor o menor ἀξίωμα (y poderío político, en consecuencia), pero ahora pesan más en cuanto que, al admitirse a todo el pueblo en el gobierno, las diferencias de fortuna y demás son mayores. La situación política de Atenas es demasiado compleja como para encerrarla en la fórmula de una pura «virtud» personal aceptada libremente como fundamento del poder político y un poder político que a su vez acepta libremente las limitaciones que implica la idea de la igualdad. La unión en Pericles del prestigio tradicional y el personal es un elemento político que puede desaparecer con él [26]. No hay una teoría clara de cómo funcionará

---

23 II 65.

24 II 61.

25 En Platón, *Protágoras* 322 *d* ss.

26 En la teoría de la democracia de Protágoras (Platón, *Protágoras*

la constitución cuando ambos «prestigios» se disocien; la teoría de la ἀρετή y el ἀξίωμα es, en sustancia, ambigua y vacilante.

2. El segundo de los temas del discurso que estudiamos es el de la libertad (ἐλευθέρως) en la vida pública y privada, en la que cada uno vive καθ'ἡδονήν «según su placer», sin incurrir en pérdida de derechos (ἀτιμία) ni en la crítica pública; frente y junto a ella está el no violar la ley (οὐ παρανομοῦμεν), y ello por miedo (δέος) y obediencia (ἀκροάσει). La ley sigue siendo el «rey de todos», como en la sociedad aristocrática que canta Píndaro [27], o el «dueño», como ocurría en Esparta [28]; el pueblo debe temerla, como dice Atenea en Esquilo [29]. Pero junto a ella aparece la exigencia de un amplio margen de independencia en el comportamiento público y privado: esto es nuevo, desde luego, por lo que respecta a la masa del pueblo; nuevo frente a Esparta, que es la aludida, y frente a las aristocracias tradicionales incluso. Efectivamente, la esfera del νόμος en cuanto norma social envolvía la vida toda, incluso la diversión en el banquete, la manera de pasar el tiempo libre, la poesía. Si, naturalmente, se ha ido ya poco a poco creando una esfera libre del νόμος (piénsese en las innovaciones del pensamiento en lírica o filosofía, en la vida libre y muelle de los jonios, etc.) o aun contraria a él, lo importante es que aquí se pide el reconocimiento de la primera para la totalidad de la población. El ideal aristocrático es el del κόσμος en que todo está regulado. Es más, la dureza del νόμος primitivo está atenuada en dos puntos: *a*) la primacía dada a las leyes ἐπ'ὠφελίᾳ τῶν ἀδικουμένων «en beneficio de los que sufren la injusticia», es decir, al ideal de justicia; y *b*) las ἄγραφοι νόμοι o leyes no escritas pierden su prestigio religioso y su sanción

---

820 *c* ss.) hay, por supuesto, únicamente diferencias de ἀρετή (junto a la «justicia» y «respeto» común a todos los hombres, que hace posible la democracia); pero no entra el «prestigio» tradicional.

27 Νόμος ὁ πάντων βασιλεύς, Píndaro fr. 169.

28 Palabras de Demarato a Jerjes (Heródoto VII 104).

29 *Euménides* 691.

es sólo la αἰσχύνη ὁμολογουμένη «una vergüenza manifiesta» [30]. Con esto, el νόμος queda abierto a la perfección para hacerlo justo y humano, pues no hay un principio que lo haga inalterable; pero aún tiene un valor puramente tradicional y prerracional. Es el miedo y el prestigio de lo remoto y generalmente aceptado lo que funda su poder. La idea de la libertad y la de la autonomía racional del hombre están en difícil equilibrio con el νόμος de que se nos habla.

3. Una cierta relación tiene con lo anterior el punto que incluyo a continuación, aunque procede de un pasaje distinto del discurso [31]. Atenas hace compatible el trabajo privado con la ocupación en la vida pública. En un régimen aristocrático, la actividad política la ejercitan esencialmente los nobles, mientras que el ciudadano común tiene una actividad puramente productiva; útil, desde luego, para la ciudad, pero incompatible con la vida pública (cf. punto 1). El caso extremo es Esparta: el espartano vive de la renta que le entrega el hilota cultivador de sus tierras. En Atenas, por el contrario, todo ciudadano tiene que atender al autogobierno de la ciudad o será tildado de ἀχρεῖος «inútil»; todo ciudadano tiene derecho a dedicarse a sus asuntos privados, lo que coincide otra vez con el punto 2. Hallamos de nuevo la extensión a toda la población de un principio de la clase noble —llevar el peso del gobierno y defensa del Estado, ya que ahora todos son «iguales»— junto a la limitación de la esfera de lo normativo y a la eliminación de conceptos que hacían imposible el nuevo principio. En definitiva, la eliminación del criterio de la pobreza o trabajo manual era inevitable si se quería hacer ciudadanos efectivos a todos los atenienses, lo cual es el centro

---

30 Sobre los ἄγραφοι νόμοι, véase EHRENBERG *Sophokles und Perikles*. Munich, 1956, 53 ss., quien deduce muy bien que la expresión viene de Pericles del hecho de que también se la atribuya Pseudo-Lisias VI 10. Su contenido era evidentemente el mismo que el de los ἄγραπτα... θεῶν νόμιμα de Sófocles (*Antígona* 450 ss.; cf. también *Edipo rey* 863 ss.), sólo que está visto desde un punto de vista laico. Esta es la opinión de Ehrenberg.

31 II 40.

de la idea democrática. Así [32] se han hecho conciliables (y esta vez de una manera definitiva) dos principios que funcionaban como antitéticos.

4. No sin relación con todo lo anterior está el que Pericles se glorie de los recreos y placeres del espíritu —juegos, fiestas, edificios suntuosos— y de la abundancia y lujo de Atenas, considerándolos como no incompatibles con el πόνος o trabajo en lo público o privado; son más exactamente πόνων ἀναπαύλας «descanso en el trabajo». Se trata otra vez de un ideal de los nobles y los tiranos que ahora se extiende al pueblo. Las aristocracias tradicionales nada podrían objetar en principio a esta combinación de elementos que ellas mismas practicaban. La alusión es a Esparta, que ha empobrecido el ideal humano con una disciplina innecesaria. Una concesión a ella es la de la εὐτέλεια «baratura» que, con bastante inexactitud (por lo menos en lo que a la construcción de edificios públicos se refiere), atribuye Pericles al amor de Atenas por la belleza. El no menos famoso φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας «amamos la sabiduría sin relajación» va, en cambio, dirigido a todos los sistemas aristocráticos; al aludir a la nueva sabiduría racional hace conciliables cosas que todos ellos repugnaban unir. Pero de esto hablaremos en otro apartado.

5. Antes de llegar a él, pero ya en contacto con este orden de ideas, señalemos la fuerte insistencia de Pericles en unir no ya la libertad y el respeto a la ley o la ocupación privada y la pública o el placer del cuerpo y espíritu y el trabajo y esfuerzo en general, sino más directamente la vida cómoda y libre (ῥᾳθυμία, ἀνειμένως διαιτώμενοι), la riqueza (πλοῦτος) y los nuevos ideales del valor (τὸ εὔψυχον), la audacia frente al peligro (ἐπὶ τοὺς ἰσοπαλεῖς κινδύνους χωροῦμεν... μὴ ἀτολμοτέρους... φαίνεσθαι). Aquí Pericles ataca principalmente a Esparta y su feroz disciplina, su perpetua preparación para la guerra; me-

---

[32] Esto presupone la doctrina de Protágoras de que la virtud política es enseñable (cf. Platón, *Protágoras* 323 *c* ss., etc.), doctrina que no admitía la aristocracia.

nos directamente a las demás aristocracias. Se trata de una afirmación sin explicación ni razonamiento alguno: el poderío de Atenas es su prueba. Se habla simplemente de τρόποι ἀνδρείας «costumbres de valor». Sin embargo, en éste y en el siguiente discurso se nos presentan dos justificaciones de ese valor: la de que es necesario para el mantenimiento de la ciudad, de la que deriva la prosperidad de los ciudadanos, por lo que el criterio de buscar el placer [33] no hace más que desplazarse, pues la incomodidad de la guerra es un medio para llegar a él; y la de los viejos temas tradicionales del castigo del enemigo [34], de la gloria [35], del amor a la ciudad [36]. Pericles une a su ciudad los temas que la vieja aristocracia unía, al mismo tiempo que a su ciudad, a la conciencia de la estirpe. Falta por ver si ello es suficiente para contrapesar el individualismo fomentado por la ampliación de la esfera de lo individual y por las fuerzas que oponían a los diversos grupos, de cuyo problematismo vimos algo en el punto 1: llegó un momento en que se vio en el «prestigio» de los nobles algo que iba contra la igualdad; y los primeros, a su vez, vieron en esta igualdad algo que iba contra su «prestigio». Antes de pasar a otro punto conviene notar que, en definitiva, la meta que propugna Pericles no es otra que el placer y la seguridad del individuo: el Estado es un puro medio para conseguirla, aunque todavía está ayudado por factores de tipo tradicional y emocional. No existe intento alguno por crear un nuevo sistema de valores absolutos interiorizados, como el de Sócrates y Platón. En esto el ideal de Pericles es, como decíamos al principio, sumamente primitivo. Y su búsqueda de «lo conveniente» (en suma, bienestar e independencia individuales y nacionales) mediante valores absolutos tradicionales que

---

33 II 43, 60 ss. Piénsese en la teoría del «cálculo del placer» de «los muchos» y Protágoras en Platón, *Protágoras* 357 *a*.

34 II 42.

35 II 43.

36 II 41, 43, 60.

antes eran un fin en sí, entraña un riesgo para esos valores pese a las afirmaciones del discurso.

6. Pero la más importante de las antítesis conciliadas que aparecen en el discurso de Pericles, es la que opone el uso de la razón y la deliberación con una acción decidida y vigorosa. Algo anticipamos sobre ella en el punto 1 (cualidades de Pericles) y en el 4 (amor ateniense a la sabiduría sin relajación). Ese «juicio» ateniense (κρίνομεν) se define [37] por el criterio de la rectitud (es decir, por el de lo que es más conveniente en cada caso) y por el de «lo que es preciso» [38]. No se busca una verdad absoluta, sino una operativa y pragmática que favorezca a las conveniencias de la ciudad [39]. Concretamente, la mayor parte de lo que se dice en los discursos de Pericles en I 140 ss. y II 60 ss. está destinado a probar que es completamente lógico esperar un triunfo sobre Esparta y, por tanto, no ceder a sus exigencias y hacerle la guerra. El valor debe estar iluminado por la inteligencia y entonces, al tener conciencia de sus fines y posibilidades, es mucho mayor. «La inteligencia, por la conciencia de superioridad que da, hace más firme la audacia, estando neutral la fortuna» [40]. Esta es la tesis de Tucídides; pero también indudablemente la de Pericles: una política y un valor inteligentes con el solo límite de la τύχη o fortuna, esto es, del elemento irracional [41]. Por supuesto, ello encuentra restricciones: los antiguos factores instintivos y tradicionales del valor subsisten, como vimos; y en II 60 ss. se ve claro que, contra lo que se dijo en la oración fúnebre, no se trata tanto de una cualidad genial de Atenas como de un ideal y una cualidad de Pericles que contrasta con la movilidad del pueblo, que se deja arrastrar por motivos emocionales. En esto subyace el valor sereno del caudillo aristocrático, su γνώμη, νόος o don de decidir rectamente en un momento

---

37 II 40 (ὀρθῶς); II 61 (ὀρθόν).

38 II 40 (ἃ δεῖ).

39 Cf. pág. 388 sobre iguales ideas en la sofística.

40 II 62.

41 Cf. pág. 352 sobre esta idea en la sofística e Hipócrates.

dado [42]; pero hay una racionalización, además del intento de extender la doctrina a la totalidad de los atenienses. Con todo, el nuevo concepto del valor y de la capacidad política no era más que un esfuerzo por sustituir a los que venían funcionando desde época aristocrática; quedaba por ver si iban a tener éxito efectivo cuando éstos fueran siendo desplazados, como era la tendencia y como efectivamente ocurrió.

También es importante notar que el uso de la razón no propugna la búsqueda de una verdad absoluta, sino de un resultado eficaz, adecuado a las circunstancias y dirigido a la salvación de la ciudad y la prosperidad de sus habitantes. No existe otra norma de conducta ni otro criterio de juicio. Se trata de un pragmatismo de raíz relativista que halla su exposición teórica en la sofística, sobre todo en Protágoras. En el fondo, abre el camino a la negación de cualquier valor absoluto.

7. Finalmente, tenemos una última dualidad, más bien implícita: la que existe entre el imperio ateniense (junto con la capacidad de defenderlo, o sea, una vez más la vieja ἀρετή tradicional más o menos modificada) y el humanitarismo democrático. Este humanitarismo lo hemos hallado ya en el interior bajo la forma de igualdad, de justicia, de ampliación de la esfera de lo no sujeto a norma, de hincapié en el contrapeso de τέρψις «placer» puesto al trabajo, de razón; y se nos ha dicho que no era incompatible con los viejos ideales de valor, sentido comunitario, atención al prestigio tradicional. Veíamos que a veces ello no sucedía sin cierta incoherencia que amenazaba el futuro de la construcción. Pero ello es más patente cuando nos referimos a la política exterior, el punto más débil de la ideología de la Atenas democrática [43]. En la oración fúnebre existen dos interpretaciones contradictorias de la mis-

---

42 Cf., por ejemplo., Teognis 36, 60, etc.

43 Cf. C. HIGNETT *A History of the Athenian Constitution*, Oxford 1958, 248.

ma, a las que se añade una tercera en los otros dos discursos de Pericles y en otros lugares de Tucídides:

*a*) En II 40 se dice que Atenas gana amigos haciéndoles favores: es el ideal de ayuda al débil que impera en política interior y que aquí se traslada a la exterior. La idea de Pericles viene a ser que el éxito de otros sistemas (oligárquicos) en hacer dependientes de ellos a otros países, lo logra Atenas por sus métodos peculiares: prestar ayuda sin atención al propio provecho. Se trata de la justificación que pudiéramos llamar oficial del imperio ateniense: Atenas se pone a la cabeza de los jonios a petición de ellos y los defiende de Persia. Esta explicación falta en Tucídides [44], pero es la normal en los autores de oraciones fúnebres y panegíricos y en los trágicos, para quienes Atenas es por excelencia la ciudad que ayuda desinteresadamente al perseguido. Pericles no hace más que repetirla, pues es anterior a él [45]; el que no se halle en otros pasajes de Tucídides [46] es una prueba más del carácter fidedigno de la oración fúnebre.

*b*) Pero esta explicación «democrática», si encierra alguna verdad, no es toda la verdad. Por lo cual coexiste con ella, en la oración fúnebre, otra ya citada [47] que se basa en el ἀξίωμα de Atenas y que hay que considerar también como propia de Pericles, puesto que responde a sus ideas sobre política interior. Cuando, a su muerte, la idea de igualdad privó decisivamente sobre la del ἀξίωμα, el desequilibrio entre la construcción interior y la exterior se hizo patente.

*c*) Efectivamente, Cleón sacará las consecuencias de esta situación pidiendo, en el discurso que le atribuye Tucídides,

---

[44] Salvo en cuanto los oradores atenienses (I 175, VI 82) hacen notar que los jonios vinieron a buscar la ayuda de Atenas.

[45] Sobre todo esto cf. A. M. M. JONES *Athenian Democracy*, Oxford, 1957, 63 ss. y, sobre todo, H. STRASBURGER *Thukydides und die politische Selbstdarstellung der Athener*, en *Hermes* LXXXVI 1958, 17 ss.

[46] En el primer discurso de Pericles (I 76 ss.) se dice que el dominio de Atenas es más justo de lo que permitiría su fuerza: se trata de un eco de la misma idea.

[47] Cf. pág. 340.

la condena de los mitileneos, rebeldes contra Atenas y luego sometidos [48]: la democracia es incompatible con los métodos necesarios para mantener un imperio. En el tercer discurso de Pericles se concibe igualmente la relación entre Atenas y sus aliados como una relación de fuerza [49]; e igual hacen otros oradores en Tucídides [50]. Se trata, sin duda, del punto de vista de Tucídides, no del de Pericles [51]; pero ya en vida de éste y aun desde antes hay una tendencia clara a convertir a los aliados en vasallos y se dominan las rebeliones por la fuerza. La filosofía de este punto de vista, cuando llegó a formularse, es la de la justificación de la fuerza en cualquiera de sus manifestaciones; filosofía bien opuesta a la de Pericles, pero que, sin embargo, no está lejana de su exaltación tradicional del valor guerrero premiado por la gloria y del poderío de Atenas [52]. Cuando Calicles formula esta filosofía [53], resulta claro que es aplicable tanto a lo interior como a lo exterior: el propio Cleón y los demagogos que le siguieron prescindieron de la concordia buscada por Pericles mediante la razón, e igual los oligarcas.

En suma, la oración fúnebre, que encubre en cierto modo el conflicto latente entre las fuerzas activas prerracionales y el racionalismo democrático en lo que se refiere a la política interna, es aún mucho más vaga e incoherente con respecto a la relación entre Atenas y sus aliados. Si la situación de hecho encierra tan grave peligro, ello se debe a lo que decíamos arriba: en Grecia no son admisibles en esta época criterios de conducta distintos en lo privado y público, nacional

---

48 III 37.

49 Cf. Tucídides II 63.

50 I 175 ss., V 85 ss., VI 82 ss.

51 Cf. pág. 349, nota 46.

52 Pericles habla de una guerra defensiva, pero todo ello es aplicable a cualquier otra.

53 Que no hace más que dar forma filosófica y cerrada a ideas predemocráticas que están, por ejemplo, en el fondo de la *Constitución de Atenas* del Pseudo-Jenofonte.

e internacional. La democracia necesitaba el imperio, que respondía a una concepción antigua, pero vivaz, y que hacía posible la elevación del nivel de vida del pueblo. Si en época moderna hemos conocido situaciones semejantes en que la democracia interior se ha combinado con el imperio exterior —aparte del papel histórico del hecho, que es otra cuestión distinta— sin graves deterioros de la primera, en Atenas la política exterior se implicó de tal modo con la interior que acabó por arruinar la democracia; e, irónicamente, fue el partido democrático el más imperialista en lo exterior. Pero de esto no podemos ocuparnos aquí todavía.

8. A continuación señalamos dos aspectos del discurso en que encontramos una ideología determinada no enmarcada en antítesis alguna.

*a*) La mención de la virtud femenina en II 45, en que Pericles se expresa en un tono extrañamente reaccionario: la mujer debe no ser conocida entre los hombres ni para bien ni para mal. Se trata de una convencional σωφροσύνη heredada de la sociedad aristocrática y desarrollada luego por la democracia. A la mujer no le llega nada de la nueva corriente de liberalización y racionalización. Tenemos motivos para pensar [54] que Pericles iba más delante que su tiempo y se anticipaba a la concepción más humana que luego se trasluce en Eurípides y que es la que responde a las ideas del discurso; pero, evidentemente, una oración fúnebre no era la ocasión adecuada para defender el nuevo ideal femenino, que iba a encontrar una resistencia especialmente fuerte.

*b*) En cambio, es extraño, en el sentido contrario, que Pericles no haga ninguna concesión a la mentalidad religiosa tradicional, tan arraigada en el pueblo de Atenas. En el capítulo 42 se atribuye la muerte de los atenienses caídos a un «breve instante de azar» (δι'ἐλαχίστου καιροῦ τύχης); en el 43 se alude a las vicisitudes de la fortuna con la palabra neutra μεταβολή «cambio». Ninguna alusión al influjo de la divinidad en

---

[54] Cf. pág. 396 sobre su relación con Aspasia.

estos cambios, reconocido por la religión tradicional de la época aristocrática y la democrática (piénsese en Sófocles). No se argumenta en contra, ciertamente, pues la τύχη o fortuna se considera a veces como una manifestación de lo divino [55]; pero, al no manifestarlo con claridad, se desprende indudablemente que Pericles no da fe a esta interpretación. En el tercer discurso, la peste es para él lo único «fuera de lo esperado» [56], no conforme a la previsión racional; equivale al uso de τύχη en ciertos pasajes del *Corpus Hippocraticum* [57] y del propio Tucídides [58]; es claro, pues, que Pericles se refiere a un puro resto irracional y que su postura coincide con la de estos lugares. Por ello, cuando a continuación se añade que se debe «sufrir, con la resignación de algo que es inevitable, las cosas de origen divino (τὰ δαιμόνια)», parece evidente que se trata de un uso del vocablo meramente tradicional. Con esto, por lo demás, no queda contestada la duda de si Pericles llega a un concepto más depurado y abstracto de la divinidad (como es el caso de Anaxágoras y del autor del *De morbo sacro*, entre otros) o no (como parece ser el de Tucídides). Sobre esto volveremos. En todo caso, no cabe duda de que es en el terreno de la religión en el que Pericles va más lejos al propugnar los nuevos ideales; no hay equilibrio compensado ni formal, sino dominio absoluto del punto de vista racional. El hombre queda absolutamente solo organizando su vida, su sistema de gobierno, sus relaciones con otros Estados. Y hay optimismo respecto al éxito que ha de tener en la empresa y que ya tiene en Atenas.

Con esto terminamos nuestro análisis de la oración fúnebre y demás testimonios complementarios. La ideología de

---

55 Cf., por ejemplo, Píndaro, *O.* XII 2 (y H. Strohm *Tyche*, Stuttgart, 1954); Esquilo, *Persas* 345 ss.: la θεία τύχη de Sófocles, fr. 197, etc. En estos y otros autores la misma realidad se describe otras veces como simple obra divina.

56 II 64.

57 *De vet. med.* 1, *De arte* 4 ss.

58 Cf. J. de Romilly *Histoire et raison chez Thucydide*, París, 1956, 302 ss.

Pericles queda perfilada, aunque subsistan rasgos que completar: la lectura de nuestras fuentes sobre la obra y la vida del político añadirá algunos; otros podrán deducirse del estudio de los teóricos de la democracia de Pericles y del de la que le precedió y siguió, que aportan elementos de contraste. Pero es ya, creemos, suficientemente clara. Pese a las ambigüedades de expresión o de concepto, que hemos procurado poner de relieve, es patente que la democracia de Pericles constituye en lo esencial un intento por extender al pueblo toda la estructura de la sociedad de los nobles en los estados oligárquicos, excluído, en Esparta, aquello que es peculiar a esta ciudad y falta fuera de ella. Hay un ideal de valor, respeto a la ley, riqueza, ocio cultivado, capacidad de decisión, integración en un sistema del que se es fiador y protegido; todos estos rasgos se consideran unitarios, son la ἀρετή del ateniense y del régimen de Atenas. Para que ello ocurra, los ideales aristocráticos han tenido que perder aquello que tienen de exclusivista: desprecio de la pobreza y el trabajo realizado en asuntos privados o con las manos, creencia en una superioridad e inferioridad que se transmiten hereditariamente. Dentro de la ciudad, los aristócratas formaban a efectos prácticos un estado especial del que los demás obtenían solamente algunos beneficios y, sobre todo, la defensa frente al enemigo exterior: ahora hay por primera vez una verdadera comunidad o ése es, al menos, el ideal. Se trata de una solución que hace de la razón el principio político y vital fundamental y, en vez de los antiguos criterios, establece la relación entre los ciudadanos a base de igualdad y justicia. La vieja moral competitiva se reserva principalmente para las relaciones con otros estados, aunque subsiste en el interior bajo la forma de un predominio de los mejor dotados, que no siempre lo son por el puro λόγος o cualidades racionales; por lo demás, se busca la igualación y conciliación por el derecho y la protección del Estado a los débiles (leyes, festejos públicos, etc.), lo que también se propugna, aunque con mayor timidez, para lo internacional.

Existe, pues, a pesar de todo, una cierta incoherencia. La tesis de Pericles es que las antinomias son salvables (excepto en la religión, parece aquí; luego veremos que también lo intentó en esto). Pero resulta evidente que existían profundas tensiones: entre la ley tradicional y la racional e igualitaria; entre el «prestigio» del noble y las prerrogativas de la inteligencia; entre la ampliación de lo privado e individual y la esfera de lo colectivo; entre los valores absolutos de la tradición y los derivados de la razón que busca ya igualdad, ya éxitos derivados de una conducta adecuada a las circunstancias, nunca un moralismo que interiorice las antiguas «virtudes», como ocurre a partir de Sócrates tras algunos precedentes anteriores. Cuando los residuos de los valores absolutos tradicionales sucumban a la competencia de los nuevos, ¿resistirá el concepto de la comunidad de intereses ante los avances del individualismo, el racionalismo, el pragmatismo? ¿Podrán éstos hacer frente a una eventual renovación de las eternas fuerzas centrífugas, la vieja moral competitiva, el viejo egoísmo? ¿Será, a la larga, posible establecer un «standard» de conducta en el interior y otro en el exterior? ¿Podrá evitarse que las ideas igualitarias prosigan su avance y llegue a verse como ilógico que el concepto de ciudad cierre el paso a un sentido de comunidad humana con los esclavos o los extranjeros? ¿Serán los ideales de vida pacífica y protegida por el Estado, de abundancia material y placeres del espíritu, suficientes para satisfacer las necesidades del hombre? El hermoso equilibrio de la construcción de Pericles, tantas veces añorado y tan pocas alcanzado, no puede ocultar lo que contiene de precario y problemático.

## II

La confrontación de la descripción por Pericles del carácter del pueblo y el Estado atenienses con los datos que conocemos sobre la historia de la época tiene un interés extraordinario: de un lado, para juzgar las intenciones de su

política; de otro, para comprobar la autenticidad de las ideas del discurso. Por lo demás, en muchos aspectos Pericles es un continuador de sus predecesores en el gobierno de Atenas y, así, a veces tendremos que remontarnos a estudiar medidas cuya iniciativa no le corresponde o es dudoso que le corresponda, pero que están en la línea por él representada. Habrá que tener siempre en cuenta, de otra parte, las diferencias que existen entre una descripción que generaliza e idealiza y la política práctica, con su necesidad de atender a los hechos concretos. Pero precisamente de estas dificultades arranca una parte de las incoherencias del pensamiento del discurso. A veces, finalmente, nos veremos obligados a sacar conclusiones por analogía de la época posterior a la muerte de Pericles, que conocemos mucho mejor que la precedente.

Para que las semejanzas y las diferencias aparezcan de una manera más señalada, vamos a distribuir los datos de que disponemos y su estudio en los mismos apartados que hemos establecido antes.

1. Igualdad y «prestigio». Pericles hereda los elementos fundamentales de la constitución o contribuye a crearlos con su participación en la revolución de Efialtes el año 462; posteriormente se introducen diferentes reformas, algunas de las cuales sabemos que fueron promovidas por su iniciativa, mientras que acerca de otras nos cabe la duda. Todas tienen un sentido coherente.

Frente a lo que ocurría todavía bajo Clístenes, cuando el arcontado era conferido por elección, posteriormente se pasó al sorteo entre candidatos previamente elegidos (κλήρωσις ἐκ προκρίτων), lo que para el arcontado sucede por primera vez en el año 487/486; y luego, durante la época de Pericles y desde un momento posterior al 458/457, hay simple sorteo para todas las magistraturas que no requieren una capacidad especial. Así, no existe diferencia esencial entre la Asamblea, integrada por todos los ciudadanos y que monopoliza el poder político, y los órganos que, por delegación, se encargan de determinadas tareas ejecutivas, administrativas o judiciales: las diversas

magistraturas, órganos ejecutivos esencialmente; el Consejo de los Quinientos, que prepara las deliberaciones de la Asamblea y ejecuta sus decisiones de acuerdo con los magistrados; la Heliea o conjunto de tribunales (con cinco mil miembros más mil suplentes en total) que juzgaban los casos de derecho privado o público no reservados a la Asamblea y veían en última instancia las reclamaciones contra las decisiones del Consejo y los magistrados. Para la elección del Consejo y magistrados rige el principio de la anualidad; los cargos no son reelegibles [59]. Rige además el principio de la colegialidad: para cada magistratura hay un colegio formado por varios miembros. De otra parte, para ejercer cualquiera de estas funciones hay que pasar un examen (δοκιμασία) que puede referirse no sólo a la capacidad legal, sino también al comportamiento ciudadano del interesado [60]; al dejarlas, hay que someterse a una investigación (εὔθυναι), que consiste en una rendición de cuentas y un examen del desempeño del cargo. Durante el mismo ejercicio de éste, se puede ser depuesto; y en todo caso las atribuciones están estrictamente marcadas y se puede recurrir siempre contra el magistrado. Son en definitiva la Heliea o, en ciertos casos, la Asamblea las que deciden. Como se ve, el sistema que preconiza la igualdad está estrictamente regulado; los pasos decisivos para crearlo fueron la no elegibilidad de los arcontes, ya aludida, que quitaba a la institución su prestigio tradicional al convertirlos en funcionarios con misiones muy precisas y poco importantes a efectos prácticos, y la limitación del Areópago a su papel de tribunal que entendiera en lo criminal y en otras causas ligadas, igual que el crimen, a la religión: es la reforma de Efialtes, a quien ayudó Pericles. Pues el Areópago, heredero del antiguo Consejo real [61], estaba, y continuó estando, for-

---

[59] Para el Consejo se puede ser elegido hasta dos veces en el siglo IV (Demóstenes XXIV 150).

[60] Lisias XVI 9; XXVI 9.

[61] Cf. WADE-GERY *Eupatridai, Archons and Areopagus*, en *Essays in Greek History*, Oxford, 1958, 86 ss.

mado por ex arcontes de nombramiento vitalicio y tenía una serie de derechos de iniciativa y jurisdicción que le convertían en guardián del orden tradicional en lo público y aun en lo privado [62]. Sus atribuciones pasaron a los magistrados, al Consejo y, sobre todo, a la Heliea con la excepción mencionada, de fundamento religioso. Ahora todo el poder está en manos del pueblo o de sus representantes anuales y de las leyes que él mismo vota. Por si fuera poco, la institución del ostracismo aleja de Atenas a aquel ciudadano a quien la mayoría de los asistentes a una asamblea determinada, con un *quorum* de seis mil ciudadanos, considere peligroso para la igualdad. Siempre rige el principio de que el exceso de poder engendra ὕβρις o desmesura y ésta crea tiranía [63]; el mismo Pericles hubo de hacer frente a una votación de ostracismo, a la que logró escapar (año 443). Atenas desconfía de esta tendencia a la ὕβρις que hay en la naturaleza humana y busca garantías en un sistema de recíproca limitación de poderes. Pero, al tiempo, cree en la capacidad de todo hombre para participar en el poder [64].

Pericles fue evidentemente un partidario ferviente del sistema. Comienza su carrera como político revolucionario al lado de Efialtes; un poeta cómico le denomina hijo de Στάσις, Revolución [65]. Ayuda a derribar el dique que para la democracia igualitaria e innovadora representaba el Areópago; y durante el tiempo de su carrera política se impone la elección por sorteo de la mayoría de los cargos y se hace extensivo el arcontado a la tercera de las clases de Solón, los zeugitas, con lo que tan sólo quedan excluídos los más pobres, los

---

[62] Cf. HIGNETT o. c. 200 ss.

[63] Cf. Solón, fr. 5, 9; Sófocles, *Edipo rey* 873 ss.; y, sobre el stracismo, Aristóteles, *Política* 1284 *a* 17 ss. Véase una discusión más detallada en pág. 383.

[64] La teoría (todo hombre participa de αἰδώς y δίκη) la sentó ya Protágoras, cf. pág. 342, nota 26.

[65] Cratino, *Quirones* fr. 240 Edm.

θῆτες[66]. En realidad ya en esta época casi todas las magistraturas son accesibles a toda la población, al menos teóricamente, salvo ciertos cargos financieros que exigían una responsabilidad pecuniaria y otros religiosos unidos a la antigua aristocracia. Sin embargo, no es lo más significativo de Pericles haber contribuído a hacer avanzar la organización de Atenas en el sentido indicado, sino haber hecho posible su funcionamiento mediante una serie de medidas. Pero de esto hablaremos más tarde.

Ahora nos detendremos en los elementos de la constitución de Atenas bajo Pericles que se justifican no desde el punto de vista de la igualdad, sino desde el del «prestigio» y la «virtud». Nos referimos a una serie de cargos que se cubren por elección en gracia a que requieren una capacidad técnica o «virtud» especial: arquitectos, intendentes de obras públicas, embajadores, quizá los helenotamías o tesoreros de la Liga Marítima. De entre ellos destacan los diez generales o στρατηγοί que, después de la pérdida de importancia del arcontado desde el 487/486, se convirtieron en los verdaderos magistrados superiores de Atenas. Ello se debió a la elegibilidad del cargo y a que el general —única excepción en el sistema ateniense— podía ser reelegido indefinidamente. La misma fuerza de los hechos impuso que en las guerras Médicas todo o casi todo dependiera de los generales y que no resultara fácil reemplazar a todos anualmente. Fue, incluso, necesario en ocasiones concentrar el mando en alguno o algunos de ellos, nombrados αὐτοκράτορες por la Asamblea; o bien había una autoridad no oficial de uno de ellos basada en el prestigio. Así se creó la institución de la cual hizo Pericles la base de su carrera política: tenemos datos de que fue estratego del año 443 al 429 (depuesto en el 430 durante un breve tiempo) y varias veces antes. La estrategia reclutaba sus hombres en las clases elevadas: el pueblo reconocía —escribe el

---

[66] También se crean diversas magistraturas nuevas, cf. HIGNETT o. c. 218.

Pseudo-Jenofonte al fin del período [67] —que le era más ventajoso dejar que mandaran los poderosos. Los estrategos tenían no sólo atribuciones militares, sino también, por necesidades evidentes, poderes financieros y ejecutivos; podían hacer que los prítanos reunieran la Asamblea y presentar propuestas, y estaban en íntimo contacto con el Consejo. De aquí que los grandes políticos de Atenas en los dos primeros tercios del siglo v fueran siempre estrategos: Milcíades, Temístocles, Aristides, Jantipo, Cimón, Tólmides, Mirónides, Pericles. La unión en una misma persona de la máxima influencia política ante el pueblo y el cargo de estratego es, junto al principio de la igualdad, el fundamento de la constitución ateniense de esta época.

De este modo encontramos en la realidad los elementos de la primera de las antinomias de la oración fúnebre; el de ἀξίωμα está encarnado precisamente en Pericles sobre todo. Pero es equivocado olvidar el primero y hablar de tiranía —como los cómicos contemporáneos, Cratino o Teleclides— o decir que Atenas era de nombre una democracia, pero en realidad una monarquía [68]. Pues se ha subrayado con frecuencia [69] que Pericles tenía que ser elegido general cada año, podía ser depuesto (como, en efecto, lo fue en una ocasión), estaba obligado a rendir cuentas, etc., y, sobre todo, le era preciso convencer a la Asamblea en cada momento de lo más conveniente, lo que no era tarea sencilla. Si hay un desequilibrio es el que ya hemos indicado: que el principio del ἀξίωμα, dependiente de la existencia de personalidades excepcionales que unieran el prestigio tradicional a la nueva política racional, corría riesgo de naufragar en definitiva ante el de la igualdad. Con ello vendría el divorcio de la democracia y la vieja aristocracia, que, tras el ostracismo de Tucídides, el hijo

---

[67] *Constitución de Atenas* I 3.

[68] II 65. Cf. la crítica de J. H. Oliver *Praise of Periclean Athens as a Mixed Constitution*, en *Rhein. Mus.* LVIII 1955, 37-40.

[69] Cf., por ejemplo, Ehrenberg o. c. 112 ss.

de Melesias (año 443), había colaborado con el régimen de Pericles, del cual obtenía ese honor (προτιμᾶσθαι) de que habla la oración fúnebre a cambio de servicios relevantes prestados a Atenas. Porque resulta claro que, como vimos, el ἀξίωμα no es sólo una «virtud» o capacidad excepcional, sino que contiene también un elemento distinto, un resto de la atracción que por su riqueza, clientelas y educación política tenía la antigua aristocracia.

2. Libertad y ley. La libertad del ciudadano estaba garantizada precisamente por la ley. Hemos visto cómo ningún magistrado podía salirse de sus atribuciones, ya muy claramente definidas, sin verse expuesto a diversas persecuciones legales, aparte del recurso a la Heliea. En lo económico, regía absoluta libertad de comercio, salvo para ciertas mercancías en que el interés público reclamaba medidas proteccionistas [70]; todo arconte anunciaba al comienzo de su arcontado que cada ciudadano podía seguir disfrutando de sus posesiones [71]; eran desconocidas las contribuciones directas. No se admitía la prisión como castigo de una falta impuesto por un magistrado [72]. Esencial es, de otra parte, el desarrollo de la παρρησία, el hablar libremente [73]. El autor de la *Constitución de Atenas* [74], escrita hacia el 430 y atribuída falsamente a Jenofonte, explica por la relativa riqueza del pueblo y la necesidad que la ciudad tiene de él, así como de los metecos y esclavos, para la industria y la marina, el hecho de que tenga una independencia y libertad de costumbres desconocida en otras partes. La reforma del Areópago, que tenía, parece, unas facultades de intervención muy amplias debió de favorecer este estado de cosas; Pericles, con su política de elevación del nivel económico y cultural del pueblo, contribuyó

---

70 Sobre todo, el trigo; cf. pág. 365.

71 Aristóteles, *Constitución de Atenas* LVI 2.

72 Cf. F. Warncke *Die demokratische Staatsidee in der Verfassung von Athen*, Bonn, 1951, 95 ss.

73 Cf. Eurípides, *Hip.* 421-423; *Ión* 670-672.

74 I 10, etc.

indudablemente a fomentarlo. Las ventajas de esta libertad, que llevó a Atenas a filósofos y sofistas y abrió la puerta a toda clase de innovaciones, eran tan evidentes para los atenienses, que Tucídides [75] atribuye su elogio incluso a un político aristocrático como Nicias. Realmente hay un momento, del año 443 al 433, en que parece que las formas de vida de los aristócratas y el pueblo van a coexistir sin conflicto; y aunque luego las cosas cambiarán, baste recordar la comedia antigua, en parte contemporánea de Pericles y llena de ataques contra él, para darse cuenta de que, salvo excepciones y reacciones pasajeras, ello fue lo más común. Las mujeres forman en lo sustancial una excepción.

Al lado de esta libertad está el dominio de la ley. Ciertamente, la democracia ateniense no profesa la doctrina de la inmovilidad de las leyes [76], tesis sostenida por los oligarcas y que no cuadra con la idea del círculo de Pericles, de que las leyes son una institución humana. Pero fue terriblemente conservadora en la práctica, en época de Pericles y aun después; piénsese que la propaganda oficial [77] venía a considerar la reforma de Efialtes como un simple quitar las adiciones injustificadas al primitivo carácter del Areópago. Leyes extrañamente reaccionarias, como el juicio de objetos inanimados causantes de muerte por accidente o el matrimonio forzado de las herederas únicas con un pariente a fin de impedir la extinción de la familia, se mantienen sin crítica.

De otra parte, parece que es Pericles precisamente [78] responsable de la institución de la γραφὴ παρανόμων o proceso por ilegalidad, que hacía que se suspendiera la discusión de una propuesta de ley hasta que se sustanciara la cuestión de su

---

[75] VII 69: πατρίδος τε τῆς ἐλευθερωτάτης ὑπομιμνήσκων καὶ τῆς ἐν αὐτῇ ἀνεπιτάκτου πᾶσιν ἐς τὴν δίαιτον ἐξουσίας.

[76] Cf. JONES o. c. 51 ss.

[77] Recogida en Aristóteles, *Constitución de Atenas* XXV 2. Esquilo parece seguir esta idea en sus *Euménides*, del año 458, cuatro después de la reforma.

[78] Cf. HIGNETT o. c. 210 ss.

legalidad o bien la ya votada se dejara en suspenso mientras tanto. Es seguro que esta ley, que admitía la intervención de un ciudadano cualquiera, tendía a la vez a asegurar para el futuro la gran reforma de Efialtes (y las subsiguientes de Pericles) y a impedir nuevas revoluciones legales. La democracia quería quedarse en un medio camino que a la larga sería difícil de mantener. Con todo, no hay huellas de la aplicación de la ley en la época de Pericles, durante la cual prosiguió la humanización y racionalización de la ley y la costumbre —pues ambas juntas forman el concepto de νόμος—, aunque con algunas señaladas excepciones. El panorama coincide, pues, otra vez con el de la oración fúnebre.

Refiriéndonos ahora a las leyes no escritas de que habla Pericles, es decir, a las antiguas virtudes tradicionales, carecemos de fuente directa para conocerlas en su época. Pero a ellas se refieren las virtudes que Aristófanes atribuye a la vieja generación y echa de menos en la más joven [79]. De su estudio se deduce claramente que el ideal racional y emancipado del círculo de Pericles era todavía en su época una excepción en Atenas. El ideal normal siguió siendo el que, regido por los conceptos de lo καλόν y αἰσχρόν —«hermoso» y «feo» o «aprobado» y «no aprobado generalmente»— y también por los de la eficiencia, proponía las antiguas virtudes, ἀνδρεία «valor», σωφροσύνη «temperancia» o «respeto del límite», εὐσέβεια «piedad», αἰδώς «respeto ante los padres, la ciudad, las normas», εὐκοσμία «disciplina», etc. La coexistencia de estas virtudes con la libertad de conducta, proclamada por Pericles, es cierta; pero no siempre en el mismo individuo ni sin peligro para ambos principios.

No hay que olvidar que el conflicto entre ambas series de valores tuvo lugar ya públicamente en vida de Pericles. Hacia el año 432 [80] se reanimó la oposición contra él con una

---

[79] Cf. EHRENBERG *The People of Aristophanes*, Oxford, 1951², 153 ss., 208 ss.

[80] Posiblemente con ocasión de la vuelta del destierro de Tucídides, el hijo de Melesias.

serie de medidas contra individualidades aisladas que seguían la norma de la libertad democrática en una forma que los elementos tradicionales juzgaron incompatible con el νόμος, la ley y la costumbre de Atenas. Hay, sin duda, un ataque contra el político a través de sus amigos, pero ésta no es una explicación suficiente: se trata de que la conciliación de libertad y ley era mucho más difícil a la larga de lo que él pensaba. El año 432 la Asamblea aprobó el decreto propuesto por Diopites, que establecía el delito de impiedad, en el que incurrían los que negaran la existencia de los dioses o estudiaran los fenómenos celestes; Anaxágoras fue el primer acusado y hubo de desterrarse. Luego vino el proceso de Aspasia, que representaba un ideal femenino completamente distinto del tradicional de la oración fúnebre y que a duras penas pudo salvarse. Y, finalmente, el de Fidias, que, acusado de haber representado a Pericles y a él mismo en el escudo de Atenea, murió en la prisión.

3. Trabajo privado y dedicación pública. La más conocida de las reformas de Pericles —y la más criticada por la aristocracia— es la introducción del salario de los jueces de la Heliea (μισθὸς δικαστικός). Sólo esta medida hizo posible el funcionamiento de dicho tribunal, clave del sistema; en otro caso, el pueblo no habría podido perder tantas jornadas de trabajo: según Aristófanes, trescientas al año[81]. Claro está que este número no es conciliable con un trabajo privado continuado; en la práctica el salario de la Heliea fue una especie de subsidio para los ancianos del pueblo, o así al menos se expresa Aristófanes. También se pagó a los miembros del Consejo y a la mayor parte de los magistrados (la introducción del salario debió de ser gradual); y a fines de siglo, a los asistentes a la Asamblea. Realmente, la cosa pública resultaba una pesada carga para el ciudadano ateniense; prescindiendo de heliastas y consejeros, todavía tenemos que la Asamblea se reunía al año reglamentariamente cuarenta ve-

---

[81] *Avispas* 661 ss.

ces (a las que hay que sumar las convocatorias extraordinarias) y que el número de los magistrados que actuaban en Atenas o en el imperio era muy crecido [82]. Añádanse aún los soldados y marineros, que cobraban todos del Estado. El ciudadano ateniense, que pasaba normalmente por diversas magistraturas o por el Consejo o la Heliea (además de la Asamblea) y por varias campañas militares, adquiría una notable experiencia política, militar y administrativa. Pese al sinnúmero de tareas que pesaban sobre el Estado ateniense y a la falta de continuidad en los cargos, puede decirse que se alcanzó un alto grado de eficacia [83]. El mismo Pseudo-Jenofonte concede [84] que las demoras en la resolución de asuntos provienen tan sólo de la acumulación de éstos. El principio de la especialización se utilizó, según queda dicho, lo menos posible. Claro está que en parte la eficacia proviene de una similar ocupación en la vida privada: éste es el caso de la marina. Conviene notar que, así como es cierto en conjunto lo que se afirma en la oración fúnebre acerca de esta extensión de la vida pública a toda la comunidad, no lo es menos que había una cierta especialización según las clases: los nobles son en el ejército hoplitas y caballeros, y en la administración desempeñan, en general, la estrategia y algunas otras funciones; los heliastas pertenecen al pueblo más pobre; en los cargos por sorteo y en la Asamblea hay, naturalmente, de unos y otros, con predominio del pueblo. La aproximación de todos para el servicio de la ciudad, planeada por la democracia y subvencionada por Pericles, no ha borrado, por supuesto, las diferencias que, como es natural, subsisten aún más en la vida privada.

4. Elevado nivel material y espiritual y trabajo (πόνος). Sobre el trabajo y esfuerzo del pueblo ateniense en la paz y la guerra, lo público y lo privado, no es necesario insistir.

---

82 Cf. Ps.-Jenof., *Const. At.* III 1; Aristóteles, *Const. At.* 24.

83 Cf. Jones o. c. 99 ss.

84 III 1.

Precisamente a la elevación material de una gran parte del pueblo ateniense, debida a la industria y el comercio, se debe la posibilidad primera de la implantación de la democracia, como observa muy bien el Pseudo-Jenofonte [85]. La democracia no acudió nunca al reparto de tierras [86], que habría lesionado a los aristócratas, y se contentó con fomentar el estado de hecho mencionado haciendo una redistribución de la riqueza por vías indirectas: los salarios de que hemos hablado; la fundación de cleruquías o colonias de ciudadanos atenienses para los más pobres; la construcción de trirremes, las grandes obras públicas (edificios de la acrópolis y otros), la participación (pagada) en coros de las fiestas, etc. Plutarco [87] hace así decir a nuestro político, con razón, que casi todos los ciudadanos son asalariados del Estado. La obra de Pericles tiene precedentes —por ejemplo, ya anteriormente se fundaron cleruquías—, pero él la lleva mucho más lejos. Estado y sociedad son idénticos, y desde que el pueblo llega a formar parte de ambos con plenos derechos, es natural que se beneficie si se quiere que funcione el sistema. El Estado da una serie de leyes para asegurar el abastecimiento de trigo y aceite [88], cuida de los inválidos y los huérfanos de los soldados muertos, de los viejos que acuden a la Heliea; dota a Atenas de diversos servicios públicos, como palestras y baños [89]. Su sentido social es incomparablemente superior al de la democracia liberal salida de la revolución francesa. Llega incluso a suceder que la nueva comunidad adquiere el egoísmo del antiguo grupo aristocrático: es Pericles mismo quien propone la ley del año 451, que exige, para ser ciudadano, el requisito de ser hijo de padre y madre atenienses; en un reparto de trigo que se hizo poco después, a raíz de un donativo del rey egipcio Psamético, se verificó una revisión y fue-

---

85 I 1; I 12.

86 Como hizo Pisístrato.

87 Plutarco, *Pericles* 12.

88 Cf. WARNCKE o. c., 66 ss.

89 *Const. At.* II 9.

ron excluídos de las listas de ciudadanos 4.730 intrusos [90]. Esta medida, que ha suscitado la crítica de los historiadores modernos, debe entenderse como una forma de ayudar al pueblo ateniense.

De todas maneras, como decíamos, Pericles no hace más que actuar sobre una base existente, el progreso económico de Atenas. Allí no había ya una escisión absoluta de la población en pobres y ricos, como en la época de Solón, ni todos los ricos eran nobles o todos los nobles ricos. Los resultados del estudio de Ehrenberg, relativo a la época de la guerra del Peloponeso, deben aplicarse en lo fundamental a la de Pericles [91]. La que pudiéramos llamar clase inferior está constituída por una parte de los esclavos, ni siquiera por todos. El resto de la población asciende por múltiples escalones desde una amplia clase media a los más ricos. No llegó a crearse una lucha de clases: la política democrática fue ayudar a los ciudadanos más necesitados y ganarlos a todos ellos para el servicio del Estado; y el ideal del pueblo está en adquirir las formas de vida de las clases superiores [92]. Las subvenciones del Estado eran, pese a todo, pequeñas; y es, ante todo, el trabajo personal, como se dice en la oración fúnebre, el que cuenta [93]. No son, por tanto, en su intención los salarios públicos lo que quiso hacer ver siempre la oposición antidemocrática: una simple arma para el poder personal de los demagogos [94], una fuente de «perezosos, cobardes, charlatanes y avaros» [95], un puro egoísmo del pueblo,

---

[90] Cf. L. Homo *Périclès*, Paris, 1954, 123 ss.

[91] Cf. Ehrenberg *The People* 61 ss. (situación aceptable de los campesinos); 103 ss. (gradaciones diversas entre los industriales y comerciantes); 256 (unidad de las clases medias).

[92] Cf. un pasaje como Aristófanes, *Avispas* 1122 ss.

[93] Cf. Jones o. c. 49 ss. Y, contra la idea moderna de que la base de la economía de Atenas era el trabajo de los esclavos, 3 ss.

[94] A este motivo atribuye su introducción por Pericles la fuente oligárquica seguida por Plutarco, *Pericles* 9.

[95] Platón, *Gorgias* 515 *d*, refiriéndose a Pericles.

que se prevale de su poder [96]. La política de ayuda al pueblo para que pudiese integrarse dignamente en la vida pública fue siempre mal aceptada por las clases superiores, en parte porque eran ellas quienes tenían que sufragarla, bien que no totalmente, en parte porque iba contra su tradición de servicio político gratuito y aun costeado privadamente.

Podemos concluir, pues, que la pretensión de Pericles de que Atenas hacía compatible el πόνος o trabajo con un nivel de vida relativamente elevado, es en conjunto exacta. Algunas excepciones irán luego creándose con el tiempo: los nobles libertinos y decadentes, los sicofantas y demás profesionales de la política a quienes caricaturiza Aristófanes en *Las aves* [97], los campesinos expulsados de sus tierras por la guerra y que viven en la ciudad, etc.

Pero la elevación del pueblo no se verifica solamente en lo estrictamente material, sino que se busca al mismo tiempo su elevación cultural y espiritual. Pericles establece el fondo de espectáculos (θεωρικόν) que paga la entrada al teatro al pueblo más pobre: téngase en cuenta que el teatro no solamente forma parte de un culto público, el de Dioniso, sino que es la expresión de una filosofía religiosa y moral; si la poesía era la fuerza educativa tradicional de las aristocracias, el teatro es esta misma fuerza educativa dirigida a todo el pueblo. La amplitud de miras de Pericles se ve por el hecho de que la ideología de la tragedia estaba muchas veces en contraste con su posición más ilustrada y moderna, y el de que la comedia no dejaba tema ni persona libre de sus críticas. Pero no es sólo el teatro: es también la reorganización del ἀγών o concurso musical panatenaico, para el que construyó el Odeón [98]; las innumerables festividades, en que se sacrificaba por cuenta del Estado [99]; los templos y construcciones de la

---

[96] *Const. At.* I 3.
[97] Vs. 1410 ss., etc.
[98] Cf. Homo o. c. 251 ss.
[99] *Const. At.* II 7.

acrópolis y otras de la capital, de Eleusis, etc., que embellecieron la vida de Atenas. Resulta notable el hecho de que todo este arte esté dentro de la vieja tradición religiosa, aunque tanto Sófocles como el Partenón representen un grado de humanización y vida auténtica que queda lejos del rígido arcaísmo primitivo. Pero las verdaderas ideas en que se basa el gobierno de Atenas están encerradas en el pequeño círculo de Pericles —Aspasia, Anaxágoras, Protágoras, Damón, etcétera— y son impopulares cuando se manifiestan abiertamente con todas sus consecuencias [100].

Una última cuestión es la de saber quién corría con los gastos de toda esta política. Los ricos se quejaban evidentemente de ser las víctimas, como se ve por la *Constitución de Atenas* del Pseudo-Jenofonte y otros muchos textos: aluden a las liturgias (servicios que deben sufragar, como equipar una trirreme, organizar y pagar la representación de los dramas de un poeta, etc.) y también a las acusaciones injustas ante la Heliea, que busca su dinero, mediante multas o confiscaciones, para nutrir los fondos públicos en momentos de necesidad. Estos últimos recursos se desarrollaron en cierta medida en la época de la guerra del Peloponeso, pero no es de creer que bajo Pericles, en una situación económicamente fuerte, sucediera lo mismo. En realidad, parece que la carga sobre los ricos no era demasiado pesada [101]; y las liturgias responden a la tradición aristocrática de obtener honores al servicio del Estado con gasto propio. No hay impuestos directos, salvo los extraordinarios en caso de guerra; ni se imponen restricciones a la propiedad o al comercio, excepto en contadas mercancías. Las principales rentas de Atenas son de otro origen: impuestos indirectos (derechos

---

[100] De otra parte, la iniciativa privada difundía la instrucción elemental. Cuando en el año 422 Aristófanes busca un individuo completamente inferior para proponerlo como demagogo, no logra encontrar ninguno del todo analfabeto (*Cab.* 189).

[101] Cf. JONES o. c. 56 ss., sobre datos de época posterior (Lisias, Demóstenes).

de aduana, de puerto, etc.), directos a los no ciudadanos (metecos y extranjeros), minas de Laurión y, sobre todo, los ingresos procedentes de los aliados. Este fallo de la democracia ateniense, al asentar la prosperidad de los ciudadanos de Atenas en el detrimento de otras ciudades, ha sido criticado con frecuencia.

5. Falta de una penosa preparación guerrera y mantenimiento del antiguo valor. Naturalmente, el sistema de vida de Atenas hacía imposible una organización rígida como la de Esparta, dirigida toda ella a la preparación para la guerra. Incluso el noble tiene que cuidar de sus asuntos privados; y la libertad y abundancia de la ciudad no se compagina con una disciplina estricta. La tesis de Pericles, de que esto resulta compatible en su época con el valor guerrero, es sólo cierta a medias. La superioridad naval de Atenas se debe a una política decidida, iniciada por Temístocles, pero también al hecho de que los atenienses adquirían una preparación previa en el manejo de barcos gracias a sus actividades mercantiles, como nos dicen las fuentes. En cuanto a los hoplitas áticos, su estimación no era muy elevada entre los mismos oligarcas [102], y menos en Esparta. Pericles no quiso nunca ir al choque directo con ésta, ni cuando la sublevación de Eubea del año 446, ni al producirse en el 430 la invasión del Atica; y en el año 447 desaprobó incluso la intervención de Tólmides en Beocia, que acabó en el desastre de Coronea, tras el cual Atenas abandonó la Grecia continental y las empresas guerreras por tierra. No parece dudoso que se da ya en esta época una cierta decadencia del ideal militar, producto inevitable de una vida mejor y más refinada. Pericles defenderá los intereses de Atenas con vigor, pero cualquier actitud heroica está lejos de él y de su época. El último gran representante del espíritu militar de Atenas fue Cimón; la política democrática (desde el 462) de lucha en dos frentes, contra Esparta y Persia, terminó con un fracaso, y fue Pericles pre-

---

[102] Cf. *Const At.* II 1.

cisamente el que le puso fin. No es de creer que tuviera en ella la iniciativa, aunque forzosamente hubiera de participar a veces en los hechos; su predominio decisivo no empieza [103] hasta después de las muertes de Cimón (450) y Tólmides (447). Si no podemos aportar más datos, sí es al menos claro que la decadencia de los ideales militares en la época de Aristófanes [104] y el deseo de paz en cuanto significa abundancia y placer, arrancan ya de la época de Pericles. La guerra del Peloponeso fue impopular y el político necesitó emplear todo su prestigio para imponerla, y llegó a ser por ello objeto de difamación e incluso destituído y multado; el pueblo prefería ir de concesión en concesión y cerrar los ojos a la amenaza que se cernía para la posición privilegiada de Atenas. Había, pues, todavía un equilibrio, pero ya un equilibrio inestable. La oración fúnebre pinta, más que una realidad, un pío deseo e incluye una cierta dosis de propaganda.

6. Razón y acción. Que todavía ambas permanecen unidas, como postula la oración fúnebre, es un hecho que halla su expresión más relevante en la unión en una persona, la de Pericles, de la estrategia y la jefatura del pueblo (προστάτης τοῦ δήμου). A su muerte los generales pasarán a ser meros mandatarios de la Asamblea, a veces (caso de Nicias en la campaña de Sicilia) contra su íntimo convencimiento. Toda la constitución ateniense es un testimonio de fe en el valor de la palabra para preparar la acción mediante la deliberación y discusión abiertas. El éxito del sistema durante la vida de Pericles es indudable, aunque haya influído en ello un elemento extraño: el «prestigio» del propio político. ¿Habría sido suficiente su inteligencia sin ese «prestigio», en parte de base familiar y tradicional? Lo que ocurrió con sus sucesores parece indicar que no. En realidad es a él mismo a quien se refiere la caracterización, como se desprende de Tucídides

---

[103] Cf. HIGNETT o. c. 254. Exposiciones que se basan en la idea contraria, como la de Homo, resultan incoherentes. Cf. también CLOCHÉ *La démocratie athénienne*, París, 1957, 99 y 104.

[104] Cf. EHRENBERG *The People*, 211 ss.

II 60 ss. (discurso último de Pericles). El pueblo ateniense vacila entre diversas tendencias, se deja llevar de la pasión y el desánimo [105]. Es la «persuasión» del gobernante la que pone en marcha una acción que va de acuerdo con la razón.

La política exterior de Atenas a partir de la fecha en que la dirige Pericles tiene una sencillez y claridad de líneas maravillosa, es el desarrollo lógico de una serie de principios y necesidades sin consideración alguna a los factores emocionales que la obstaculizan. La paz con Persia del año 449 debió de exigir un verdadero acto de valor, puesto que la guerra contra el persa era la razón de ser de la Liga Marítima y había sido reanudada con gran éxito por Cimón al regreso de su destierro. Sabemos que, a raíz de esta paz, los confederados empezaron a pagar bastante peor sus cuotas y muchos abandonaron la alianza [106]. Y, sin embargo, el funcionamiento normal de la democracia y el engrandecimiento interior de Atenas exigían la paz y Pericles la hizo, aprovechando la victoria de Cimón, contrariando tanto a demócratas como a aristócratas y cerrando el capítulo heroico de la historia de Atenas. Es más, también se enfrentó directamente con el programa exterior de los demócratas, la guerra con Esparta, e hizo con esta potencia una paz de treinta años, acordada en el 446; en ella Atenas renunció a todas sus conquistas en Grecia, salvo Egina y Naupacto, y aceptó un equilibrio de poder con Esparta, lo que era precisamente la idea de Cimón y los aristócratas. Atenas no podía sostener sus cuantiosas pérdidas [107], ni era factible económicamente llevar adelante dos guerras y financiar la democracia. Pericles se inclinó ante los hechos y sacó su lección. De otra parte, las tropas de tierra más valiosas estaban en Atenas tradicionalmente formadas por miembros de las clases elevadas, mientras que la marina procedía de las populares; Pericles no

---

105 II 65.

106 Homo o. c. 212, con datos concretos.

107 Sólo en 459/458 murieron 177 ciudadanos de una de las diez tribus (*I. G.* I², 929).

quiso volcar su esfuerzo para constituir a Atenas en una potencia terrestre, lo que a la larga habría tenido consecuencias políticas adversas a la democracia. Al contrario, bajo él Atenas presta poca atención a la infantería pesada y mucha a la marina: le basta, como dice Pseudo-Jenofonte, con que la primera sea capaz de vencer la sublevación de cualquier isla [108].

La política exterior de Pericles es, por tanto, estrictamente defensiva: se basa en procurar la conservación del imperio, al que se da una organización cada vez más centralizada y eficaz. Con el imperio, el político hereda un hecho y una idea anteriores a él y que, desde luego, no están muy de acuerdo con los ideales de la democracia [109]; pero que de otra parte, por contraste, son necesarios, como vimos, para la financiación de ésta. Sin embargo, Pericles no se deja llevar por el deseo de extender el imperio, deseo que, como él previó, resultó a su muerte catastrófico. Hace que el tributo sea moderado, incluso lo rebaja a veces para evitar la irritación [110]; pero organiza la tributación de una manera regular y estricta. Se resigna a perder algunas pequeñas ciudades de Caria o Licia, que no valían el esfuerzo de mantenerlas, pero aplasta la sublevación de las islas esenciales (Eubea el 446, Samos el 441/439) y asegura los puntos claves asentando cleruquías. En todo esto no hace más que seguir la línea de sus predecesores: ya en el 506 se establece una cleruquía en Calcis y Cimón fundó otras varias; el mismo Cimón tuvo que reducir a la obediencia a Naxos y Tasos [111]. Pericles procede siempre con adecuación absoluta a sus fines: continúa la política de unos u otros según le conviene, utiliza al propio Cimón para hacer una tregua con Esparta el 451 [112]; pero no se deja desviar por nadie. Una vez aceptado el

---

108 II 1.

109 Cf. págs. 340 y 393.

110 Datos en Homo o. c. 212 ss.

111 Cf. Cloché o. c. 65 ss.

112 Y ya antes, el 457 según Plutarco, *Pericles* 10 (pero esto no lo aceptan algunos historiadores).

principio de la existencia de un imperio, Pericles combina la moderación y la fuerza para mantenerlo intacto. Y cuando es amenazado por los peloponesios, a quienes inquieta, no vacila en ir a la guerra para defenderlo: si para concertar la paz tuvo que dominar el ímpetu expansivo de Atenas, para hacer la guerra tiene que despertar a los atenienses, que siguen ahora, por obra del propio Pericles, ideales de pacifismo y prosperidad, y hacerles ver que las concesiones sólo arrancan nuevas exigencias y que todo su sistema de vida está amenazado. Es claro que la estrategia de Pericles es puramente defensiva [113], pues no tiende a derrotar decisivamente a Esparta, sino a desgastarla gracias a la superioridad naval y financiera de Atenas —la fuerza de la democracia— y hacerla reconocer el *statu quo*, es decir, el imperio ateniense, como ya lo reconoció el año 446. El primero y tercer discurso que le atribuye Tucídides tienen por objeto defender la estrategia poco heroica y tradicional preconizada por él, el largo desgaste del enemigo sin peligrosos choques frontales, como la más racional y adecuada al fin que se persigue, dadas las circunstancias y la naturaleza del poderío de los dos bandos enemigos. Porque el pueblo, que había entrado en la guerra a disgusto, quería aplicar ahora, desde que vio los campos talados, los recursos de una guerra tradicional: se llegó a tachar a Pericles de cobardía [114], se le multó y quitó el cargo de estratego una temporada. El se defendía diciendo con razón [115] que no era él quien había variado y sí el pueblo y que su plan (γνώμη) no había sufrido ningún otro revés que la aparición de la peste, factor irracional imprevisible [116]. Tucídides le da la razón, y en realidad la guerra arquidámica terminó, en la paz de Nicias, con una victoria de Atenas en el sentido

---

113 Sobre la iniciativa corintia y luego espartana en el origen de la guerra, cf. HOMO o. c. 225 ss.; CLOCHÉ o. c. 30 ss.

114 Hermipo, fr. 46 Edm.

115 Tucídides II 60 ss.

116 Cf. pág. 352.

de Pericles [117]. No hemos de ver los comienzos de la guerra del Peloponeso a la luz del curso que impusieron luego los imperialistas exaltados, sino como él la veía: una más entre las operaciones destinadas a defender el imperio mediante acciones limitadas que no comprometieran el futuro de Atenas. Es el valor derivado del estudio racional de las circunstancias de que habla la oración fúnebre; valor que, insistimos, sólo por el influjo de Pericles era la postura del pueblo de Atenas, más inclinado a oscilar entre el abandonismo que le sugería su comodidad y el ataque inconsiderado y suicida. Pericles —dice Tucídides [118]— «contenía a la multitud sin quitarle libertad... cuando se daba cuenta de que los atenienses, ensoberbecidos, tenían una confianza injustificada, con sus palabras los contenía, atemorizándolos, y cuando sin razón temían, les devolvía la confianza».

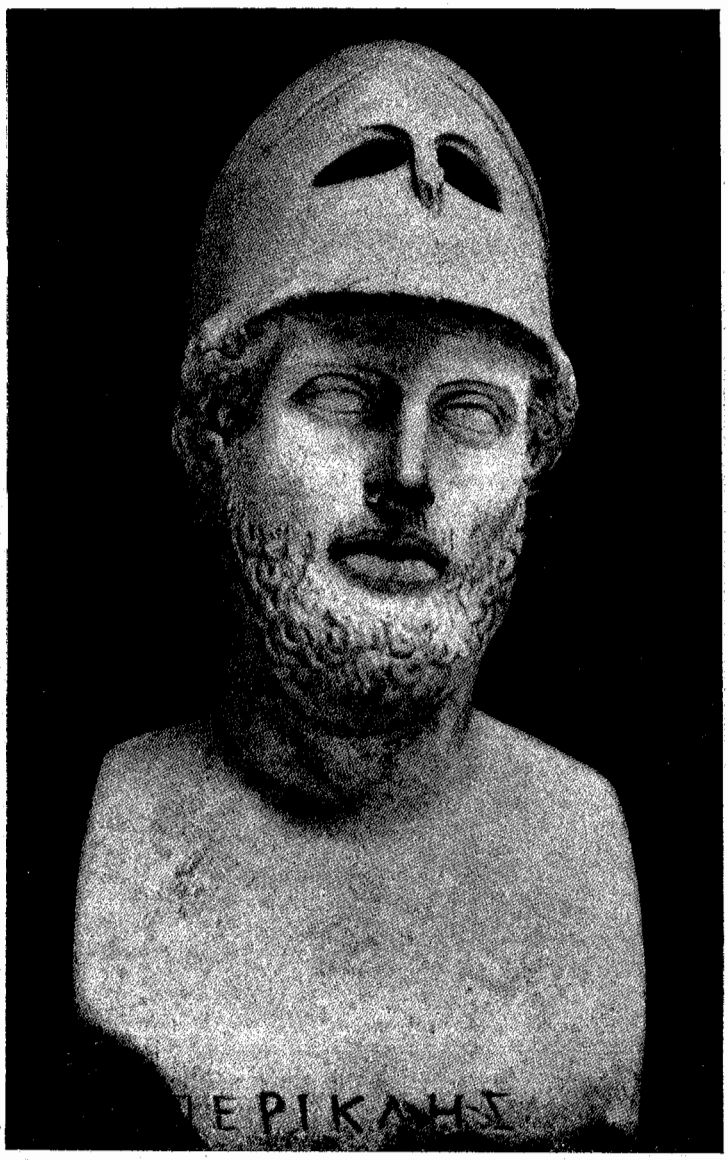
Con él aparece por primera vez en la historia de Grecia una política basada en el principio de que la razón puede dominar la realidad; principio bien lejano de la fe de un Sófocles, por ejemplo. Cierto parentesco se encuentra en demócratas como Esquilo o Heródoto, quienes, sin embargo, fundamentan ese dominio del futuro mediante el respeto a la justicia o la simple medida, que aleja la cólera divina. Pericles preconiza también la medida, pero por simple cálculo y prudencia; y para sus iniciativas confía en la γνώμη o razón, basándose en los datos que le ofrece la realidad [119]. No desdeña aprovechar la oportunidad que se le presenta (derrota en Egipto el 454 para llevar a Atenas el tesoro de la Liga; vuelta de Cimón el 451 para hacer la paz con Esparta) o forzarla (soborno de los jefes espartanos con ocasión de la invasión del

---

117 E. Meyer *Forschungen zur alten Geschichte*, II, Halle, 1899, 318.

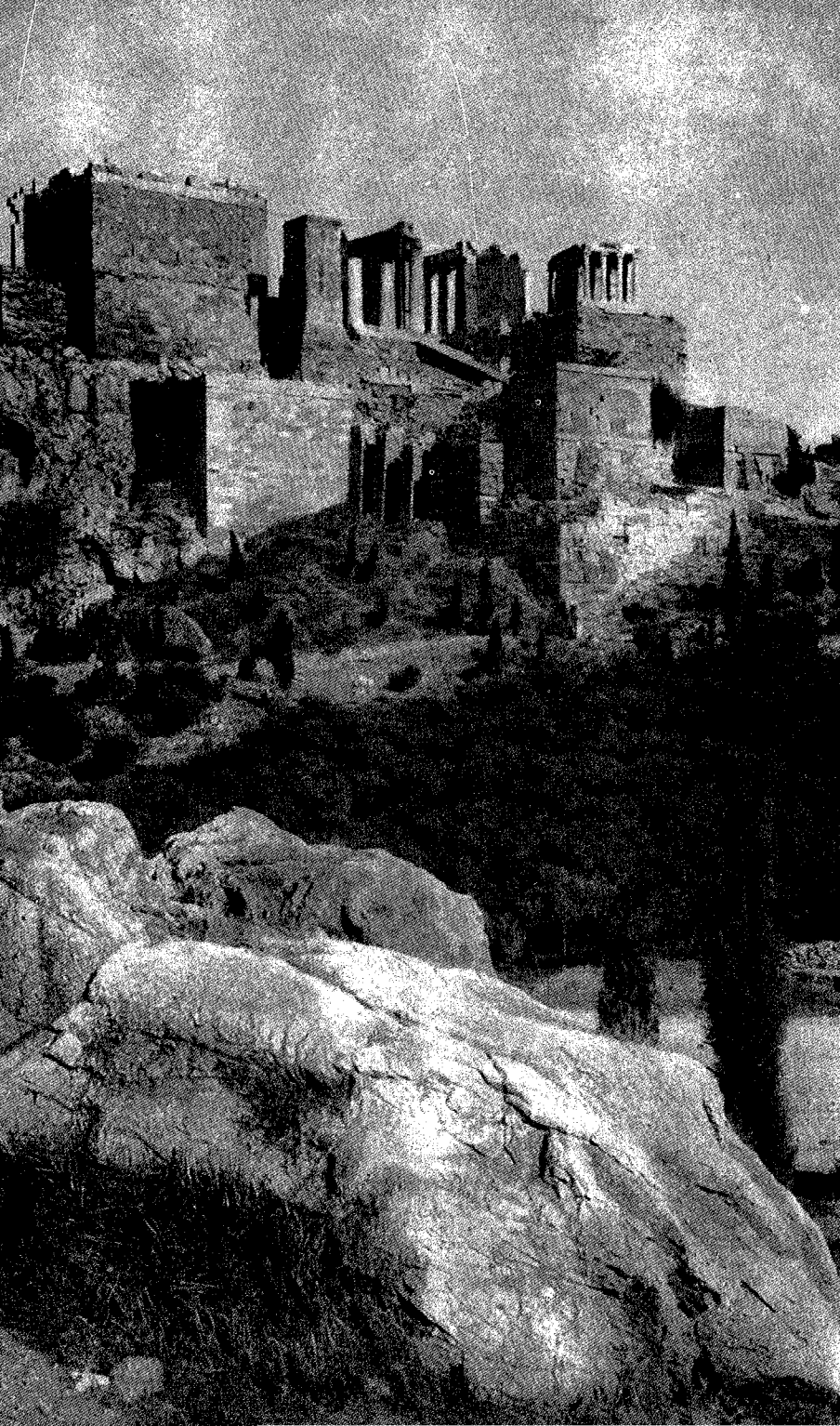
118 II 65.

119 Ya Temístocles, su predecesor, sostiene una idéntica filosofía (en Heródoto VIII 60): los hombres que planean correctamente obtienen casi siempre resultados correspondientes (¡la victoria!); cuando no, tampoco la divinidad les ayuda. Con esto se elimina en la práctica a la divinidad; Pericles ni siquiera la menciona ya.




Pericles según copia romana, conservada en el British Museum de Londres, del original de Crésilas.

Al dorso, el Areópago y la Acrópolis frente a frente (de BON-CHAPOUTHIER *Retour en Grèce*, París, 1952).



446). Pero siempre dentro de sus planes y sin dejarse desviar. De igual modo, Protágoras ve en la razón el medio de superar los dos λόγοι u opiniones que hay sobre cada cosa, eligiendo el más efectivo; manera de proceder de la que hay un ejemplo claro en el uso por Tucídides de los discursos antilógicos [120]. En cuanto al tema de la justicia, lo trataremos a continuación; pero resulta claro que no la considera como factor histórico en las relaciones internacionales, aunque sí en las internas bajo una forma ya profanizada.

Este nuevo concepto del valor y de la acción política era un punto de equilibrio hermoso, pero inestable. Tendía a ahogar el antiguo valor instintivo y emocional, unido al deseo de la gloria, o al menos a encarnarlo en personas diferentes del hombre político (así, tras Pericles, los estrategos pierden influencia política) con resultados desastrosos. La «audacia» de que habla la oración fúnebre [121] no era ya una auténtica realidad en Atenas, por lo menos en lo que a Pericles concierne. Y de otra parte, existía el peligro de que la razón no lograra dominar el deseo humano de dominio, que, pese a todo, subsistía enmarcado en la idea del imperio, y, por el contrario, le diera una consistencia y radicalismo de que carecía la idea aristocrática y espartana, compartida por el propio estadista, de la guerra, de duración y objetivos limitados. Pero eran riesgos que había que correr. Toda su política se nos muestra como un conjunto lúcido y coherente, destinado a la elevación material y cultural del pueblo ateniense y que presuponía también un poderío militar y económico. Ya hemos hablado de ella, aunque convendría aludir, por lo menos, a la racionalización por Pericles de todo el sistema financiero, unificado ahora, estabilizado mediante la creación de reservas, etc. [122]. Nada queda al azar en este terreno, decisivo para el progra-

---

120 Cf. ROMILLY o. c. 181 ss.; HAVELOCK *The Liberal Temper in Greek Politics*, New Haven, 1957, 241 ss.

121 II 40.

122 Cf. HOMO o. c. 216 ss.

ma interno y para la única guerra adecuada a sus necesidades [123].

7. Humanitarismo pacifista e imperio. La idea democrática de Pericles, al basarse en la igualdad y la justicia, que suponen una elevación del pueblo en todos los aspectos, implica un humanitarismo nuevo. En la oración fúnebre se nos dice que en Atenas se guardan sobre todo las leyes que benefician a los que sufren la injusticia [124]. De otra parte, Pericles busca la conciliación interna, admitiendo el principio del ἀξίωμα que favorece a la aristocracia y a las clases que quieren elevarse. Está convencido de que un acuerdo basado en la razón es siempre posible; en este mismo sentido intervienen Pródico e Hipias en el *Protágoras* platónico [125]. Los tres se basan en la idea de la común naturaleza humana. Se trata de eliminar la acción de la fuerza para resolver los problemas internos. Como las desigualdades económicas y de «prestigio» tradicional subsisten, aunque atenuadas, la igualdad es legal, no económica y social, pese a todo. Pericles disminuye las distancias, pero no intenta una revolución. En vez de ello, se buscan, para que las diferencias prácticas no ejerzan un efecto corrosivo, dos principios complementarios del de la igualdad legal: de parte de los poderosos, el de la piedad o comprensión, la ayuda desinteresada recompensada con el honor que se les procura; por parte del pueblo, la ἐπιείκεια o don de contentarse con lo razonable. En la democracia religiosa, y aun antes, estas ideas se fundan en la común miseria del hombre ante el poder divino, lo que exige comprensión, ayuda, respeto, puesto que la fortuna individual es mudable; luego se basan en el hecho de que es común la naturaleza del hombre, que comprende siempre un elemento de

---

123 Muy característica también de Pericles es la fundación de Turios con un plano y una constitución previamente establecidos por dos representantes del racionalismo contemporáneo, Hipódamo y Protágoras. Igual ocurre con las cleruquías.

124 II 38.

125 Platón, *Protágoras* 337 *a* ss.

«justicia» y «respeto» o «dignidad». Tenemos, de otra parte, la necesidad política. Así surge el ideal de la ὁμόνοια o concordia ciudadana. Todo este fondo ideológico, que se halla explícito en la sofística y antes de ella [126], está implícito en la constitución de Pericles: si no en lo interior (aunque están los hechos), sí se habla en lo exterior, como vimos [127], de la ayuda desinteresada a los aliados. Desde este punto de vista hay que juzgar el sistema de las liturgias prestadas por los ricos a cambio de honores; pero también la aceptación por el pueblo del ἀξίωμα de los ricos es un rasgo de moderación que contribuye a esa «concordia» tan buscada y que no rompe la igualdad, pues el pueblo ha de sancionar toda propuesta. Además, aunque los principios de la constitución de Pericles estén pensados para el interior, no se puede evitar que a la larga tiendan a extenderse a los que están fuera —esclavos y extranjeros— como antes se extendieron de la aristocracia al pueblo con los cambios que hemos visto. En Hipias y Antifonte y luego en Isócrates y en época helenística encontramos obtenidas teóricamente estas consecuencias.

No es, pues, extraño que la existencia misma del imperio ateniense, que englobaba pueblos hermanos y de una cultura similar, suponga, como se dijo [128], una dificultad teórica para la Atenas de Pericles. Históricamente, es evidente que éste intenta una conducta moderada [129] y no menos evidente que el imperio obtenía defensa y beneficios. Igualmente cierto es que la principal beneficiada era Atenas, lo que hacía sospechosa la teoría del auxilio desinteresado, aun cuando ello fuera cierto a veces por un sentimiento de honor y responsabi-

---

126 Sobre la ὁμόνοια, cf. el pasaje citado del *Protágoras* y también el tratado así titulado de Antifonte y muchos fragmentos de Demócrito; sobre el οἶκτος o piedad, entre otros, el muy significativo fr. 14 de Demócrito y diversos pasajes del *Prometeo* de Esquilo (cf. también *Suplicantes* 386, etc.). Este tema merece un estudio que no puedo hacer aquí.

127 Cf. pág. 349.

128 Cf. pág. 350.

129 Cf. pág. 392.

lidad. Pero sobre todo, no se podía exigir el reconocimiento de un ἀξίωμα de Atenas ni ésta podía pedir reconocimiento de sus beneficios porque faltaba la condición que se daba en la constitución interna: el principio de la igualdad. Los aliados no tenían derecho a salirse de la alianza; el tesoro común lo administraba Atenas y lo gastaba en sus propias necesidades; el Consejo federal quedó olvidado y en desuso; los pactos entre la metrópoli y cada ciudad eran, cuando había habido sublevación, verdaderos dictados en los que se exigía que los magistrados juraran fidelidad a aquélla; allí se veían los juicios principales de cada ciudad. Para los griegos esto es δουλεία, esclavitud, por moderado y paternal que sea el trato en la práctica.

En realidad, la tendencia a hacer de la alianza un imperio es anterior a Pericles, quien sigue por el mismo camino porque está en su línea de pensamiento el crear una organización racionalizada y centralizada, de eficacia superior a la Liga peloponésica. Si hubiera llegado a la conclusión lógica en que piensan los modernos historiadores, convertir el imperio en nación y a los isleños en ciudadanos, todo habría quedado en orden. Pero la democracia ha sido creada demasiado recientemente para que el pueblo haga donación a los demás de los beneficios que con tanto trabajo ha conseguido y que antes ostentaban sólo los nobles. Le parece normal la idea de tratar a los demás como él fue tratado, por una ilogicidad tan general como humana. Aplicada a los aliados, la idea de justicia consiste simplemente en que el abandono de la alianza por una ciudad es una injusticia y debe ser castigado. Es una escisión de conciencia que hace que, a los ojos de Grecia, Atenas sea en lo exterior lo contrario de la imagen que ella ha creado de sí y, en parte, ha hecho realidad en lo interior. Las consecuencias no son favorables: el mantenimiento de ese imperio exige métodos poco democráticos [130]; su misma existencia aviva el deseo de agrandarlo o explotarlo más a fondo.

---

[130] Cf. pág. 350.

Para ello, la metrópoli habrá de apoyarse en los partidos democráticos locales contra las aristocracias y en las ciudades la concordia interna se hará imposible, al apoyarse las facciones opuestas en Atenas y Esparta [131]. El κόσμος ideal creado en Atenas no encontró un duplicado en el imperio, que, al tiempo que un apoyo material para la democracia ateniense, fue un factor de desmoralización de la misma. Esto comenzó ya sin duda en vida de Pericles, pues la acusación de que Atenas favorecía al δῆμος de las ciudades aliadas figura ya en el Pseudo-Jenofonte [132]. Y, desde el punto de vista de las ideas, resultará que a la concepción que destaca la igualdad del hombre en lo esencial, que es la de Protágoras, Hipias, el propio Pericles y Antifonte —en suma, la de la democracia—, se opondrá la que pone de relieve ante todo las diferencias de poder que se imponen en la práctica: así opina Tucídides. Esto no hace más que dar rigor filosófico a una antigua idea que, sin embargo, en el sistema aristocrático antiguo encontraba una limitación en su concepción religiosa del mundo. A la idea que Tucídides se forma de las relaciones de poder en política exterior responde, en lo interior, el ideal del dominio del más fuerte de un Calicles o un Trasímaco. Y, efectivamente, ciertos políticos que actúan en la democracia van a pretender en el fondo un dominio personal: así Alcibíades tanto en la práctica como en la teoría que Jenofonte le presta en una conversación con Pericles [133]. Por lo demás, en esa conversación se ve ya el problema que plantea al pragmatismo pericleo su falta de valores absolutos: el camino para la creación de una ley tiránica está siempre abierto cuando en vez de conciliación hay imposición del más fuerte. Y esto, que en política interior era una simple posibilidad, en la exterior fue realidad desde muy pronto.

¿Quiere decir todo esto que Atenas y Pericles fueron

---

131 Cf., sobre todo esto, SAINTE-CROIX *The Character of the Athenian Empire*, en *Historia* III 1954, 1-41.

132 I 14.

133 *Memorables* I 2, 40 ss.

absolutamente ciegos para el problema de la política exterior? Desde luego que no. En primer lugar hemos visto que se trató de conservar lo esencial del imperio, no de ampliarlo. Y la paz con Esparta supuso la renuncia a casi todas las dependencias de Atenas en Grecia. Hay que reconocer sin duda alguna en Pericles un ideal pacifista que ha estudiado detenidamente Dienelt [134]. La paz, que era una necesidad para su política interna, no podía menos de satisfacer a sus ideales internacionales como satisfacía a los de política interior. Toda su vida aspiró a un equilibrio de poder con Esparta, como se expresa en la admisión de un arbitraje en el tratado de 446. Cuando se produce la crisis del comienzo de la guerra del Peloponeso, Pericles acepta someterse a él, lo que rechaza Esparta [135]. En su actitud admitiendo una alianza defensiva con Corcira no obró contra el tratado; y en los incidentes de Potidea y Platea fueron los corintios y tebanos los que lo rompieron abiertamente. La cuestión del «decreto megárico» —Pericles prohibió el uso de los mercados áticos a Mégara, que había matado a un heraldo ateniense— es ya más dudosa, pero en todo caso es una respuesta a las provocaciones anteriores. Es seguro que Pericles intentó un orden internacional en que Atenas y Esparta fueran iguales y estuvieran sometidas a igual derecho [136].

Más todavía: también concertó una paz con Persia, el enemigo tradicional, considerando posible también en este caso un arreglo de intereses, y, a continuación, tomó la iniciativa, según nos cuenta Plutarco [137], de convocar un congreso panhelénico, «para deliberar sobre los templos que incendiaron los bárbaros; los sacrificios que deben (los griegos) por la salvación de Grecia y que ofrecieron a los dioses cuando

---

134 *Die Friedenspolitik des Perikles*, Viena, 1958. Es un libro valioso, aunque con exageraciones un tanto ingenuas, como cuando niega la existencia de un imperio ateniense.

135 Tucídides I 144 y 145.

136 Tucídides I 140.

137 *Pericles* 17.

lucharon contra los bárbaros; y sobre el uso del mar, a fin de que todos puedan navegar sin miedo y vivan en paz... para la paz y la colaboración de los griegos». Es el año 448, en que Atenas se halla en paz con Persia y está en vigor una tregua de cinco años con Esparta, la negociada por Cimón. Sin duda, al convocar el Congreso en Atenas, Pericles pretendía crear una unión sobre la base de la igualdad, pero bajo la hegemonía de Atenas por su ἀξίωμα: un κόσμος helénico igual al κόσμος interior ateniense [138]. Por esta razón, los lacedemonios hicieron fracasar la conferencia; y cuando, tras la derrota de Coronea, hace Atenas la paz con ellos en el año 446, se renuncia ya a la hegemonía y se establece la igualdad pura y simple con Esparta. Si ésta rompió el pacto el 431 por la presión de sus aliados, que veían que la potencia real de Atenas introducía un desequilibrio, no fue ello culpa de Pericles, que intentó llevar a la práctica las ideas panhelénicas de Hipias y la sofística en general. Queda tan sólo el equívoco de que cuando se trata de los aliados de Atenas se considere como un hecho adquirido su dependencia de esta ciudad, sin que por ello formen parte del Estado ateniense Pericles no podía romper esta situación sin detrimento para Atenas y la democracia, ni podía mantenerla sin crear un factor de inseguridad. Por defenderla hizo la guerra, él que buscaba la paz. Esa fue su tragedia.

Todavía la fundación de Turios, en Italia, fue un experimento inédito que demuestra el panhelenismo de Pericles [139]. Participaron en la colonia ciudadanos de todas las partes de Grecia: los atenienses sólo formaban cuatro de las diez tribus de la población. El mismo afán de conciliación se encuentra en la presencia en la fundación, aprobada por Delfos, de representantes de la religión tradicional (los adivinos Lampón y Jenócrito, el primero de los cuales fue proclamado κτιστής

---

138 Igual significado tiene el intento de que todos los griegos enviaran ofrendas a Eleusis.

139 Año 444.

«fundador») y del racionalismo contemporáneo (Protágoras traza la constitución, Hipódamo los planos). También fueron a Turios personajes tan diversos como el historiador Heródoto, el retor Tisias, los sofistas Dionisodoro y Eutidemo. El que la colonia a la larga resultara inestable y se desligara de Atenas justifica en cierto modo que en un asunto vital, como el del imperio, Pericles siguiera una posición más tradicional. La segunda Liga Marítima, fundada el 377, trató de evitar sus errores mediante una sistema de simple asociación entre iguales.

8. Finalmente, haremos alusión a la relación entre los dos últimos puntos de la oración fúnebre que tratamos y la realidad contemporánea.

*a*) La situación de la mujer en la época no podemos más que adivinarla a partir de los textos literarios contemporáneos y, sobre todo, de la tragedia. En otro lugar [140] me he ocupado de esta cuestión y he hecho ver que la literatura nos ofrece una imagen hasta cierto punto deformada de la realidad por efecto del ideal de la σωφροσύνη, de la sumisión y falta de autonomía de la mujer. Es el punto en que el antiguo ideal de «virtud» es más generalmente defendido y a él paga tributo Pericles, posiblemente sin gran sinceridad, en la oración fúnebre [141].

*b*) En cambio, anticipábamos que su silencio sobre la religión está en completo desacuerdo con la realidad de la época. La democracia ha conservado fielmente la antigua unidad de autoridad pública y culto: la Asamblea trata en primer lugar de los asuntos religiosos; el Estado sufraga los gastos cultuales y las fiestas públicas; los magistrados desempeñan funciones religiosas diversas. En la religión encontrarán apoyo los enemigos de Pericles para lograr azuzar a las masas populares contra sus amigos a partir del decreto de Diopites; y al comienzo de su carrera Pericles, y con él

---

140 *El descubrimiento del amor en Grecia*, Madrid, 1959, 164 ss.

141 Cf. pág. 396.

Efialtes, hubieron de respetar las atribuciones del Areópago que estaban unidas a la religión. De otra parte, sus grandes construcciones son templos, conforme a la tradición; y cuando interviene el año 448 en Delfos a favor de los focenses y en contra del sacerdocio, no deja de exigir privilegios religiosos para Atenas, lo mismo que luego pide a la divinidad su aprobación para la fundación de Turios y hace intervenir en ella a dos adivinos.

En suma, como ya anticipábamos, Pericles disiente de la religión tradicional, pero no intenta enfrentarse con ella. Representa, como Protágoras y las demás personas de su grupo, el ala de la democracia basada en ideas laicas frente a las concepciones religiosas de Heródoto o Sófocles. Entiendo que entre ellos muchas actitudes son comunes en la práctica y sólo hay diferencia en la interpretación: lo que para la democracia laica es cálculo y prudencia, es para Esquilo y Heródoto cuidado por evitar la ὕβρις; las «leyes no escritas» son las mismas para Pericles y Sófocles, pero el uno ve en ellas una convención humana y el otro un decreto divino; la política racional de Pericles puede ser compartida por Sófocles y Nicias, compañeros suyos en la estrategia, que, sin embargo, considerarán como acción divina lo que Pericles cree resto irracional imprevisible; el hecho de que un carnero tenga un solo cuerno será para Lampón un presagio relativo al triunfo de Pericles sobre Tucídides el de Melesias y para Anaxágoras un puro hecho natural sin más complicaciones [142]. Una colaboración es posible mientras el político mantenga las formas externas del culto y se manifieste en sus discursos con expresiones neutras. Por lo demás, bajo este alejamiento de la religión tradicional puede haber una forma de religión moralizada y monoteísta, de la cual hay ya comienzos en Esquilo [143] y Anaxágoras [144], o bien de una interpre-

---

142 Plutarco, *Pericles* 6.

143 Cf., por ejemplo, *Agam.* 160 ss.

144 Carácter divino del νοῦς (cf. JAEGER *La teología de los primeros filósofos griegos*, Méjico, 1952², 161).

tación de la religión tradicional como un hecho humano, igual que en Demócrito [145]. Pero sobre esto hemos de hablar más despacio [146]. Por lo pronto hemos de señalar que el arte del Partenón aproxima a los dioses a una escala más humana y racional que la del arte arcaico.

Como se ve, el equilibrio es sumamente precario y se basa en una cierta dosis de equívoco e hipocresía, como se deduce de los procesos del año 432 y de la desmoralización espiritual subsiguiente a Pericles: las fuerzas religiosas y antirreligiosas acaban por llegar al choque sin disimulos. Desde el momento en que se niega o se hace abstracción del poderío de los dioses —y esto ocurre en Pericles y en todo su círculo— la religión está en peligro, por mucho que se la depure y espiritualice. Con todo, nunca se llegó a un conflicto, tal como el que propone Sófocles en su *Antígona*, entre el Estado racionalista y absorbente y la religión. Se trató de un conflicto más de conciencia que hay que añadir a los que se desarrollaron en torno a las virtudes tradicionales.

Habrá podido verse que, en líneas generales, el cuadro que hemos trazado de las instituciones de la Atenas de Pericles y de la política de éste no hace más que completar e ilustrar las afirmaciones de la oración fúnebre. El mismo equilibrio y las mismas tensiones internas salen a la luz. Si algo nuevo podemos señalar es, sobre todo, que la conciencia de lo que la nueva constitución significaba en el fondo y de las consecuencias lógicas de este modo de pensar estaba limitada a un pequeño grupo dirigente encabezado por Pericles. Es notorio su esfuerzo por conservar el nuevo racionalismo dentro de límites señalados, incluso con ayuda del disimulo, la ambigüedad o aun la hipocresía. Si con ello hay una quiebra en la idea, al menos se puede esperar favorecer la concordia

---

145 Cf. NESTLE *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart, 1942², 196 ss Sobre la religión de Protágoras se barajan diversas hipótesis; cf. SCIACCA *Gli dei in Protagora*, Palermo, 1958, 13 ss., con una muy subjetiva.

146 Cf. págs. 393 s.

y homogeneidad de todos y de todo: pueblo y aristocracia, pobres y ricos, democracia racional y democracia religiosa. Este intento, llevado a cabo con la mejor buena fe, no siempre encontró respuesta: pruebas de ello son la resistencia de la aristocracia a aceptar el nuevo orden de cosas o la negativa de la religión tradicional a respetar la forma no religiosa de pensar, aunque fuera unida a una aceptación del culto tradicional en la práctica. De otra parte, no hay duda de que el espíritu racional, una vez en marcha, es difícil que sea contenido, y así las leyes y normas prerracionales y consuetudinarias, la religión tradicional, el hábito de aceptar la autoridad sin discutir, el valor espontáneo y primitivo, hubieron poco a poco de entrar en decadencia ante una vida más racional y humana. Ya en la oración fúnebre, como hemos dicho, hay bastante de disimulo y ocultación y no poco de propaganda. Pero, además, el pragmatismo pericleo no crea nuevos valores con que sustituir a los antiguos y abre la puerta, a la larga, a una desmoralización. O es utilizado para romper las barreras de la πόλις o para llegar a un rigorismo mecánico que aniquila la libertad imponiendo la tiranía de la mayoría. En suma, quedan abiertas múltiples posibilidades de ruina para cuando desaparezca esa verdadera encarnación de la constitución que es Pericles, que atenuaba las tensiones existentes en el sistema.

## III

No hay, pues, duda de que en su persona hemos de encontrar, como ya insinuábamos al principio, el paradigma mismo de la democracia ateniense de su época. Ya lo hemos visto ocasionalmente, pero vamos a completar esta visión rápidamente con los datos, generalmente anecdóticos, que sobre su carácter y actuación nos han llegado. Si existe un «hombre democrático» correspondiente al ideal descrito en la oración fúnebre y en la constitución y política de la época,

ése es Pericles. En él encontramos las antiguas virtudes aristocráticas que él intentó extender al pueblo más los valores racionales y humanitarios que exigieron esa extensión y en ella se desarrollaron.

En la imagen que de él nos da Plutarco en su biografía, nos encontramos a un hombre distinto del tipo de político aristocrático que con su familiaridad de maneras quiere conciliarse al pueblo —caso de Cimón— o del demagogo salido del pueblo y en nada diferente de él, como Cleón. Pericles se mantiene distante, rechaza invitaciones, actúa en los asuntos menos importantes por medio de sus amigos [147]. Plutarco lo atribuye a su propio carácter y al deseo de mantener el ὄγκος, la dignidad del mando, y no cansar ni desgastarse. Tenemos, pues, una herencia familiar y un cálculo personal. Los cómicos le llaman el Olímpico, le comparan con Pisístrato. El mismo se considera superior a Agamenón por la sumisión de Samos [148]. Cuida de su compostura en la oratoria, mesurada y majestuosa, y en su rostro [149]; domina sus emociones conforme a la antigua norma de la σωφροσύνη [150]. Ama la belleza y la gloria que aquélla proporciona [151]; inspeciona personalmente los trabajos de la acrópolis. No le afectan las críticas, que ignora con desprecio [152]. Su vida privada transcurre dentro de un círculo aparte. Es incorruptible [153].

Todos estos rasgos nos presentan a Pericles como seguidor del tipo de vida de la antigua aristocracia en sus ejemplos más ilustres. Ama el poder, la gloria y la belleza, es temperante y justo; tiene una vida personal de la que aparta a los extraños. Son éstos, vimos, los ideales que trata de extender al pueblo ateniense. Ello demuestra que su actua-

---

147 Plutarco, *Pericles* 7.
148 O. c. 28.
149 O. c. 5.
150 O. c. 36.
151 O. c. 14.
152 O. c. 5.
153 O. c. 15 (y Tucídides II 60)

ción política responde a una convicción íntima. Primeramente se une al ala radical de la democracia, que derriba el obstáculo opuesto a toda reforma: el Areópago. El arma de Pericles y sus amigos va a ser la razón: no hay motivo para que, entre los hombres, existan tan fuertes desigualdades. Si un ideal es admirable, debe ser extendido.

La oratoria es el medio por el que Pericles se va imponiendo poco a poco en Atenas. En los dos discursos en que nos lo presenta Tucídides defendiendo su actuación política (es decir, el primero y el tercero) vemos un tono pragmático, una argumentación estricta basada en las posibilidades existentes y la búsqueda de lo que es conveniente (ξυμφέρον). Plutarco [154] habla también de «enseñanza» y de «lo conveniente»; en otro pasaje [155] se dice que en sus discursos todo tendía estrictamente al fin inmediato (πρὸς τὴν προσκειμένην χρείαν) y que sus enemigos le acusaban de convertir en persuasivas las tesis más falsas; en otro [156] se alude a su arte de la antilogía al hacerle discípulo de Zenón. También Platón [157] ve en la oratoria de Pericles, antes que nada, el producto de la consideración de la naturaleza del hombre como ser racional: consideración debida a Anaxágoras, en lo que también coincide Plutarco. En Tucídides, en un pasaje ya mencionado [158], le vemos dominando con su oratoria, basada en el conocimiento y la razón, los movimientos emotivos de la ciudad. En suma, hallamos en él el ideal protagórico de la conversión del argumento «débil» en «fuerte» mediante el ejercicio de la razón al hacer que una cosa «parezca y sea» buena o conveniente [159]. Nuestras fuentes, Plutarco y Platón, aluden más bien, sin embargo, a la influencia de Anaxágoras, como queda indicado.

---

154 O. c. 15.
155 O. c. 8.
156 O. c. 4.
157 *Fedro* 53 ss.
158 Cf. pág. 347.
159 Platón, *Teeteto* 166 *b*; HAVELOCK o. c. 248 ss.

Pero, evidentemente, tampoco faltan rasgos no racionales en la oratoria de Pericles: esto disonaría con su actitud personal, que buscaba impresionar al pueblo, y con la majestad de su elocuencia, a la que nos hemos referido. Efectivamente, en la oración fúnebre hemos encontrado no solamente llamadas a la razón y a lo conveniente, sino también (para llegar a esto último) al patriotismo y al honor, incluso al amor propio, sin retroceder ante una cierta vaguedad de conceptos y una dosis de propaganda más o menos consciente. Y conservamos unas pequeñas citas de sus discursos que ofrecen un lenguaje rico en imágenes expresivas: Egina es «la legaña del Pireo» [160]; la guerra «viene en nuestra busca desde el Peloponeso» [161]; con los soldados muertos en Samos «la ciudad ha perdido su juventud y el año su primavera» [162]; los samios sublevados son como niños que lloran ante la comida, pero acaban por tomarla. Incluso acude al viejo recurso de llorar o suplicar a los jueces [163]. Por otra parte, Plutarco [164] nos habla de su poder de persuasión (πειθώ) y su atracción de las almas (ψυχαγωγία); sus discursos tomaban en cuenta los hábitos y pasiones (ἤθη καὶ πάθη) de sus oyentes. Un testimonio poco posterior a su muerte, el del cómico Eupolis [165], habla de la «persuasión» (πειθώ) que moraba en sus labios, de su «hechizo» (ἐκήλει) y el «aguijón» (κέντρον) que dejaba en los oyentes. Esta terminología es la misma de Gorgias, para quien la solución de la antinomia entre ideas opuestas no se resuelve por vía racional, sino por un efecto de «sugestión» que logra así la «concordia» [166]. No hay duda, sin embargo, de que Pericles empleaba un elemento de la oratoria tradi

---

160 Aristóteles, *Ret.* III 10.

161 Plutarco, *Pericles* 8.

162 Aristóteles, *Ret.* I 7.

163 O. c. 32 (proceso de Aspasia), 37 (concesión de la ciudadanía al hijo de ésta).

164 O. c. 15.

165 Fr. 98 Edm.

166 Cf. NESTLE o. c. 311 ss.; UNTERSTEINER *The Sophists*, Oxford, 1954, 101 ss.

cional, que es el mismo del cual Gorgias extrajo su teoría; lo propio y nuevo que hay en él es el predominio del elemento racional, como en los discursos de Tucídides en general y en la teoría de Protágoras.

En suma, el poder de Pericles se basa en sus discursos, cuyo efecto es producido por la argumentación dirigida a lo conveniente (συμφέρον) y por el efecto de su personalidad, que no se subsume en los rasgos racionales y de incorruptibilidad y amor a la ciudad de que él mismo habla [167], sino que también depende de su prestigio como portador de una serie de valores tradicionales que afectan emotivamente al pueblo. No hay, pues, tiranía, puesto que el pueblo es quien ha de aprobar las propuestas. Pero sí se crea un poder que ofrece un cierto contraste con el ideal de igualdad y que Tucídides describe como «gobierno del primer ciudadano» [168] y un cómico, Teleclides [169], como una entrega del poder disponer de los tributos de las ciudades, el construir o derribar muros, los tratados, el poderío de Atenas, la paz, la riqueza y la felicidad. Pericles personifica el ideal, basado en capacidades racionales y en el prestigio tradicional, de unir la igualdad y el privilegio a que se refiere en la oración fúnebre. Lo precario del sistema se ve en la necesidad de que coincidan en una sola persona cualidades muy diversas.

El político aspira a que Atenas mantenga y engrandezca su poderío sin aumentar por eso sus conquistas: poderío necesario para atender a una concepción tradicional de la grandeza de un Estado y a las necesidades del desenvolvimiento de la democracia. Recurrirá a la guerra solamente para defender ese ideal. Y lo hará mediante un cálculo racional y apoyado en unas circunstancias favorables, es decir, en la superioridad de fuerzas por parte de Atenas en un momento o un lugar dado. Esta fuerza habrá sido creada, a su vez, me-

---

167 Tucídides II 60.

168 II 65.

169 Fr. 42 Edm.

diante una política —sobre todo una política financiera— adecuada. Efectivamente, Pericles no fue un general brillante, que triunfa en la ofensiva, con su audacia e intuición certera, a la manera de Cimón o, un siglo después, de Alejandro. Sus empresas defensivas son expediciones navales en que Atenas concentra sobre diversos puntos de la costa fuerzas superiores: la realizada por el golfo de Corinto el año 454, la que llevó al Ponto Euxino el 437 y la que rodeó el Peloponeso el 430; o expediciones terrestres sobre un punto dado y contando también con superioridad de fuerzas: a Delfos el año 448 para restablecer el prestigio ateniense y contra Mégara el 431. No hay ningún dato, ya lo hemos dicho, que indique que la política agresiva de la democracia en Grecia central a partir del 462 fuera obra suya, aunque luchara en Tanagra y tomara parte en las campañas de Delfos y el golfo de Corinto; hay constancia [170] de que desaprobó el año 447 la audaz ofensiva de Tólmides, que acarreó la derrota de Coronea, como impidió también, mientras vivió, una ofensiva abierta contra Esparta al comienzo de la guerra del Peloponeso. Sus enemigos llegaron a tacharle de cobarde [171]. Más bien hay que decir que su valor es del tipo del que se funda en el conocimiento y la razón, el que propugnan Protágoras y Sócrates [172], Pródico [173] y tantos personajes de Eurípides [174], el que es presupuesto por la unión de la jefatura política y militar en una misma persona. Lo que destaca en Pericles es la frialdad, casi inhumana, con que forma y mantiene su plan frente a los sentimientos y pasiones propios o de otros. Para él la guerra no es más que un método de lograr seguridad ciñéndose exactamente a lo que exigen las circuns-

---

170 Plutarco, *Pericles* 18.

171 Hermipo, fr. 46 Edm.

172 Platón, *Protágoras* 360 *d*: «el conocimiento de lo que ofrece peligro o no».

173 Platón, *Laques* 197 *b*.

174 Cf., por ejemplo, fr. 743 N.: la misión del general es γνῶναι τὸν ἐχθρὸν ἢ μάλιστ' ἀλώσιμος.

tancias. Tucídides señala [175] la fortaleza con que guardaba a Atenas, su previsión de lo que iba a suceder. Y Plutarco recalca [176] que sobresalía por su seguridad, por no arriesgarse a los peligros. Es el hombre de las obras defensivas: muros de Atenas y del Quersoneso, cleruquías defendiendo los puntos estratégicos. Y sabe actuar con frialdad y decisión en los momentos comprometidos, como cuando, coincidiendo con la sublevación de Eubea, le hace la guerra Mégara y un ejército espartano penetra en el Atica [177], o con motivo de la rebelión de Samos [178]. Es en él verdad el programa de unir el valor y el pensamiento, aunque ya no se trate del valor primitivo y heroico.

Pero toda su acción, y no sólo su actuación en la guerra, es acción inteligente y se basa en unas determinadas ideas sostenidas con firmeza. Ya lo hemos hecho observar al hablar de su política general; ahora añadimos algún dato personal. La estricta administración de su hacienda, fuera del derroche y exhibición propia de la aristocracia [179], concuerda con la normalización de las finanzas atenienses. La decisión inconmovible de favorecer la extensión de la democracia resiste a los intentos de soborno de los oligarcas de Samos [180] o a las intervenciones amistosas de Elpinice [181].

Fue Pericles, sin duda alguna, un hombre superior que puso su prestigio y su talento al servicio de una idea sin dejarse desviar. Encontramos también en él esa benevolencia hacia el pueblo ateniense de la que quiso hacer uno de los principios de su sistema. No es solamente patriotismo [182],

---

175 II 65 (ἀσφαλῶς διεφύλαξε).

176 O. c. 18.

177 Según Plutarco (*Pericles* 22), recurrió al soborno contra el espartano Cleándridas, y así al menos lo creyeron los lacedemonios, (hoy se pone en duda).

178 O. c. 25 ss.

179 O. c. 16 y 36.

180 O. c. 25.

181 O. c. 10 y 28.

182 Tucídides II 60 (φιλόπολις).

sino también amor a todo el pueblo, disposición humana basada en la idea de lo que hay de común entre los hombres [183] y no en un acercamiento espontáneo, que ni por carácter ni por formación le era natural. A esta convicción ya hemos atribuído su política de elevación de las masas; a ella, tanto como a un cálculo desapasionado, hemos de atribuir su política pacífica y puramente defensiva. El ahorrar vidas, nos dice Plutarco [184], es el objetivo de su táctica en Samos, con asedio y empleo de máquinas. A los que quieren que el ejército ateniense salga a luchar en campo abierto con los lacedemonios que arrasan el Atica, les replica que los árboles talados vuelven a crecer, pero no se puede volver a la vida a los hombres muertos [185]. Son los hombres y no el territorio lo que importa [186]. Cuando, en su lecho de muerte, los amigos alaban sus victorias creyendo que no puede oirles, replica que eso es demasiado común y dependiente del azar, y que lo mejor y más hermoso es que ningún ateniense ha tenido que vestirse de luto por su causa [187]. Plutarco [188] destaca en él su ponderación y mansedumbre (ἐπιείκεια καὶ πραότης), que se combinan con su distancia y solemnidad. Intenta introducir un régimen más humano en el ejército [189]. Incluso con el enemigo se comporta humanamente: no son demasiado rigurosas las condiciones de capitulación de Eubea o Samos [190] y Pericles pone en duda, en términos generales, la utilidad de las contribuciones extraordinarias impuestas por la violencia [191]. Sus grandes iras surgen contra Histiea, a cuyos habitantes expulsa de la ciudad por haber matado a los tripulantes de una

---

183 Cf. pág. 376 y también (entre otros pasajes que podrían citarse) Eurípides, fr. 172 N. (es μωρία de tirano el τῶν ὁμοίων κρατεῖν μόνος).

184 O. c. 27.

185 O. c. 33.

186 Tucídides I 143

187 O. c. 38.

188 O. c. 39.

189 O. c. 27.

190 O. c. 23 y 28 y Homo o. c. 200.

191 Tucídides I 141.

nave ateniense que habían apresado [192], y contra Mégara, que había dado muerte a un heraldo ateniense. Esta moderación de Pericles, de la que habla también Tucídides [193], ya la hemos observado antes. Pero, naturalmente, está limitada por sus ideas en política interior (lucha implacable contra Cimón y Tucídides hasta que el partido democrático logró imponerse) y en el exterior (defensa del imperio). Ya hemos hecho notar que a propósito del imperio hay en Pericles y en Atenas una grave contradicción ideológica, de la que no sabemos hasta qué punto se es consciente en esta época. La frase de Pericles sobre los samios [194] implica que cree que es beneficioso para los aliados, como en efecto lo era, pero les coloca en el nivel inferior de gente que debe ser guiada por no conocer sus propios intereses. Y esta guía no era por la persuasión, como en Atenas, sino por la violencia. Bien es cierto que, de no haberse convertido la alianza ateniense en un estado unificado (y vimos que esto no cabía en la mentalidad de la época), la fuerza misma de los hechos obligaba a esta política con el fin de poder defenderse de Persia.

Para completar estos rasgos del carácter de Pericles, hemos de hablar a continuación brevemente de su posición respecto a la religión; su posición íntima, pues de su acatamiento del culto oficial ya nos hemos ocupado. Vimos que en la oración fúnebre y en su política se nos aparece como un temperamento laico, que cree que el hombre se construye su propia historia. El que respete las formas de la religión tradicional implica poco en el fondo. Pero todo esto no quiere decir tampoco, afirmábamos, que sea un hombre irreligioso ni siquiera escéptico. El Partenón, su obra, representa una religiosidad más elevada y depurada que la primitiva; aludíamos ya a Anaxágoras con su νοῦς-dios y al *De morbo sacro* cuando asegura que la pretensión de actuar sobre los

---

192 Plutarco, *Pericles* 23.

193 II 65.

194 Cf. pág. 388.

dioses va contra la verdadera religión. Es posible, decíamos, que esta remoción de lo divino de la esfera humana, al purificarlo y convertirlo en un principio abstracto, tenga algún contacto con el pensamiento de Pericles. Plutarco, al menos, afirma [195] que, a consecuencia del trato con Anaxágoras, desechó la superstición y, al hallar las causas naturales de las cosas, llegó a una verdadera piedad. De la falta de fe de Anaxágoras en los prodigios nos da un ejemplo [196], y otro de que Pericles consideraba un eclipse como un fenómeno natural [197]. Pero hay algunos datos concretos sobre su idea de lo divino; bien que muy fragmentarios, son interesantes.

En la oración fúnebre sobre los muertos de Samos, Pericles dijo —lo recoge Estesímbroto, que no le quería bien [198]— que «se habían hecho inmortales, como los dioses: pues tampoco a éstos los vemos, sino que por los honores que reciben y los beneficios que hacen, conjeturamos que son inmortales; pues bien, esto mismo dijo que sucedía con los que habían muerto por la patria». Esta frase se prestaría a un largo comentario y es sumamente reveladora del pensamiento de los círculos ilustrados a que pertenecía Pericles. En primer lugar, los dioses son los que hacen el bien: ésta es la religión de toda la ilustración griega, Demócrito, Pródico, Sócrates, Eurípides. En segundo lugar, el hombre queda libre del temor a una divinidad caprichosa o vengativa que se interfiera en su acción. En tercero, no se trata ya de creencia, sino de conjetura, lo que hace la frase estrictamente compatible con la famosa duda de Protágoras [199], como el argumento del *consensus* general acerca de los dioses nos lleva a la misma idea empirista de Demócrito y Protágoras sobre la verdad de toda experiencia humana. Finalmente, la aproximación entre los dioses y los héroes atenienses no está

---

195 O. c. 6.
196 Cf. pág. 383.
197 O. c. 35.
198 O. c. 8.
199 Cf. pág. 384, n. 145.

lejana de las ideas de Pródico sobre los dioses como antiguos benefactores de la humanidad o de la de Demócrito cuando los considera como abstracciones de «virtudes» [200].

Al menos hay dos anécdotas, para perfilar este tema, que nos ofrecen una creencia viva de Pericles. Habiéndose caído un obrero de los Propileos [201], Atenea se le apareció en sueños y le indicó un tratamiento con el cual se curó, por lo cual el estadista levantó un altar de Atena Higiea («Saludable»); y en su última enfermedad [202], mostró a un amigo un amuleto «puesto por las mujeres, como estando tan grave como para soportar tal absurdo». Es sabido que cuando disminuye la fe en las divinidades del orden natural y humano, surge esta otra creencia en divinidades que dirigen su atención al hombre individual. Concretamente, Sófocles funda por esta época un altar de Asclepio. Puede decirse que Pericles marcha con retraso respecto a los hipocráticos y ello no es extraño, pues no es un médico. Pero es humano el compaginar una religiosidad filosófica y abstracta con otra más personal y concreta; nótese también el papel que desempeñan los sueños en el pensamiento religioso de Demócrito y que los dioses médicos son el prototipo de los que favorecen al hombre. La anécdota del amuleto, por lo demás, es muy sospechosa: proviene de Teofrasto, que quería probar que el carácter cambia con los infortunios; y, en todo caso, admite diversas interpretaciones.

Distante y prendado de la antigua «virtud», firme y moderado, racionalista y humano, Pericles combina en su persona todas las cualidades que cree ver encarnadas en Atenas. Entre ellas, esa independencia de la vida privada a que hace referencia en la oración fúnebre. Si en su conducta política sostiene el equilibrio que considera conveniente para Atenas, en su vida personal llega más lejos, cultivando el trato de un pequeño

---

200 Atenea es la φρόνησις, por ejemplo (fr. B. 2).

201 Plutarco, o. c. 13.

202 O. c. 38.

círculo intelectual que le procura esa εὐθυμία[203] o placer equilibrado que es el ideal de Demócrito y que él propugna para sus conciudadanos como nuevo objetivo de la vida en vez del miedo a una divinidad impenetrable. Pero personalmente va más allá del modelo que propugna: ¿conciencia del peligro de una desintegración del antiguo ideal si se pone el nuevo sin restricciones en manos del pueblo? Además, se ha divorciado de su mujer —sin duda una ateniense tradicional, como las elogiadas en la oración fúnebre— y se ha casado con la milesia Aspasia, cuya formación intelectual y retórica y libertad de vida la hacen una compañera capaz de compartir sus pensamientos y formar parte del círculo de sus amigos. Y, en vez de ser sus placeres del espíritu aquellos basados en la religión de que disfruta el pueblo —la tragedia, los grandes festivales—, lo es la conversación con ese círculo escogido: Damón, Anaxágoras, Protágoras sobre todo; y también Hipódamo y Metón.

En muchos libros de historia o de filosofía, el contacto de estos hombres con Pericles es una pura anécdota. En general no se ha pasado de hablar del parentesco entre el νοῦς de Anaxágoras, ordenador del caos primitivo que transforma en κόσμος, y Pericles, que rige racionalmente Atenas y crea su κόσμος político[204]. Fuera de ello, su relación con los representantes del espíritu racional de la época es poco más que una anécdota que subraya su conexión personal con la filosofía coetánea. Pero el hecho concreto e ilustrativo de que el pensamiento de varios de ellos y, muy concretamente, el de Protágoras, sirve perfectamente para hacer un comentario de pormenor a la oración fúnebre y a toda la política y aun la vida de Pericles, pasa casi siempre inadvertido. En realidad

---

203 Cf. Plutarco, *Cons. Apol.* 118 *e* (anécdota en relación con la muerte de sus hijos).

204 NIETZSCHE *La filosofía en la época trágica de los griegos*, tr. esp., Madrid, s. a., 378 llamó a Pericles «abreviación del *kosmos* anaxagórico, imagen del *nus*». Cf. también TAEGER *Thukydides*, Stuttgart, 1935, 76; NESTLE *Der Friedensgedanke in der antiken Welt*, Leipzig, 1938, 21 ss.; etcétera.

hay que decir que la sofística es la expresión teórica de la democracia ateniense o la democracia ateniense la aplicación práctica de la sofística [205]: hay un influjo recíproco constante, pues la sofística ocupa el lugar dejado por la teoría democrática más antigua de Simónides y Esquilo, que todavía pervive en Heródoto. Si esto no se ha visto casi nunca con la claridad y el pormenor suficiente, ello se debe al descuido con que suelen pasar los historiadores por las fuentes literarias y filosóficas [206] y a una paralela falta de atención por parte de los historiadores de la filosofía con respecto a la relación que existe entre filosofía e historia política y social (en los casos más graves se aisla incluso la filosofía de la literatura, aun que esto va ya cediendo). Añádase la anómala situación en que durante mucho tiempo ha estado la sofística en los tratamientos de historia de la filosofía griega; todavía se la mantiene en un cierto aislamiento respecto al resto de la literatura helénica, que, cuando más, es considerada como «influída» por ella. En realidad el concepto mismo de sofística resulta peligroso: hay más bien un movimiento racional, con muy diversos matices, paralelo— idéntico más bien— al desarrollo de la democracia y que penetró y dejó huellas hasta en los autores más tradicionales.

Aquí no tenemos espacio, desgraciadamente, para desarrollar por menudo este tema y el de la relación de la democracia

---

[205] A veces se ha visto esta relación con la democracia en términos generales (NESTLE *Vom Mythos zum Logos*, 265 ss.; JONES, o. c. 455 ss.) o incluso se ha buscado una fundamentación de la teoría democrática en general en Demócrito, Protágoras y otros (cf. HAVELOCK o. c.); nunca, que sepamos, se ha investigado el contacto con una manifestación concreta como es la democracia de Pericles (a veces, la de sus sucesores). Y no falta quien niega radicalmente o pasa por alto la relación de estos pensadores con la idea democrática: así, por ejemplo, UNTERSTEINER en su obra citada, por lo demás excelente (cf., sobre Protágoras, pág. 3); D. LOENEN *Protagoras and the Greek Community*, Amsterdam, 1940 (libro interesante, pero ahistórico); F. MESSIANO *La morale materialistica di Democrito di Abdera*, Florencia, 1951.

[206] Una excepción es V. EHRENBERG en su *Sophokles und Perikles* (entre otras obras): pero aun aquí hay pocas referencias a la sofística.

periclea y sofística con la democracia religiosa de Esquilo y Heródoto o las concepciones de Sófocles. Nos contentamos con enviar al lector a las observaciones sueltas que hemos hecho sobre la materia. Lo que nos interesa recalcar es que la política y el pensamiento de Pericles son un sistema coherente y están en relación íntima con la evolución en su época del pensamiento griego. Pericles es el gobernante-filósofo que reclamaba Platón, sólo que su filosofía es la de la sofística. En el espacio reservado para esa vida privada y personal que su teoría reclama, introduce en su forma más avanzada los nuevos ideales, sin desdecirse, por lo demás, completamente de los otros.

¿Quiere esto decir que Pericles es un intelectual puro? Creemos que no. El matiz de diferencia que introduce entre sus creencias privadas y su actuación pública, indica claramente que no procede con el fanatismo del doctrinario, sino que prefiere atenerse a lo posible operando sobre los elementos de la realidad. La oposición captó muy bien dónde se encontraba su más íntimo sentir cuando le atacó en sus amigos. Piénsese también en su sentido de la oportunidad, en su plegarse a las circunstancias [207]. Y, también, en la confusión de ideas que subyace a ciertos aspectos de su política; se trata casi siempre de contradicciones explicables históricamente por un factor heredado, pero Pericles deja la ambigüedad detrás de sus palabras: ¿es falta de instrumentos intelectuales para hacer el análisis de ciertos conceptos que luego ocuparán a Sócrates y Platón? ¿Es que así se lograba una doctrina no por provisional y precaria menos efectiva? Probablemente las dos cosas. Con toda su sinceridad —y la de los griegos era siempre mucha— no podía, como político, asentarse en lo problemático en vez de en un terreno ya probado. En qué medida ve él este problematismo y distingue lo que en sus discursos es cierto de lo que es propa-

---

[207] Cf. págs. 371 s.

ganda, lo que es ganancia consolidada de lo que es fuente de futuro conflicto, no podemos saberlo [208].

Pero tenemos dos narraciones relativas a discusiones en el círculo de Pericles que abren perspectivas interesantes. El político, que no dejó como Anaxágoras que el ganado ajeno pastara en sus campos, sino que los administró excelentemente, no se interesa por la ciencia pura. Estas dos discusiones se refieren, como seguramente casi todas las que se desarrollaban en su círculo, a temas políticos y humanos [209]. Veámoslas.

Plutarco nos cuenta [210] que, habiendo matado un atleta a Epitimo involuntariamente con una jabalina, Pericles y Protágoras pasaron un día entero discutiendo quién era responsable, si la jabalina, el que la lanzó o los jueces de la competición. Esta discusión, a primera vista extraña, que según algunos figuraba en las *Antilogías* de Protágoras [211] y que es aproximadamente el tema de la segunda tetralogía de Antifonte, tiene en realidad un interés extraordinario. Pues, frente a la tesis tradicional de que el que mató, voluntariamente o no, es responsable al provocar una mancha religiosa, la otra tesis une la responsabilidad a la voluntariedad. Cuán arraigada estaba la primera todavía, se ve por las dificultades de Esquilo en la *Orestía* para encontrar razones con que absolver a Orestes; por las vacilaciones de Sófocles en los dos *Edipos*; porque Antifonte, aun en los turnos en que absuelve al matador, tiene que buscar un culpable por haber sangre vertida, es decir, no admite nuestro concepto de accidente. En la oración fúnebre Pericles, según vimos, identifica «virtud» y éxito exterior, es decir, está aún en la posición reacciona-

---

208 Por lo demás, el mismo Protágoras mantiene una posición intermedia (cf. pág. 342, n. 26).

209 En Plutarco, *Pericles* 4, el músico Damón, el dialéctico Zenón y el filósofo natural Anaxágoras aparecen como consejeros políticos de Pericles.

210 O. c. 36.

211 Cf. UNTERSTEINER o. c. 30.

ria (por más que esa «virtud» tenga ya elementos sin relación real con dicho éxito). Protágoras, al hablar de que el castigo no tiene como fin la venganza, sino la previsión del futuro [212], descarta todo elemento no subjetivo, como, antes que él, Simónides [213]. Pericles no ha osado llevar a su teoría política algo que aún está en discusión y que arruinaría todo su sistema.

Pues su sistema se basa en valores absolutos (las antiguas «virtudes» heredadas) unidos a una efectividad. El subjetivismo traería el peligro de deshacer todo el edificio y dar la razón a la acusación de ἀκολασία «blandura, relajación» que él quiere rechazar. Y, sin embargo, hemos visto que lo que se busca con esos valores absolutos no es en definitiva otra cosa que el poderío del Estado, que a su vez crea respeto y bienestar individual. Las primeras fases del sistema no tienen justificación racional: son una necesidad al tiempo que un elemento tradicional. Tendría cierta lógica que el individuo reclamara que en ellas no se le exigiera lo que no depende de su voluntad.

Algo análogo ocurre con la discusión entre Alcibíades y Pericles sobre la ley en las *Memorables* de Jenofonte [214]. Alcibíades logra hacer conceder a Pericles que la ley puede ser violencia de la mayoría sobre la minoría; y éste concluye, con cierta melancolía, que también él, cuando joven, era hábil en semejantes discusiones. Lo que sucede es que Pericles, como político, necesita un concepto absoluto de ley como lo encuentra en la oración fúnebre y en la política práctica: mitad por aceptación de normas tradicionales, mitad por algo que él y Protágoras creían que era, si no la verdad, sí lo conveniente en las circunstancias dadas, elucidado por efecto de la razón que logra imponerse en la deliberación política.

---

212 En Platón, *Protágoras* 324 *e*.

213 Fr. 4 (aunque con vacilaciones: para él, esto es una «virtud» incompleta).

214 I 2, 40 ss.

Y ahora tiene que admitir que en el sistema democrático, fundado en que en él la razón triunfa porque todos los hombres participan de ella, se expone a encontrar otra vez una norma puramente subjetiva —en este caso, la voluntad de un grupo— sin relación con la conveniencia de la colectividad: es decir, un rebrote de la antigua tiranía. Y esta vez Pericles, el político, que necesita de una actuación de la πόλις que mire ante todo a la eficiencia, acepta un elemento subjetivo, a veces puramente egoísta, cerrando los ojos a su carácter de tal. Pero ahí queda clavado el problema de si, ya que se renuncia a lograr otra cosa que lo «conveniente» o eficiente, no se fracasará en esto mismo por egoísmo de los grupos o bien si no se logrará a costa de tratar inicuamente al individuo. Las tesis de Calicles, por una parte, y de los epicúreos y cínicos, por otra, defenderán en el futuro al individuo que hace violencia al Estado o al que en nada quiere someterse a él.

Pero en realidad la actitud de Pericles no es meramente política ni responde tan sólo a una falta de madurez mental para ver los problemas. La idea democrática implica una fe, la fe en el hombre como ser racional, que es un sustitutivo de la fe en los antiguos dioses. Para Demócrito y Protágoras la vida del hombre es un continuo progreso, como ya para Esquilo; progreso material y espiritual basado en el cultivo de la razón. Pericles reconoce en Atenas un progreso respecto a los antiguos estados aristocráticos: éste es el sentido de la oración fúnebre. Sabe él y saben mejor los filósofos contemporáneos que el nuevo orden presenta dificultades; pero creen poder resolverlas por la razón, así como Gorgias luego ya por vía irracional. Creen que el hombre puede crearse una vida y una historia por sí y para sí, dejando a los dioses un tanto en lejanía, como encarnaciones distantes de los nuevos valores. Son conciliables la disciplina, el esfuerzo y el autodominio con el placer, la libertad y la abundancia; la justicia con la piedad y la moderación; el valor con la razón; el poder con la humanidad. Esto es lo que ve Pericles en Atenas —en parte en la realidad, en parte como proyec-

ción de sí mismo— y para él es ésta la mejor demostración. Las dificultades, piensa, se irán resolviendo paulatinamente: se trata de un aprendizaje que poco a poco va dando buenos resultados, dirá Protágoras [215], y si falla en algunos, ello se debe a su natural menos dotado. Se trata de buscar soluciones a los problemas del momento. Para el porvenir sirve la fe en la razón y el testimonio que representa el éxito relativo ya logrado. Por eso no se ven ciertas dificultades y se procura pasar por otras; el político que es Pericles vive en contacto con la realidad y procura establecer grados en sus planes para hacerlos realizables.

Con esto hemos querido dejar trazado un cuadro de la Atenas de Pericles y de Pericles mismo con sus logros y sus problemas. No es una imagen olímpica, como la usual, sino simplemente humana: sus problemas son aproximadamente los nuestros. Es sabido que la construcción no duró largo tiempo: la conducción racional de la política degeneró en una guerra suicida, la concordia acabó en guerra civil, los valores absolutos más o menos arcaicos en amoralismo y relajación, la idea estatal en individualismo sin límites. No es seguro, sin embargo, que todo eso fuera inevitable; es claro, en cambio, que, sin Pericles, el grado de inestabilidad del sistema era muy grande. Pero en el campo de lo humano los sistemas de fuerzas e intereses concurrentes indican posibilidades y aun probabilidades para el futuro, no seguridades; y su resolución puede verificarse, dentro de un cierto margen, en sentidos diversos. No es menos cierto que, aunque se diera por sentado el éxito de la construcción, ciertos espíritus no podían satisfacerse con un ideal puramente pragmático y relativista y buscaron desde Sócrates una nueva base absoluta anclada en la interioridad del hombre —y a la larga, con Platón, en Dios—. Con sus limitaciones y tendencias disolventes, con sus problemas, que aún no hemos superado, el sistema político de Pericles constituyó el mayor

---

215 Cf. Platón, *Protágoras* 324 *d* ss.

avance de Grecia para la creación de un nuevo tipo de sociedad más humano. Descubrió valores que en adelante se incorporaron, considerados como intangibles, a toda clase de regímenes políticos y de concepciones del hombre. Y, sobre todo, constituye un compendio abreviado, un modelo casi experimental para ver actuar con la mínima complejidad fuerzas e ideas que continúan desde entonces vivas y eficaces.

FRANCISCO R. ADRADOS

# LA SEMBLANZA DE NICIAS EN PLUTARCO

Entre los historiadores antiguos que se han ocupado de la figura de Nicias es Plutarco quien, con mucho, ha trazado una semblanza más completa. Se podrá encontrar mayor riqueza de datos históricos en Tucídides, mayor patetismo en Diodoro, pero no una descripción tan pormenorizada de las características personales, ni un análisis tan hondo de la psicología del personaje como en Plutarco. Y como a esto se une la abundancia de juicios sobre el carácter y la actuación del general ateniense, emitidos con la sinceridad desapasionada que confiere la lejanía de los hechos, la biografía plutarquiana de Nicias se hace imprescindible al historiador que quiera penetrar en el arcano de los acontecimientos políticos y militares de Atenas posteriores a la muerte de Pericles. En este trabajo nos hemos puesto por meta sopesar las garantías de veracidad de esta semblanza, por necesidad basada en los materiales aportados por la historiografía anterior y por ello diversamente valorada por los estudiosos modernos, al creer unos, como Reincke [1], que Plutarco se ha hecho eco de juicios favorables al general ateniense, y otros, como Stern [2], Busolt [3] y sobre todo M. Attilio Levi [4], que se basó en una tradición historiográfica adversa a su persona, cuando no decididamente tendenciosa. Para lograr nuestro objeto, será preciso proceder al análisis de la biografía plutarquiana y a la comparación de los datos deducidos con los

---

[1] Col. 333 de *Real-Enc.* XVII 1936, 323-333, *s. v. Nikias.*

[2] *Zu den Quellen der sicilischen Expedition* (*Philol.* XLII 1884, 438-470).

[3] *Plutarchs Nikias und Philistos* (*Hermes* XXXIV 1899, 280-297).

[4] *Plutarco e il quinto secolo*, Milán, 1955.

testimonios contemporáneos de Nicias, lo que permitirá a su vez, ya dilucidado el interrogante de la verosimilitud histórica de su semblanza, ensayar una solución a dos intrincados enigmas, el de la actitud política del personaje y el de por qué le encumbraron sus conciudadanos a puestos de tanta responsabilidad.

## I

Como paso previo a nuestro trabajo, se impone considerar las metas que se propuso Plutarco al escribir su biografía de Nicias y tocar el problema de las fuentes, insoslayable al ser nuestro autor tan posterior a los hechos que relata, para fijar en sus justos límites la medida en que se dejó influir por el juicio de sus predecesores: ¿se limitaría a reproducir las opiniones de éstos sin valorarlas en la balanza de la crítica o se forjó, por el contrario, un juicio personal de su biografiado, elaborando e interpretando los materiales ofrecidos por las fuentes? Ambos problemas parecen encontrar una fácil solución en el prólogo que encabeza la sizigia Nicias-Craso en las *Vidas paralelas*. En él Plutarco, a más de advertir al lector del enfoque que dará a su biografía de Nicias, enumera sus fuentes y emite un juicio valorativo de éstas. Puesto que es imposible —viene a decir— pretender rivalizar con Tucídides y Filisto, que narraron los hechos fundamentales de la vida de Nicias de una manera insuperable, su propósito, para no incurrir en el error de Timeo, es exponer someramente los acontecimientos y hacer acopio de cuantos materiales han pasado inadvertidos a la mayoría de los historiadores (τὰ διαφεύγοντα τοὺς πολλούς), bien se encuentren dispersos en otros escritores (ὑφ' ἑτέρων εἰρημένα σποράδην), bien en las inscripciones de las ofrendas o en los decretos (πρὸς ἀναθήμασιν ἢ ψηφίσμασιν εὑρημένα παλαιοῖς) que tengan un valor para la comprensión del carácter y la manera de ser de Nicias (πρὸς κατανόησιν ἤθους καὶ τρόπου).

Ahora bien, dado el proceder de Plutarco, el problema de

las fuentes no queda resuelto con esta aclaración preliminar. Queda en pie la cuestión de si fue Tucídides o Filisto su fuente principal, y por resolver la interrogante de hasta qué punto hizo nuestro autor uso de Timeo, a quien afecta despreciar por su retoricismo, su poco espíritu crítico y su proclividad a ver por todas partes la intervención de prodigios y fuerzas sobrenaturales. La «Quellenforschung» decimonónica se aplicó, con anterioridad a Stern y a Busolt, a esclarecer esta cuestión con resultados contradictorios: si Philippi [5] creía demostrar un uso más amplio de Timeo, Wilamowitz [6], por el contrario, encontraba una dependencia fundamental de Filisto. Por otra parte, quedaba por descubrir la identidad de esos «otros» escritores en cuyas obras bebió Plutarco sus informaciones sobre Nicias. Bien es verdad que a muchos de ellos los menciona, pero a otros no, por tener la costumbre, como muy agudamente vio Adolf Schmidt [7], de citar por su nombre a un autor tan sólo cuando completa o contradice en algún punto a su fuente principal. Las concordancias con Diodoro Sículo —cuya fuente, según se descubrió por entonces, era Éforo— ponían el nombre de este historiador en candelero: Fricke [8] y Holzapfel [9] atribuyeron a este autor el origen de los capítulos 9-10, y Stern [10] el de una serie de pasajes de 3, 18, 20 y 26. Con esto parecía olvidarse el papel que desempeñó Tucídides como fuente de Plutarco, y a dejar en claro esta cuestión vinieron los trabajos

---

[5] *De Philisto, Timaeo, Philocoro Plutarchi in vita Niciae auctoribus*, Giessen, 1874 (por desgracia la conocemos sólo indirectamente, como las obras citadas en las notas 8, 9 y 11).

[6] Pág. 328, n. 3 de *Die Thukydideslegende* (*Hermes* XII 1877, 326-367).

[7] *Perikles und sein Zeitalter*, Jena, 1877, 207.

[8] *Untersuchungen über die Quellen des Plutarchs im Nikias und Alkibiades*, Leipzig, 1869, 28-29.

[9] *Untersuchungen über die Darstellung der griechischen Geschichte von 489-413 v. Chr. bei Ephoros, Theopomp u. a. Autoren*, Leipzig, 1879, 77.

[10] O. c. 465.

de M. Heidingsfeld [11] y Busolt [12]. Este último autor señalaba como fuente principal de la biografía de Nicias, a partir del capítulo 6, la historia de Tucídides, aunque Plutarco se apartase de ella para seguir a Filisto en algunos puntos, sobre todo ciertas escenas y pormenores de matiz siracusano [13] y algunos juicios desfavorables al general (cf. nota 48), y reuniese algunos materiales de Timeo [14], de colecciones de apotegmas y de otras fuentes diversas. El mérito fundamental de Busolt, sin embargo, fue el encontrar la huella de Teopompo en los primeros capítulos de la biografía de Nicias. A este autor se remontarían las duras críticas a la beatería del ateniense y a la ruin motivación política de sus ostentaciones de piedad, por ser conocido [15] el desprecio de dicho historiador a los que pretenden con dones ganarse el favor de los dioses. De Teopompo también es lo que se dice de Cleón en el capítulo 7 [16] y ciertos rebuscamientos estilísticos de los primeros capítulos.

Pero Busolt, como hijo que era de su tiempo, no se libró de los defectos del historicismo decimonónico. Bien es verdad que no incurrió en los extremos positivistas de sus antecesores, para quienes la labor de Plutarco venía a ser un mero trabajo mecánico de epitomización y copia de sus fuentes,

---

11 *Quomodo Plutarchus Thucydide usus sit in componenda Niciae vita*, Leipzig, 1890.

12 O. c.

13 Cap. 18, el siracusano Calícrates mata a Lámaco en singular combate; 19, el corintio Gongilo cae en el primer encuentro después de la llegada de Gilipo; 24, salida de los muchachos de Siracusa, entre los cuales por su edad podía estar el propio Filisto; 25, muerte del timonel corintio Aristón cuando el triunfo va siendo de los siracusanos; 28, deliberaciones en la asamblea siracusana.

14 Los presagios y profecías del cap. 13; el episodio de la trirreme prisionera, donde por ἕτεροι se ha de entender Timeo, del cap. 14; la captura de Laide (cf. Aten. XIII 589 *a*) del cap. 15; la predicción de la victoria de los siracusanos en el cap. 25.

15 Fr. 344 Jac. (Porf. *De abst.* II 16).

16 Fr. 92 Jac. (Escol. a Lucian. *Tim.* 30, pág. 115, 13 R.).

sin hacer uso de un criterio personal en el manejo e interpretación de los materiales. Un punto de vista simplista que favorecía notoriamente el método de la «Quellenforschung» y permitía repartir las alabanzas y las censuras al protagonista entre las distintas fuentes, pues la mentalidad de los tiempos parecía negarse a comprender que un mismo personaje pudiera prestarse simultáneamente a críticas favorables y desfavorables por parte de un mismo autor según fueran las facetas de su personalidad que considerase (Fricke, p. ej., como descubriera que Nicias era enjuiciado de distinta manera en los capítulos 12-16 que en 17-30, deducía que los primeros se remontaban a Timeo y los segundos a Filisto). Busolt, empero, tiene sobre sus antecesores el mérito de reconocerle a Plutarco capacidad e independencia de juicio cuando dice expresamente: «Die lobende und tadelnde Kritik des Nikias und der anderen Heerführer beruht bei Plutarch der Hauptsache nach auf dem von Thukydides gebotenen Material, das mit Einzelheiten sikeliotischen Ursprungs versetzt ist» [17]. No obstante, participa del mismo espíritu hipercrítico de sus colegas.

Wilamowitz [18] hizo notar por primera vez que la cita de Aristóteles (*Const. At.* XXVIII 5) de II 1 era inexacta, lo que venía a demostrar que Plutarco la tomó de segunda mano. Asimismo hacía constar sus serias dudas de que hubiera podido manejar libros tan raros como el diálogo de Pasifonte de Eretria de IV 2, recoger personalmente los materiales de los cómicos del «Citatennest» del capítulo 4 y ver con sus propios ojos la inscripción votiva de la palmera broncínea de Delos mencionada en III 3. Busolt, influido por esta manera de pensar, tiende a admitir como dogma, al igual que

---

[17] O. c. 297.

[18] *Aristoteles und Athen* I, Berlín, 1893, 301.

E. Meyer [19] y Leo [20], que Plutarco empleó para sus *Vidas paralelas* fuentes unitarias de época helenística, aunque se vea obligado a reconocer que en el caso particular de la *Vida de Nicias* no fue posible hacer uso de una fuente biográfica (como lo demuestra el hecho de apenas decirse nada, salvo el nombre de su padre Nicérato, sobre la genealogía de éste), siendo, por tanto, necesario emplear una relativa multiplicidad de fuentes para componer la biografía del personaje. Pero los dogmas de la hipercrítica tenían sus exigencias. Y así, a pesar de encontrar con razón en los primeros capítulos de la *Vida de Nicias* la huella del *excursus* περὶ δημαγωγῶν de las Φιλιππικά de Teopompo, supuso que Plutarco no había manejado dicha obra directamente, sino a través de su refundición por un culto «Bearbeiter» posterior, que habría añadido la cita de Aristóteles, el «Citatennest» y la mención de Pasifonte en el capítulo 4, así como la referencia a la inscripción de Delos.

En la actualidad, aun rindiéndose el merecido homenaje a la agudeza de los «Quellenforscher» decimonónicos, se está un poco de vuelta tanto sobre los resultados positivos a que conduce el análisis de las obras clásicas como sobre los excesos de la hipercrítica. Ziegler, en su importantísimo artículo *Plutarchos* de la *RE.*, admite como criterio general para determinar, entre los 111 autores griegos y los 40 latinos citados por Plutarco, cuáles fueron los que manejó de primera mano, la frecuencia mayor o menor de su mención a lo largo de las *Vidas*. Y precisamente entre los autores citados con mayor regularidad, y por tanto posiblemente manejados de primera mano por Plutarco, señala a Éforo, Teopompo, Aristóteles, Teofrasto y Filócoro; los tres últimos mencionados por su nombre en la biografía de Nicias, y señalados los dos primeros como posibles fuentes por la crítica decimonónica.

---

[19] Cf. lo que dice sobre la biografía de Cimón en el vol. II de sus *Forschungen zur alten Geschichte*, Halle, 1899.

[20] *Die griechisch-römische Biographie nach ihrer literarischen Form*, Leipzig, 1901, 174.

Posteriormente Peter von der Mühll [21], basándose en dos «Citatennester» negativos, donde frente a Duris de Samos se opone el silencio de Tucídides, Éforo y Aristóteles (*Alc.* 32) y el de Teopompo, Éforo y Jenofonte (*Per.* XXVIII 2), deducía el manejo directo de estos autores, porque los «nidos de citas» no suelen proceder de esta manera, sino acumulando siempre datos positivos. Por último, Hartmut Erbse [22] ha dado la prueba concluyente de que Plutarco pudo consultar en su Queronea natal, a pesar de la escasez de material bibliográfico de que se queja, a Éforo, por cuanto que en el *De garrulitate* presenta a un charlatán que, por haber leído dos o tres libros de este historiador y no cesar de hablar de la batalla de Leuctra, recibió el apodo de Epaminondas. Por otra parte, W. E. Sweet [23] demostraba que las fuentes de la biografía de Demetrio eran Jerónimo de Cardia y Filócoro.

De más en más, como puede verse, se reafirma la crítica moderna en el convencimiento de que el autor de las *Vidas Paralelas* tuvo una vasta erudición y contó con considerables medios de trabajo. Pero tiene mayor importancia aún el que últimamente se haya puesto en su debido relieve la necesidad intrínseca, dadas las exigencias del género histórico cultivado por el queroneo, de disponer de una amplia bibliografía para estar en situación de cumplir con la tarea impuesta. Frente a Hirzel y cuantos criticaban la superficialidad de las συγκρίσεις plutarquianas que coronan cada par de biografías, por no aportar nada nuevo a lo dicho en ellas o quedarse en lo externo y accesorio, Erbse [24] sostiene que dichos parangones no constituyen un colofón o epílogo donde se resuman, contraponiéndolas, las cualidades más notorias de los

---

21 *Direkte Benützung des Ephoros und des Theopomp bei Plutarch* (*Mus. Helv.* XI 1954, 243-244).

22 Pág. 422, n. 2 de *Die Bedeutung der Synkrisis in den Parallelbiographien Plutarchs* (*Hermes* LXXXIV 1956, 398-424).

23 *Sources of Plutarch's Demetrius* (*Cl. Weekly* XLIV 1950-1951, 177-181).

24 O. c.

héroes, sino el mismísimo principio estructural que ha presidido la elaboración de las *Vidas paralelas*. La síncrisis, como el proemio que antecede a cada sizigia biográfica, viene a ser como el esquema previo de la misma, conforme al cual se articula la biografía que luego es completada mediante el acopio de datos. Y esto tiene como importantísima secuela el que Plutarco tuviera necesariamente que consultar para escribir sus *Vidas* un número crecido de obras, por la imposibilidad material de encontrar una fuente unitaria peripatética o alejandrina escrita conforme a sus ideas básicas de exposición histórica.

Por otra parte, frente a la irónica sonrisa de los filólogos decimonónicos sobre los pretendidos documentos históricos (inscripciones, monumentos, etc.) examinados personalmente por Plutarco, Carl Theander [25] ha demostrado que no era un historiador de gabinete, sino un hombre que supo servirse, como Heródoto, de la αὐτοψία y de la tradición oral como fuentes. Valgan de muestra tanto las consideraciones que hace en el capítulo 14 de la *Vida de Valerio Poplícola* sobre la reconstrucción del templo de Júpiter Capitolino en Roma y en el 12-13 de *Pericles* sobre los edificios de la Acrópolis, como sus atinadas observaciones sobre la iconografía de los personajes (Filopemén y Lisandro, p. ej.).

Con todas estas premisas estamos en situación de reconsiderar el problema de las fuentes de la biografía de Nicias, una vez curados de espanto frente a los excesos de la hipercrítica y dando un margen mayor de confianza tanto a la capacidad de juicio histórico de Plutarco como a su honestidad científica. Empecemos primero por el problema de la αὐτοψία, que es el que ofrece mayor claridad. En varios pasajes de la *Vida de Nicias* se hacen referencias arqueológicas que pueden aportar un testimonio sobre el biografiado. En el capítulo 3 se mencionan como ofrendas de éste τὸ Παλλάδιον

---

[25] Léase el cap. *Autopsie und mündliche Tradition in Plutarchs Biographien* de su obra *Plutarch und die Geschichte*, Lund, 1951.

ἐν ἀκροπόλει y el templo de Dioniso en Atenas. Y no cabe dudar de que Plutarco vio uno y otro monumento, por cuanto que no sólo conocía Atenas, sino que precisa, en el caso de la estatua, que aún se erguía en pie en su época, aunque había perdido su baño de oro, y señala el detalle curioso de que el templo estuviera τοῖς χορηγικοῖς τρίποσιν ὑποκείμενος [26].

Con tan magníficas ofrendas el historiador corrobora la veracidad de los testimonios escritos sobre los cuantiosos dispendios del general en ceremonias religiosas, documentando de un modo palpable e incontrovertible su εὐσέβεια. Plutarco, por lo demás, tiene la escrupulosidad científica cuando menciona un monumento que no ha visto personalmente, de advertírselo al lector, como en el caso del pretendido escudo de Nicias que, según informaciones recibidas, todavía podía verse en su época colgado en un templo siciliano (XXVIII 5). Y cuando un hombre procede con esta probidad, ¿se tienen motivos suficientes para no creer que leyera la inscripción del φοῖνιξ χαλκοῦς de Delos, donde se relataba el episodio que cuenta en III 4? ¿Qué necesidad hay de hacer intervenir aquí a un «Bearbeiter» de Teopompo, cuando el propio Plutarco o cualquiera de sus conocidos pudieron tener ante sus ojos el texto?

Pasamos ahora a considerar las fuentes subsidiarias de Plutarco, esos ὑφ' ἑτέρων εἰρημένα con los que completa sus fuentes principales. En su mayor parte corresponden a la comedia ática y aparecen acumuladas sobre todo en el capítulo 4 [27] y en el 8 [28]. A más de esto, una cita en II 3 de un cómico desconocido para calificar a Cleón, un posible frag

---

[26] Sin duda, también ofrendas del mismo Nicias, por cuanto que se dice Ἐνίκησε γὰρ πολλάκις χορηγήσας. El general probablemente edificaría un santuario a Dioniso para albergar sus trípodes corégicos.

[27] Teleclides, fr. 41 Edm.; Eupolis, fr. 181 Edm.; Frínico, fr. 22 Edm.; Aristófanes, *Cab.* 358.

[28] Aristófanes, *Av.* 638; fr. 100 Edm.

mento cómico en IX 5 [29] y Platón (fr. 187 Edm.) en XI 6-7. Si tenemos en cuenta que la mayor parte de estas referencias se encuentran en el «Citatennest» del capítulo 4 al objeto de poner de relieve el temor a los sicofantas de Nicias; que en IV 7 se atribuyen equivocadamente a Cleón unas palabras que en *Los caballeros* corresponden al vendedor de salchichas; y que el verso de *Las aves* aparece en un contexto inadecuado, por aludirse en la pieza (representada el 414) a las demoras de Nicias en Sicilia y no a los sucesos de Pilos, no será difícil dar la razón a Wilamowitz y a Busolt. Plutarco debió sin duda de encontrarse estos materiales reunidos en alguna de sus fuentes, y tal vez no vaya descaminado Busolt al proponer el excurso *Sobre los demagogos* de las *Filípicas* de Teopompo.

Hay también en la biografía de Nicias varias citas de Eurípides: una del *Erecteo* [30] en IX 7; unos versos pertenecientes tal vez al epitafio que compuso a los caídos en la campaña siciliana [31], en XVII 4; y una mención del verso 450 de la *Ifigenia en Aulide* en V 4, que ofrece, en vez del δῆμον de la tradición directa, la interesantísima variante ὄγκον, elegida por la mayor parte de los editores modernos del trágico. De estas citas es la última la que con probabilidad mayor tomó indirectamente Plutarco de una de sus fuentes, dadas la antigüedad y excelencia de la variante y el contexto. La referencia, muy apropiada para caracterizar la hipócrita solemnidad de Nicias, tiene todas las trazas de proceder de una fuente desfavorable al general, y tal vez no sería descami-

---

[29] Se distingue claramente en él un ritmo yámbico-trocaico para el que pudiera adoptarse la siguiente colometría:

τοὺς ἐν εἰρήνῃ καθεύδον- (— υ — — | — υ — —) dim. troc.
τας οὐ σάλπιγγες, ἀλλ' (υ — — | — υ —) dim. yámb. con síncopa baquíaca y crética
ἀλεκτρύονες ἀφυπνίζουσι (υ — υ υ | υ υ υ — | — —) trim. yámb. con síncopa baquíaca, crética y espondaica

[30] Fr. 369 Nauck.

[31] Fr. 1 Bgk.

nado pensar en la obra antedicha de Teopompo como posible origen de la misma. En cuanto a los versos del *Erecteo* para calificar los beneficios de la paz, se pudieron coger de alguna antología al uso, y el epitafio a los caídos en Sicilia debía de estar tan difundido que Plutarco lo pudo tomar de cualquier parte.

Existen dos citas muy interesantes de Teofrasto, una en X 1, donde se relata una maniobra política de Nicias, claro indicio de su astucia, y otra en XI 7 para recoger el testimonio discordante de que fue en pugna con Féace y no con Nicias como Hipérbolo fue condenado al ostracismo. Ambas derivan evidentemente de la misma obra, dada su relación tan estrecha, y producen la impresión de haberse realizado de un modo directo.

En XXIII 6 se encuentran dos citas de Filócoro. Una de ellas, la mención de la muerte reciente del adivino Estilbíquides, se puede asignar con toda garantía a este autor, por coincidir con el escolio V a Aristóf. *Paz* 1031 (Filócoro, fr. 135 *a* Jac.). La segunda refiere la interpretación dada por el mismo Filócoro, citado por su nombre, al eclipse de luna como presagio favorable para la retirada de los atenienses: ἐπικρύψεως γὰρ αἱ σὺν φόβῳ πράξεις δέονται, τὸ δὲ φῶς πολέμιόν ἐστιν αὐταῖς (fr. 135 *b* Jac.). Por otra parte, en desacuerdo con la atribución de Busolt a Timeo del capítulo 13, donde se recogen una serie de presagios en Atenas concomitantes con los preparativos de la expedición a Sicilia, es sin duda preferible hacer derivar el relato de éstos de una fuente ateniense. Y no se erraría mucho si se pensara en Filócoro, μάντις καὶ ἱεροσκόπος y eruditísimo investigador de las antigüedades rituales. Aboga en favor de nuestra opinión ese rasgo curioso de que únicamente el Hermes de enfrente de la casa de Andócides se librara de la mutilación, ya que, según sabemos por el escoliasta V de Aristófanes (*Lis.* 1094), Filócoro (fr. 133 Jac.) había recogido esta noticia.

Hay, por el contrario, en XXIII 6 una mención de los Ἐξηγητικά de Autoclides (fr. 7 Jac.) que plantea seriamen-

te el problema del uso directo o indirecto de esta obra por parte de Plutarco, dadas además las discrepancias del contexto con Diodoro y Tucídides. Mientras Autoclides —dice Plutarco— asegura que con los fenómenos relativos al sol y a la luna tan sólo se tomaban precauciones durante tres días, Nicias, en cambio, ἄλλην ἔπεισε σελήνης ἀναμένειν περίοδον, ὥσπερ οὐκ εὐθὺς θεασάμενος αὐτὴν ἀποκαθαρθεῖσαν, ὅτε τὸν σκιερὸν τόπον καὶ ὑπὸ τῆς γῆς ἀντιφραττόμενον παρῆλθε. Ahora bien, según Tucídides (VII 59, 4), fueron los soldados quienes obligaron a los generales a diferir la partida, καὶ ὁ Νικίας —ἦν γάρ τι καὶ ἄγαν θειασμῷ τε καὶ τῷ τοιούτῳ προσκείμενος— οὐδ' ἂν διαβουλεύεσθαι ἔτι ἔφη πρίν, ὡς οἱ μάντεις ἐξηγοῦντο, τρὶς ἐννέα ἡμέρας μεῖναι, ὅπως ἂν κινηθείη. La responsabilidad de la demora se reparte por igual entre los soldados, el supersticioso Nicias y los adivinos, que interpretaron el prodigio en el sentido de que era obligado permanecer en el lugar «tres veces nueve días». Concordando en parte con Plutarco, Diodoro (XIII 12, 6) les hace declarar a los adivinos la perentoriedad de τὰς εἰθισμένας τρεῖς ἡμέρας ἀναβαλέσθαι τὸν ἔκπλουν, pero no menciona la intervención de Nicias en la prórroga del plazo, aunque sí aluda a la oposición de Demóstenes al descabellado intento. Como puede verse, en ningún otro texto aparece tan clara la responsabilidad de Nicias como en Plutarco, que ha bebido aquí en una fuente distinta de Diodoro y sumamente favorable a los adivinos, a quienes se exime de responsabilidad en la catástrofe. Incluso se lamenta la muerte inoportuna de Estilbíquides, presentado como el único hombre capaz de coartar los supersticiosos escrúpulos de Nicias. Como en toda la última parte del capítulo se percibe una cierta intención polémica contra los enemigos de la mántica, la impresión que se recibe de ello es que Plutarco tomó estas referencias de una fuente unitaria. Personalmente —y habida cuenta de la cita de Filócoro que hemos descubierto en el capítulo 13— nos inclinamos a pensar que aquí también Plutarco continuó extrayendo sus noticias de la misma obra (para uno y otro caso pudo tener ante sí, por

ejemplo, el περὶ μαντικῆς de dicho autor), donde encontró, asimismo, la referencia de Autoclides. Filócoro vendría más o menos a argumentar de la siguiente manera: la catástrofe de Sicilia no fue debida a la falsedad de la mántica, sino a la ignorancia y obstinación de Nicias, por cuanto que un experto adivino como Estilbíquides hubiera reconocido en el eclipse un presagio favorable para la retirada. Por otra parte, los adivinos no hubieran podido aconsejar nunca a Nicias retrasar la partida un mes lunar, porque lo acostumbrado en casos semejantes —y ahí están los Ἐξηγητικά de Autoclides para demostrarlo— era guardar tres días de prevención. Al obstinarse, pues, Nicias en diferir la retirada «tres veces nueve días», haciendo caso omiso del dictamen de los adivinos, acaparó la total responsabilidad del desastre siciliano. Sin embargo, nuestra interpretación no puede darse sino a título de mera sugestión, por no poseerse el más mínimo dato sobre la época de Autoclides [32], y cuanto llevamos dicho supondría que Autoclides fue anterior a Filócoro. Así le pareció a Nilsson [33], quien, sin dar razones, le sitúa a finales del s. IV a. J. C., en tanto que para Jacoby [34] viviría hacia el 200 a. J. C. Pero aquí nos parece pecar este último autor de la misma arbitrariedad que critica a Nilsson [35], ya que ninguna de sus consideraciones para colocar a nuestro autor en fecha tan tardía tiene fuerza probatoria. ¿Y se puede negar que era oportuno el escribir un tratado de exégesis de los presagios a raíz del desastre siciliano, si se quería levantar el prestigio de la mántica?

En cuanto a la mención de Pasifonte en IV 2, así como la del misterioso Jenarco en I 3, tienen todo el aire de ser de segunda mano y no requieren mayor comentario. Igual-

---

[32] Cf. SCHWARTZ *Real-Enc.* II 1896, 2597-2598, *s. v. Autokleides*, y SCHMID-STAEHLIN *Geschichte der griechischen Literatur*, II, 1, Munich, 1920, 111.

[33] *Geschichte der griechischen Religion*, I, Munich, 1941, 378.

[34] *Atthis*, Oxford, 1949, 16.

[35] *Ibid.* 252, n. 69.

mente el proverbio de XI 3: ἐν δὲ διχοστασίῃ καὶ ὁ πάγκακος ἔμμορε τιμῆς (conocido también con las variantes καὶ Ἀνδροκλέης πολεμαρχεῖ y ἐν γὰρ ἀμηχανίῃ καὶ καρκίνος ἔμμορε τιμῆς, cf. Macario III 91, Apostolio VII 16, Zenobio III 77, y procedente tal vez de un antiguo cómico), que cita de memoria Plutarco en otras de sus obras [36] con la variante incluso ἔλλαχε. En cambio, sí merece dos palabras la cita de Aristóteles (*Const. At.* XXVIII 5) de II 1, en la que se tergiversa el texto del estagirita, por cuanto que éste no dice de los tres personajes que tuvieran una πατριχὴν εὔνοιαν καὶ φιλίαν πρὸς τὸν δῆμον, es decir, un verdadero espíritu democrático, sino que se habla de ellos como τῇ πόλει πάσῃ πατριχῶς χρωμένους, o sea, como si hubieran adoptado en la política la actitud tradicional y conservadora de la πάτριος πολιτεία, lo cual es un concepto muy distinto. Por otra parte, Aristóteles no menciona para nada la δυσγένεια de Terámenes ni su apodo de «Coturno». De ahí que sea menester o pensar que Plutarco cita de memoria dos textos diferentes fundiéndolos en una unidad —un supuesto al que nada se opone—, o que ha tomado indirectamente la alusión aristotélica de alguna parte, lo que es una tesis tan indemostrable como la anterior.

De lo dicho hasta aquí se desprende la posibilidad de que Plutarco viera en su totalidad los monumentos arqueológicos que menciona y leyera en el original a Teofrasto y Filócoro. Esto en lo relativo a las fuentes secundarias de su biografía de Nicias. Pasemos ahora a ocuparnos del peliagudo problema de sus fuentes principales, advirtiendo de antemano sobre la modestia de nuestros propósitos. Aquí no vamos a tratar de asignar, como un tanto ingenuamente hicieron los «Quellenforscher» decimonónicos, la procedencia directa o indirecta de cada uno de los capítulos del *Nicias*, sino a establecer unos criterios generales sobre las fuentes que manejó Plutarco para componerla en su totalidad, ya que lo que primordial-

---

[36] *Comp. Lys. c. Sulla* 1; *Alex.* 53; *De fraterno amore* 2.

mente nos interesa es fijar la actitud del queroneo frente a sus predecesores y la de éstos sobre el general ateniense.

Pero digamos primero dos palabras sobre Filisto, cuyo manejo directo por Plutarco ha negado Laqueur precisamente en el artículo que dedica a dicho historiador en la *RE*. Sin pretender con esto restar valor, que lo tiene y mucho, a su documentadísimo trabajo, preciso es reconocer que incurre en los mismos yerros de la mentalidad hipercrítica del siglo pasado. En primer lugar, se niega a admitir que Plutarco tuviera amplias lecturas, y para explicar la génesis de sus biografías vuelve a la hipótesis de la «Grundquelle» completada con un puñado de datos tomados de otras partes. Ahora bien, por su manera de argumentar al discutir los fragmentos de Filisto en el *Nicias* —evidentemente en un estado defectuoso de transmisión textual—, nos da Laqueur la impresión de tener a Plutarco por tan poco diestro y chapucero en su trabajo, que completara de prisa y corriendo, atentando contra la sintaxis incluso, una redacción definitiva o poco menos de su obra, con adiciones y correcciones de última hora. Los añadidos a la «Grundquelle» se delatarían, pues, por el rompimiento de la ilación con lo anterior, y a veces por estar en evidente contradicción con el contexto. En esta manera de enfocar los problemas literarios Laqueur se revela como un epígono del positivismo filológico decimonónico. Pero, además, incurre en el apriorismo. Del hecho —discutible— de no haber manejado directamente Diodoro Sículo la obra de su paisano Filisto en lo relativo a la expedición ateniense a Siracusa, deduce la imposibilidad de que la pudiera consultar Plutarco. Las referencias a este historiador las habría tomado Diodoro de Timeo, al que combinó con Éforo en su historia. Y de igual modo Plutarco completaría los datos de su «Grundquelle» (¿cuál?), en la que habría ya referencias a Filisto y Timeo, con nuevas precisiones obtenidas de la lectura posterior de este último. Así, p. ej., en el prólogo de su obra originariamente Plutarco habría establecido un parangón estilístico entre Tucídides y Timeo, que tomaría de algún

tratado retórico donde se hiciera la contraposición de ambos. Pero Plutarco leyó después a Timeo en el original y pudo percatarse de sus ataques a Filisto, Aristóteles y Platón: «Von dieser Erkenntnis aus und unter Verwertung der vorhin besprochenen Excerpte gestaltet er das ältere Referat zu dem jetzigen Text aus, wobei nun aber auch zugleich sein Gegensatz zu Timaios sehr gemildert wird». Con lo que resulta incomprensible cómo pudiera emitir nuestro autor juicios tan favorables a la obra de Filisto, conocida indirectamente por las críticas adversas de Timeo, sin haberla podido hojear siquiera.

Pero más sorprendentes son las conclusiones de Laqueur en la discusión del segundo fragmento de Filisto contenido en XXVIII 5, cuya transcripción nos resulta imprescindible por las posibles aportaciones de nuestra parte a su clara inteligencia: Δημοσθένην δὲ καὶ Νικίαν ἀποθανεῖν Τίμαιος οὔ φησιν ὑπὸ Συρακοσίων κελευσθέντας, ὡς Φίλιστος ἔγραφε καὶ Θουκυδίδης, ἀλλ' Ἑρμοκράτους πέμψαντος, ἔτι τῆς ἐκκλησίας συνεστώσης, καὶ δι' ἑνὸς τῶν φυλάκων παρέντων αὐτοὺς δι' αὐτῶν ἀποθανεῖν.

El texto en su estado actual ofrece tres graves dificultades:

1. Como Tucídides VII 86,2 dice claramente, refiriéndose a los siracusanos, Νικίαν καὶ Δημοσθένη ἄκοντος τοῦ Γυλίππου ἀπέσφαξαν, no se comprende ese κελευσθέντας que o es una corruptela, o sólo se puede atribuir al relato de Filisto.

2. El δι' ἑνός parece compaginarse mal con el δι' αὐτῶν que sigue.

3. Tampoco παρέντων da la impresión de encajar muy bien en el contexto (se ha propuesto como corrección παρέντος).

Según Laqueur, aquí se han combinado la primitiva redacción de la biografía plutarquiana, que reproduciría el relato de la fuente principal donde se citaba incorrectamente a Timeo, y las correcciones hechas por Plutarco al texto una vez que hubo leído directamente la obra de éste. En la fuente principal estaría tan sólo el hecho de que ambos generales se suicidaron una vez que les llegó el mensaje de Hermócrates:

«pero cuando Plutarco leyó posteriormente a Timeo, comprobó que en realidad Timeo había sostenido que los generales habían sido matados por uno de los guardianes, con lo que se volvió acto seguido contra Filisto, que había narrado que habían recibido la orden de matarse; en consecuencia añadió las palabras κελευσθέντας y Φίλιστος, y más abajo καὶ δι' ἑνός ... παρέντων basándose en la lectura de Timeo» (col. 2425). Pero ¿cabe suponer que, de haberse propuesto Plutarco reformar en ese sentido su texto, hubiera procedido tan torpemente falseando, al añadir κελευσθέντας, la noticia de Tucídides y haciendo punto menos que incomprensible la última frase?

En primer lugar, parece muy dudoso que la versión de Filisto de la muerte de los generales difiriera de la de Tucídides, ya que Diodoro (XIII 33,1), que bebía en fuentes sicilianas, dice οἱ μὲν στρατηγοὶ παραχρῆμα ἀνῃρέθησαν. Posiblemente un κελευόντων primitivo, por influjo de lo que viene después, fue alterado en κελευσθέντας. Por otra parte, creemos que δι' ἑνός no puede referirse a ἀποθανεῖν, como entiende Laqueur, en pie de igualdad con δι' αὐτῶν, porque entonces resultaría la curiosa incongruencia de que los generales fueran muertos por uno de los guardias y al propio tiempo se suicidaran; δι' ἑνός no puede entenderse más que en el sentido de «por mediación de, gracias a uno de los guardias». Queda παρέντων, que no se comprende bien referido a los guardias en su totalidad, porque en tal caso hubieran sido todos cómplices en la muerte de los generales y no uno solo; de ahí la conveniencia de corregir en παρέντος si se acepta esta interpretación [37]. En resumen, de la muerte de Nicias y Demóste-

---

[37] Cabría también, haciendo una mayor corrección en el texto, poner entre corchetes καί, relacionar δι' ἑνός con πέμψαντος («habiéndoles enviado un mensaje por mediación de uno») y tener τῶν φυλάκων παρέντων como un gen. absoluto («habiéndole dejado entrar los guardias»). Tiene en su contra esta corrección la necesidad de entender ἑνός en el sentido más o menos de τινός.

nes hubo una versión (la real probablemente) recogida por Tucídides, Filisto y Diodoro, que sostenía su ejecución por los siracusanos inmediatamente después del debate en la asamblea en que inútilmente trataron de salvar sus vidas Hermócrates y Gilipo. Posteriormente una propaganda favorable al primero y adversa al segundo forjó la leyenda del suicidio de ambos, más honroso que una ejecución, por los buenos oficios del gran político democrático, e hizo recaer parte de la culpa de su muerte en Gilipo [38]. Timeo, enemigo acérrimo de los tiranos a diferencia de Filisto, recogió la tradición más favorable a Hermócrates. Que su versión de los hechos no ofrecía garantías de credibilidad, lo demuestra que la fuente de Diodoro no se tomase ni siquiera la molestia de recogerla. Las deducciones de Laqueur en toda esta cuestión son pura fantasía.

La larga digresión nos ha servido para señalar los excesos del método analítico (las deducciones de Laqueur sobre XIX 4-5 son aún más inadmisibles) que no se resigna a prestar crédito a la confesión del propio Plutarco de haber manejado a Filisto, a Timeo y a Tucídides para forjarse su semblanza de Nicias, aparte de otros autores cuyos nombres da unas veces y otras calla. Las conclusiones de Busolt a nuestro parecer se pueden tener por válidas, aunque matizadas en el sentido de admitir una mayor complejidad de fuentes. Si en el *Nicias* resuenan ecos de Teopompo, Teofrasto y Filócoro, muy posiblemente los haya también de Éforo, y aun de autores que no conocemos. Plutarco, a lo largo de muchas lecturas, fue reuniendo los datos que articula en su biografía, y tal multiplicidad de noticias, estructuradas de acuerdo con sus ideas sobre lo que debe ser una obra biográfica, no se pudo encontrar tal cual en una «Grundquelle» anterior.

Pues bien, ¿cabe pensar que es posible llevar a cabo una tarea como la suya careciendo de sentido de la síntesis y de capacidad crítica? ¿Podemos creer que se limitó a ser un

---

38 Así en Diodoro XIII 28 ss.

mero receptor y transmisor de opiniones ajenas sin aportar a los datos objetivos una interpretación personal? Esto es lo que aún parecen opinar muchos que, sin saberlo, continúan con una manera de enfocar los problemas inadmisible hoy día. Levi [39], en el estudio dedicado al *Nicias*, cree encontrar, tras el análisis de sus diversos capítulos, «una vaga, ma indubbia, intenzione polemica di fare apparire Nicia come un uomo insufficiente ai suoi compiti e privo di alcune doti necessarie appunto perchè troppo debole e troppo ossequente di fronte al formalismo religioso. In altre parole, la religiosità viene interpretata come una caratteristica della debolezza di spirito» (pág. 189). Ahora bien, como de todos conocida es la profunda religiosidad de Plutarco, esta polémica difusa contra la «religiosidad» no cabría interpretarla en él más que como un eco de sus fuentes. Es en el capítulo 4 donde resalta más, según Levi, esta actitud suya de crítica de la religiosidad de su biografiado, que se interpreta «come una consequenza di viltù d'animo e di un certo senso di paura». Pero esta opinión de Levi, en cierto modo acertada, debe matizarse, por cuanto que precisamente en el capítulo 4 polemiza Plutarco con los que consideraban (entre ellos Teopompo) como propaganda política las espléndidas manifestaciones de la piedad del ateniense. Al contrario, el favor popular, afirma Plutarco, fue, en el caso de Nicias, una consecuencia de su εὐσέβεια sincera, según testimonian las restantes manifestaciones de su τρόπος y su ἦθος. Plutarco no reprocha en Nicias la religiosidad, sino el ser σφόδρα τῶν ἐκπεπληγμένων τὰ δαιμόνια, ese estar tan θειασμῷ προσκείμενος, como dice citando a Tucídides VII 50,4.

Que en este capítulo Plutarco interpreta y juzga según sus propias convicciones los datos históricos que ha podido reunir sobre el general ateniense, lo podemos afirmar con la seguridad más completa por poseer un tratadito suyo juvenil, el περὶ δεισιδαιμονίας, destinado a tratar de la supersti-

---

39 O. c.

ción. Y es mérito de Hartmut Erbse [40] haber demostrado que los puntos de vista de Plutarco al respecto no variaron a lo largo de su vida, independientemente de que, andando el tiempo, tendiera de más en más al misticismo y al sincretismo religioso de su época. En dicho opúsculo Plutarco adaptó a sus puntos de vista religiosos las concepciones de una diatriba cínica, obra de un ateo, en la que se abogaba por el descreimiento en lo sobrenatural como remedio de la δεισιδαιμονία, gracias a la adopción del concepto aristotélico de virtud como el justo término medio entre dos extremos. La εὐσέβεια, según eso, quedaba entre los dos polos opuestos ἀθεότης y δεισιδαιμονία, tal como la define un *excerptum* peripatético en Estobeo (II 147 W.): εὐσέβειαν μὲν οὖν εἶναι ἕξιν θεῶν καὶ δαιμόνων θεραπευτικὴν μεταξὺ οὖσαν ἀθεότητος καὶ δεισιδαιμονίας. Ahora bien, como entre la εὐσέβεια y la δεισιδαιμονία no hay una oposición cualitativa, sino únicamente de intensidad, las críticas que se hacen a la δεισιδαιμονία de Nicias pueden inducir a creer que van dirigidas a su religiosidad. Pero no hay que dejarse engañar: Plutarco guarda su independencia de juicio y no acepta precipitadamente las opiniones de sus predecesores sobre su biografiado. Antes bien, las sopesa en la balanza de su juicio con arreglo a criterios personales y las contrasta entre sí, sin limitarse a la reproducción unilateral de los hechos por parte de una sola fuente.

Y para terminar esta primera parte de nuestro estudio conviene tratar de forjarse una idea aproximada de cómo era enjuiciado Nicias en las fuentes que tuvo a mano Plutarco. El juicio de Filisto, influido en parte por Tucídides, de quien nos consta que fue un ferviente admirador [41], no le era ni mucho menos favorable. Otro tanto se ha de decir de Timeo, cuya enemiga al ateniense se encarga de poner bien de relieve

---

[40] *Plutarchs Schrift* περὶ δεισιδαιμονίας (*Hermes* LXXX 1952, 296-314).

[41] Cf. Teón, *Progymn.* I, p. 154 W.: Ὁ Φίλιστος τὸν Ἀττικὸν ὅλον πόλεμον ἐν τοῖς Σικελικοῖς ἐκ τῶν Θουκυδίδου μετενήνοχεν.

Laqueur. En cuanto a Filócoro, hemos visto cómo le imputaba la responsabilidad del fracaso siciliano dejando a los adivinos a cubierto de culpas. De la posible imagen de Nicias en el *excursus* περὶ δημαγωγῶν de Teopompo hablan elocuentemente los textos recogidos en el «Citatennest» del capítulo 4. Teofrasto, por otra parte, hacía una alusión no muy halagüeña a la honestidad de su proceder en las negociaciones de paz. En una palabra, podemos afirmar que en todo el material historiográfico manejado por Plutarco la condena del general ateniense era unánime. Si, frente a todos estos datos adversos, Plutarco supo mantener una postura de equilibrio y de ecuanimidad, señalando los defectos, pero no olvidándose de dar el debido relieve a las virtudes de su personaje, hasta el punto de que algunos creen que trata de presentarlo bajo una luz favorable, ¿no se ha de rendir el debido homenaje a su probidad científica y tener esta biografía por un documento valiosísimo sobre la personalidad de Nicias?

## II

Llegados, pues, al momento de ocuparnos de la semblanza plutarquiana del general ateniense, tan minuciosa como abundante en trazos anecdóticos y coloristas, conviene ante todo apuntar su rasgo más saliente, a saber, la maravillosa unidad y coherencia del «retrato literario» del personaje. Desde el principio hasta el fin no hay solución de continuidad en la descripción del tipo humano de Nicias, cuyas características esenciales se mantienen en todo momento, aunque vayan apareciendo nuevas facetas de su personalidad en los diversos παθήματα de su carrera. De ahí el error de Laqueur al encontrar contradicciones en la obra de Plutarco según fueran las fuentes de extracción de sus noticias [42]. La biografía plutarquiana, que participa no sólo del concepto pe-

[42] O. c. col. 2426.

ripatético de este género literario, sino también de muchas notas del encomio retórico, exige para su redacción tener ideas muy claras sobre la personalidad del biografiado. Ante todo, es preciso un conocimiento de la δύναμις o conjunto de dotes naturales del personaje en cuestión; luego, es menester calar en su ἦθος, que se manifiesta en sus modos de obrar y de reaccionar frente a peligros y adversidades. Y de ahí que sea necesario también un conocimiento de los acontecimientos externos que, provocando «pasiones» (πάθη) en la δύναμις del alma, den oportunidad de obrar a la ἀρετή. Aparte de estos materiales, que constituyen la parte moral y edificante de la biografía, hay otras consideraciones accidendentales codificadas por los retóricos y que es menester tener en cuenta: la patria y linaje, la crianza y educación, como otros tantos sumandos en la δύναμις del alma; las anécdotas y los ἐπιτηδεύματα en donde se exterioriza el ἦθος de ésta; y, a manera de epílogo, unas consideraciones sobre la perduración de la obra y la fama del héroe en la posteridad.

Evidentemente, era imposible, por carencia material de datos, articular siempre las biografías conforme a los esquemas ideales de un Teón o un Menandro. En el caso concreto de Nicias, Plutarco no contaba con noticias de la niñez de su personaje, ni de la educación que recibiera, ni con anécdotas de su juventud. Sus materiales comenzaban a partir del momento en que Nicias pasó a primer plano en la política ateniense, y de ahí que se vea forzado a acumular el material anecdótico de esta época para dar los rasgos esenciales del ἦθος καὶ τρόπος de su biografiado (que se habrá de manifestar con relieves aún más acusados en las πράξεις y παθήματα), así como a sustituir la memoria de los κατορθώματα por el recuerdo lapidario de una catástrofe sin precedentes. Pues bien, habida cuenta del enfoque de su biografía, ¿a qué procedimientos recurrió Plutarco para exponer de un modo analítico y objetivo el carácter del ateniense sin caer en peligro de emitir sobre el particular juicios apodícticos y apriorísticos? Plutarco, es cierto, ha salpicado su obra en-

tera de asertos personales donde expresó sus críticas valorativas sobre el modo de ser y la actuación de Nicias, pero al propio tiempo ha tenido buen cuidado de que la figura de éste se fuera dibujando a lo largo del relato con enérgicos contornos gracias al acervo de datos históricos sobre su persona. Aunque no en la misma proporción que un Tucídides, ha querido que el lector pudiera forjarse por sí mismo una imagen de su biografiado a partir de los elementos de juicio que le iba ofreciendo, paralela y complementariamente a sus apostillas críticas. A diferencia de Tucídides o de Diodoro, no ha acudido al expediente de los discursos antitéticos para presentar en claroscuro los perfiles humanos del general con la descarnada exposición de los pros y los contras entre los que en cada momento oscila una decisión. Esto, si es de valor inestimable para un historiador preocupado especialmente por las luchas ideológicas, no tiene, en una biografía presidida por el interés hacia lo psicológico y lo ético, el efectismo de otros procedimientos de exposición, como son las anécdotas a que ya nos hemos referido, los juicios que mereció el personaje a sus contemporáneos y a la inmediata posteridad y las comparaciones con otras figuras históricas, bien coetáneas, bien posteriores. De esta manera se consigue una graduación magistral en el enjuiciamiento del protagonista que va, desde lo puramente objetivo de lo anecdótico, a la objetiva subjetividad de los juicios ajenos, hasta llegar, pasando por la objetividad subjetiva de las συγκρίσεις, a lo puramente subjetivo de la valoración personal del historiador. Veamos, pues, la semblanza de Nicias tal como se refleja en cada uno de estos aspectos.

Los episodios anecdóticos de la vida de Nicias reflejan dos de sus características principales, la εὐσέβεια en las relaciones con los dioses y la εὐλάβεια en las relaciones con los hombres. Ambas no son sino las dos vertientes en que se manifiesta un mismo temperamento timorato y receloso. En efecto, la «piedad» del ateniense, según se manifiesta en la manumisión del esclavo que representó el papel de Dioniso

hecha ostentosamente en público (III 4), en la renuncia a la gloria de una victoria militar por rehuir el sacrilegio de dejar insepultos unos cadáveres (VI 5), en la demora en ocupar el Olimpieo de Siracusa para evitar un posible saqueo de los soldados (XVI 7), es una piedad *sui generis*, egoísta, temerosa, antipática; es el típico producto de una religiosidad cimentada en el convencimiento de que «todo lo divino es envidioso», como, según contaba Heródoto, dijo un día Solón a Creso. Ahora bien, una noción semejante de la divinidad no podía sino operar de un modo negativo en un hombre ya de por sí cauteloso en exceso, produciéndole inhibiciones y temores injustificados.

La vida privada y pública de Nicias tendrá como lema, por un lado, el no incurrir en lo ἐπίφθονον, y por otro, el multiplicar los ritos apotropaicos y el tratar de ganarse el favor de los dioses con las ofrendas magníficas que le permitía su espléndida fortuna. En una palabra, su concepción pueril de los dioses como seres maléficos y sobornables le hace incurrir en δεισιδαιμονία. Su pretendida «piedad» no es en el fondo sino el delito de ἀσέβεια según lo definiera Platón en el libro IX de sus *Leyes*. Aparte de que algunas manifestaciones de esa supuesta virtud suya, a juicio de los malévolos, no eran sino otros tantos intentos de granjearse el favor de sus conciudadanos al tiempo que el de los dioses: la magnificencia de sus coregias, el esplendor de su θεωρία en Delos (III 4-8), el legado de unos fondos para la celebración anual de unos sacrificios a Apolo en los que se pidiera por su prosperidad.

Si dentro de la religiosidad de Nicias queda excluido todo sentimiento jubiloso de comunión con lo divino, tampoco en su actitud frente a los hombres caben los goces de la amistad. Para ello se requiere tener confianza en los semejantes y comportarse de un modo sincero, y como Nicias vive en el temor continuo de los sicofantas, jamás se abre ante nadie y su vida es una comedia constante en la que representa el papel del hombre grave y digno (¡ese ὄγκος

del que vivía esclavo el Agamenón euripideo!) en permanente sacrificio a los intereses de la ciudad. El testimonio de Pasifonte (IV 2) sobre sus esfuerzos por cohonestar bajo apariencia especiosa los mezquinos intereses que presidían el aparato religioso de su vida, y las habillas de los buenos oficios de Hierón, el hijo de Dionisio Calco (V 3), en sus funciones de secretario para rodear su persona de una aureola solemne, son, interpretados *cum mica salis*, sumamente expresivos. Pero donde mejor se pone de relieve esa pomposidad teatral de Nicias es en el episodio relatado por Plutarco en XV 2: «La pomposa afectación (ὄγκος) de Nicias era grande entre otras razones por su riqueza y su reputación. Se cuenta que, estando un día deliberando en el edificio de los estrategos el colegio de los generales, como invitara al poeta Sófocles a decir su opinión en primer lugar por ser el de mayor edad, éste le respondió: 'Yo soy el más viejo, el más antiguo eres tú'».

Con el «esprit» que le caracterizaba, el trágico le echa en cara, en un juego de palabras intraducible, esa gravedad afectada, esa falta de naturalidad en su comportamiento que le hacía antipático ante sus concidadanos. Y, como recientemente ha sostenido H. D. Westlake [43], la anécdota tiene todas las trazas de ser cierta, por cuanto que el trágico pudo muy bien haber sido colega suyo de estrategia el 423/422 cuando estaba a punto de firmarse el armisticio entre Atenas y Esparta. Como Nicias y Nicóstrato, Sófocles era conservador (fue más bien partidario de Cimón que de Pericles); pertenecía, además [44], a la misma tribu Egeide de Nicias; y Aristófanes en *La paz*, representada el 421, dice misteriosamente (vv. 695-699) que Sófocles, aunque viejo, sigue aún dispuesto a ganar dinero. El triunfo de los demó-

---

[43] *Sophocles and Nicias as Colleagues* (*Hermes* LXXXIV 1956, 110-116).

[44] Según se desprende del conocido fragmento de Androción con la lista de los generales del 441/440 dispuesta en el orden oficial de las tribus atenienses.

cratas moderados llevaría a compartir la misma magistratura al hombre que formuló en sus obras las concepciones que regían la vida de Nicias [45]. Westlake supone que Nicias debió de ser nombrado estratego ἐξ ἁπάντων (y de ahí el πρεσβύτατος), y Sófocles por su tribu. Pero la hipótesis no es necesaria: el trágico, más que a una realidad administrativa, apuntaba, como señala Plutarco, a un modo de comportarse en la vida que, en aras del ὄγκος, le hacía a Nicias ser lo peor que pudiera ser un griego, δυσπρόσοδος y δυσέντευκτος en el retiro de su morada, ajeno a los goces y encantos de la vida pública, como el reverso de un Sócrates, que en este respecto puede ser tenido por el prototipo del ateniense. Porque los griegos consideraban, como el Agesilao jenofonteo, que donde mejor brilla la virtud es a la luz, y que el ser accesible a todos era el primer requisito de la φιλανθρωπία sin la cual no podía haber verdadera ἀρετή. Huraño y taciturno, como reacción autodefensiva de su carácter apocado, era por añadidura hipócrita en su manera de producirse en público: andaba encogido (συσταλεὶς ἐβάδιζεν) en afectación de σωφροσύνη y daba constantemente pruebas de falsa modestia al atribuir todos sus éxitos a la εὐτυχία y al favor de lo divino, en evitación del φθόνος de los hombres y los dioses. Porque Nicias tenía esa astucia del zorro que, puesta al servicio del instinto de conservación, suple a la verdadera inteligencia. Buena prueba de ello es lo que contaba Teofrasto de cómo sobornó, con ocasión de firmarse la paz de su nombre, a los encargados de echar las suertes para que les tocara el primer turno a los lacedemonios a la hora de devolver las plazas conquistadas (X 1); y también su maniobra de Sicilia, que le permite tomar posiciones ventajosas frente a Siracusa sin experimentar pérdida alguna, estratagema calificada, un tanto desdeñosamente, por Plutarco o Filisto (XVI 3) como lo mejor de toda su actuación en la campaña.

---

[45] Obsérvese el posible influjo de *Antígona* en el episodio de la ἀναίρεσις de los cadáveres en la campaña de Corinto.

Consideremos ahora los juicios sobre Nicias de sus contemporáneos y la posteridad inmediata recogidos por Plutarco. Es éste un trabajo que merece la pena hacerse por las relativas garantías de objetividad que ofrece: sean cualesquiera sus fuentes de información, no puede Plutarco ser tachado de parcialidad con respecto al general ateniense si las opiniones que recoge sobre su persona son de procedencia diversa, tanto de los colegas de mando como de los conciudadanos y enemigos. Y aquí el cuadro es desconsolador. Si bien Nicias atravesó por momentos de verdadera popularidad, como después de su intervención en la firma de la paz que lleva su nombre o después de los éxitos iniciales en Sicilia, cuando μεγάλη ἡ δόξα διεφοίτα τοῦ κρατεῖν πάντα τοὺς Ἀθηναίους καὶ στρατηγὸν ἔχειν ἄμαχον δι' εὐτυχίαν καὶ φρόνησιν (XVIII 6), en la mayor parte de sus actuaciones tuvo menguada fama y hubo momentos en que se exacerbó con él la indignación de sus conciudadanos. Así, tras el triunfo de Cleón en Esfacteria, cuando se llegó a decir de él que era peor que un ῥίψασπις por haber arrojado, en su δειλία, no ya un escudo, sino un mando militar (τὴν ἀσπίδα ἀποβεβληκώς, VIII 2). Y para valorar en todo su significado el juego de palabras, basta con releer el *Contra Teomnesto* y el primer discurso *Contra Alcibíades* lisíaco. Hay en este pasaje un eco genuino del sentir de los atenienses moderados como el que palpita en el fragmento aristofánico de *Los labradores* (VIII 4), sarcástico desahogo de las gentes defraudadas por el comportamiento de uno de los más cualificados miembros del partido. Otra oleada de indignación popular —y esta vez de los demócratas radicales— rompería sobre su persona a su regreso de la embajada en Esparta (X 8).

Evidentemente, que Cleón ante el asunto de Esfacteria echase en cara a Nicias su δειλία y su μαλακία (VII 3), no tiene nada de extraño, y por su procedencia interesada se podría descartar el juicio a la hora de evaluar los méritos del general en la balanza de la historia. Pero ya resultan excesivas las coincidencias por parte de todos en el enjui-

ciamiento de su actuación en Sicilia: el sarcástico μελλονικιᾶν aristofánico (VIII 3), el desprecio hacia él de los siracusanos (XV 1), el envalentonamiento y ὕβρις de la caballería enemiga por su inactividad (XVI 5), las acusaciones, por parte de sus colegas, de estar perdiendo la oportunidad de obrar (XXI 4); el que les diera a Demóstenes y Eurimedonte la impresión de ἀτολμία (XXVII 7) y, como coronación de todo ello, ese oprobioso γέλοιός ἐστιν ὁ Νικίας puesto en boca de Hermócrates (XVI 5). Aparte de esto, sabemos que las antipatías despertadas por los éxitos de Nicias en ciertos círculos atenienses llegaban al extremo de boicotear el envío de refuerzos a Sicilia (XX 1); y apenas puede paliar esta imagen desfavorable del general el hecho de que los espartanos, vistos sus sinceros deseos de negociar una paz estable, le tuvieran por ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ πρόθυμος (X 8) y ese aislado elogio de Aristóteles (II 1) sólo explicable si se tiene en cuenta que en él veía el filósofo uno de los ejemplos más claros de demócrata moderado.

Si en los pasajes mencionados hasta ahora los perfiles humanos del protagonista destacan sobre el fondo objetivo de los datos históricos sin la intervención del juicio personal de Plutarco, las consideraciones subjetivas de éste aparecen en una serie de parangones de Nicias con otros personajes de su tiempo o posteriores. Estas συγκρίσεις secundarias tienen el gran valor de revelarnos no sólo la cultura histórica del queroneo, sino su gran capacidad de síntesis, su perspicacia en captar similitudes en las diversas contingencias de cada época y sus grandes dotes de psicólogo. El método sincrítico que preside la redacción general de las *Vidas paralelas* opera también en el interior de cada biografía para ir definiendo con precisión creciente el ἦθος καὶ τρόπος del protagonista. Veamos ahora cuál es el conjunto de virtudes y defectos de Nicias que se desprenden de sus sucesivas comparaciones con Cleón, Pericles, Alcibíades, Lámaco, Demóstenes, todos contemporáneos suyos, y con Dión y León de Bizancio, del siglo siguiente. Frente a la πλεονεξία,

ἰταμότης y θράσος de Cleón, Nicias (II 2) tiene en su haber la modestia, la εὐλάβεια y el temor al pueblo, todas ellas virtudes de carácter más bien negativo. A la ἀρετὴ ἀληθινή y la λόγου δύναμις de Pericles (III 1) no puede oponer sino la superior hacienda y las dispendiosas liberalidades como arma en la pugna contra la εὐχέρεια y βωμολοχία de Cleón; recursos todos bien mezquinos. Si Alcibíades (XII 5) peca de inexperiencia y osadía, Nicias, en cambio, tiene la ἐμπειρία, la πολλὴ ἀσφάλεια y la εὐλάβεια. Virtud esta última que contrasta tan vivamente con la τραχύτης (XII 5) de Lámaco como el sentido de la justicia y la radical pobreza de este general con la solemnidad pomposa que le confería a Nicias su dinero (XV 1). Frente a la decisión de Demóstenes, προπέτεια a juicio suyo, destacan la indecisión y morosidad de Nicias. A la independencia de carácter y al altruísmo de un León de Bizancio, al decir a sus conciudadanos βούλομαι μᾶλλον ὑφ' ὑμῶν ἢ μεθ' ὑμῶν ἀποθανεῖν, se opone el miedo cerval del ateniense a sus compatriotas y su egoísmo, que le induce a preferir un desastre colectivo a un castigo personal (XXII 3). Por último, nada hay que pugne más con la imperturbabilidad de un Dión ante el eclipse de luna en el momento de zarpar con su flota que la extremosa δεισιδαιμονία de Nicias en una coyuntura similar.

La imagen reflejada en estos rápidos parangones, complementaria de la anterior, no puede ser más desfavorable. Nicias no cuenta más que con virtudes negativas (εὐλάβεια, ἀσφάλεια) unidas a una solemnidad especiosa, producto de su elevada posición social, no exenta de una antipática falsa modestia. El lector saca la impresión de encontrarse ante un verdadero «bluff» político.

Plutarco, además, ha ido intercalando en el relato de los acontecimientos el juicio que le merecían las sucesivas actuaciones de Nicias. Y aunque son muy abundantes los pasajes donde parece aceptar la opinión de sus antecesores, en especial en las críticas relativas a su actuación militar en Sicilia, como lo vio bien Stern, en otros adopta una postura

personal ante testimonios tendenciosos, según hemos tenido ocasión de señalar anteriormente. Un primer juicio sobre Nicias, a modo de semblanza anticipatoria de todo lo que se va a decir más adelante, se encuentra en el capítulo 2, poco antes de establecerse el parangón con Pericles. Se mencionan su εὐλάβεια y su temor al pueblo y a los sicofantas y se resume en esta lapidaria frase su modo de ser: τῇ φύσει γὰρ ὢν ἀθαρσὴς καὶ δύσελπις, ἐν μὲν τοῖς πολεμικοῖς ἀπέκρυπτεν εὐτυχίᾳ τὴν δειλίαν. Los mismos motivos volverán a aparecer con insistencia machacona a lo largo de toda la biografía: la εὐλάβεια y el temor a los sicofantas en V 1 y XIV 2; la δειλία en IV 3; su temor a la responsabilidad, producto de ambas, que le hace rehuir las ἐργώδεις πάνυ καὶ μακρὰς στρατηγίας y buscar siempre la ἀσφάλεια, en V 2; su indecisión en XIV 2; su ἀθυμία en XIX 10 y XX 8; su miedo a sus conciudadanos en X 8, XI 2 y XXII 2; su δεισιδαιμονία en V 4 y XXIII 1; su falsa modestia en VI 2; su hipocresía en XI 1.

Cuadro tan desolador apenas es mitigado por las virtudes que Plutarco encuentra en Nicias y los atenuantes a ciertos de sus yerros. Plutarco le reconoce una sincera εὐσέβεια (IV 1, IX 6); la virtud de la ἐπιείκεια y la φιλανθρωπία (IX 4); el ardiente pacifismo mantenido, con valentía inesperada en su naturaleza, cuando los ricos de Atenas se dejaban arrastrar por los vientos bélicos que soplaban en las vísperas de la expedición siciliana (XII 2-3); la honradez y prudencia (XIV 1); su energía una vez en la acción, tan en contradicción con su temperamento moroso e irresoluto (XVI 9); su meticulosidad en preparar las operaciones militares (XIX 3); su ὀξύτης y ἀσφάλεια en los movimientos tácticos de tropas (XVII 1); su presencia de ánimo para enfrentarse con la desgracia (XXVI 1, XXVII 1). En el relato de los últimos momentos de Nicias, cuando emprende enfermo la retirada sacando fuerzas de flaqueza y aun dando alientos a los suyos, parece incluso vibrar en las palabras de Plutarco una nota de simpatía hacia el anciano ge-

neral: «Y no sólo al ver su aspecto, sino también al acordarse de sus discursos y de las amonestaciones que había hecho tratando de impedir la expedición, se afianzaban más aún en la creencia de que padecía tales calamidades inmerecidamente (ἀναξίως ταλαιπωρεῖν) y se sentían desalentados en las esperanzas de ayuda por parte de los dioses, al considerar cómo un hombre devoto y con tantos y brillantes merecimientos con respecto a los dioses padecía no más benigna suerte que los más bajos y humildes soldados del ejército» (XXVI 6). Asimismo, las palabras patéticas de Nicias al entregarse a Gilipo pidiendo clemencia no para él, sino para sus hombres (XXVII 4), pudieron producir la impresión de que Plutarco quiere al final de su obra rehabilitar la memoria de su biografiado. Pero nada más lejos de la verdad, por cuanto que, en la comparación con Craso (V 2), califica su rendición con los más duros términos: la muerte del romano fue más noble, «mientras que Nicias, al caer en manos de los enemigos por la esperanza de una salvación vergonzosa, hizo aún más deshonrosa su muerte».

Pero, a pesar de este rigor estricto en su manera de enjuiciar a Nicias, no se le puede reprochar a Plutarco haberse negado a comprender las circunstancias atenuantes de sus errores e incluso las causas profundas de los defectos de su temperamento. Antes bien, preciso es reconocer que las adivinó con perspicacia y se las indicó con toda honradez a sus lectores. Así, no se olvida de señalar la posible influencia que en su desaliento pudiera tener su estado de salud, y no deja de anotar las responsabilidades colectivas en el célebre episodio del eclipse de luna. La funesta δεισιδαιμονία de Nicias no fue un fenómeno aislado, sino que correspondía al estado de ánimo general de sus conciudadanos. La ignorancia de las gentes era a la sazón muy grande y las teorías de Anaxágoras, aún recientes, circulaban entre muy pocas personas, con prudencia y recelo, porque los atenienses «no soportaban a los filósofos, llamados entonces físicos y 'charlatanes sobre las cosas celestes', en

la idea de que reducían lo divino a causas irracionales, a fuerzas ciegas y fenómenos necesarios» (XXIII 3). Plutarco, a continuación, señala las dificultades de Anaxágoras, la huída de Protágoras y la muerte de Sócrates como un efecto de la reacción de la mentalidad tradicional frente a los excesos del libre pensamiento de filósofos y sofistas que se dejó sentir en el último tercio del siglo v. No olvidemos que ha sido el único autor que nos ha dado noticias del decreto de Diopites, aprobado en los últimos años de Pericles, en virtud del cual [46] podía aplicarse la pena de muerte a cuantos impartieran enseñanzas sobre los fenómenos celestes. Y resulta ironía curiosa de la historia aprender por un escolio a Aristófanes [47] que precisamente este personajillo turbio, reaccionario y oscurantista, fomentador de las formas más supersticiosas de la religión tradicional, gozó de la amistad del piadoso Nicias, que habría de perecer en una colosal catástrofe por no tener ideas claras de «meteorología».

Pero, aparte de la mentalidad general y de la extremosa superstición de Nicias, Plutarco apunta la fatal coincidencia de no haber en todo el ejército ningún adivino ducho en su oficio desde la muerte reciente de Estilbíquides, citando como autoridad a Filócoro sobre la forma correcta de interpretar el prodigio.

Hasta aquí el juicio de Plutarco en la biografía de Nicias. Asertos, si no más severos, pronunciados al menos en forma más tajante, se pueden encontrar en la comparación con Craso, la antítesis misma del ateniense. Se le reconoce a Nicias haber hecho su fortuna por medios más honrados, aunque sin olvidar el trato inhumano que se daba a los trabajadores de las minas; mayor moralidad en la vida privada y ser en sus gastos πολιτικώτερος; se apunta en su favor el no haber cometido en su política nada πανοῦργον ni ἄδικον ni

---

[46] *Per.* XXXII 2; cf. nuestra *Censura en el mundo antiguo*, Madrid, 1961, 60 ss.

[47] Escol. a Aristóf. *Cab.* 1085.

βίαιον y se llega a calificar de θεῖος su amor a la paz y de Ἑλληνικώτατον πολίτευμα el haber puesto fin a la guerra entre Atenas y Esparta. Pero esto no empece para que las flaquezas del ateniense sean objeto de la más implacable condena. Su timidez y su debilidad ante los demagogos le resultan a Plutarco merecedoras de las más graves censuras, porque «en los asuntos más importantes se debe escoger no lo que no produzca envidias, sino el esplendor de la política que con la magnitud de su poder las oscurezca» (II 4). De lo contrario, se impone la retirada de la vida pública para trenzarse a sí mismo una «corona de imperturbabilidad» en cualquier lugar oscuro y recatado. El hombre que, en momentos de gravedad, declina sus responsabilidades en gentes sin valía por buscar su seguridad personal, οὐ τὴν ἑαυτοῦ προΐεται δόξαν, ἀλλὰ τὴν τῆς πατρίδος ἀσφάλειαν καὶ σωτηρίαν; en una palabra, incurre en delito de alta traición.

## III

Tal es, pues, la semblanza plutarquiana de Nicias, que tiene de todo menos de favorable al viejo general. El problema que a continuación se nos plantea es el de si reúne visos de verosimilitud o si, por el contrario, Plutarco, a pesar de manejar con tiento sus fuentes, se dejó impresionar por la imagen peyorativa que presumiblemente, según dijimos, encontró en ellas. Para dar, por tanto, una respuesta a este interrogante se impone una comparación con los testimonios contemporáneos e inmediatamente posteriores que nos han llegado de Nicias, y sobre todo con Tucídides, que representa la fuente principal para el conocimiento de su vida. Pero esto nos lleva al problema intrincadísimo de averiguar cuál fue la actitud de este historiador con respecto a Nicias, por cuanto que, a diferencia de Plutarco, Tucídides se guarda muy bien de emitir con frecuencia y claridad los diferentes juicios que le merecían sus actuaciones. En este aspecto, como en tantos otros, el historiador ateniense

peca de excesiva discreción, como si conscientemente pretendiera dejar sus opiniones personales en una discreta penumbra. De ahí que sea preciso entresacarlas del detenido análisis de su obra, porque, como es bien sabido, si el historiador no dio expresión abierta a su forma de pensar sobre los acontecimientos —prurito, por un lado, de mantener la objetividad a todo trance y prudente deseo, por otro, de no herir las suceptibilidades de sus contemporáneos—, ofreció a sus lectores, sin embargo, los suficientes cabos sueltos para que éstos pudieran deducirla, bien de la trama del relato, bien de los discursos antitéticos.

Los historiadores que han manejado la *Historia de la guerra del Peloponeso* paralelamente a la biografía plutarquiana se han dejado impresionar por dos hechos que han preformado su opinión sobre el juicio tucidideo de Nicias: en primer lugar, el que Tucídides se calle o mencione en un discreto semitono hechos de repercusión desfavorable para un enjuiciamiento de aquél, y en segundo, el que, desviándose de su norma habitual, le dedicara en VII 86 un elogio fúnebre cuyos términos se prestan a no pocas cavilaciones. Stern fue el primero en notar que en Diodoro y Plutarco se alude a ciertos acontecimientos en el campamento ático que no se encuentran en Tucídides y que no dicen mucho en favor ni de la energía del jefe, ni del acuerdo entre los mandos militares, ni de la disciplina de las tropas [48]. De ahí que,

---

[48] Plutarco, *Nic.*, caps. 16 y 21, los generales echan en cara a Nicias el perder con sus dilaciones la oportunidad para obrar; 22, Nicias reprocha a Demóstenes su precipitación; Diodoro XIII 12, 5 habla de un verdadero motín de las tripulaciones y los soldados que obliga a Nicias a aceptar la retirada, mientras que Tuc. VII 47, 2 y 48, 4 se refiere tan sólo al descontento de las tripulaciones; Plut. *Nic.* 20, Menandro y Eutidemo fuerzan a Nicias a librar batalla antes de la llegada de Demóstenes, mientras que Tuc. VII 38 sólo menciona enérgicas medidas de seguridad por parte de Nicias; Plut. *Nic.* 21, Demóstenes propone atacar las Epípolas *καὶ ὁ Νικίας μόλις συνεχώρησεν ἐκβιασθείς*, en tanto que los términos de Tuc. VII 43, 1 (*πείσας τόν τε Νικίαν καὶ τοὺς ἄλλους ξυνάρχοντας*) son mu-

poniendo en relación este hecho con el epitafio, pudiera deducirse una cierta inclinación o deferencia hacia Nicias por parte de Tucídides: «Nur so erklärt sich der VII 86,5 diesem gewidmete nachruf während der geschichtsschreiber dem als militär weit tüchtigeren Demosthenes kein wort der anerkennung zollt».

Pero esta opinión, que llevó de Sanctis [49] hasta el extremo de acusar a Nicias de ser el verdadero instigador de la expedición a Sicilia y a Tucídides de desfigurar los hechos por ser un partidario suyo, se viene abajo desde el momento en que se hace un análisis detenido de la historia tucididea desde un punto de vista literario. Ivo Bruns [50] resumía agudísimamente en cuatro rasgos principales el carácter de Nicias tal como se desprendía de su «retrato literario» en los diversos pasajes de Tucídides: el quietismo, que le lleva a desear acabar sus días en paz sin tener en su conciencia fracaso alguno; la indecisión, que le obliga a reflexionar una y mil veces antes de pasar a la acción; el miedo, que le hace ser egoísta y no tener en cuenta a nadie sino a su propio yo; y por último, la hipocresía ante sí mismo. Nicias, por no conocer los rasgos egoístas de su carácter, está siempre representando una comedia ante su propia persona, encontrando motivaciones a sus actos que no son las reales, buscando constantemente pretextos especiosos para ocultar sus defectos.

Por otros caminos, Bender [51] llegó a resultados simila-

---

cho más moderados; Diodoro XIII 12, 7, Demóstenes se opone, a pesar del eclipse de luna, a demorar la retirada; XIII 18, 1, Demóstenes propone romper el bloqueo del puerto y retirarse por mar, mientras que Nicias sostiene la conveniencia de hacerlo por tierra; Tucídides VII 72, 3, sin embargo, bajo un prisma más favorable, le hace a Nicias dar la razón a su colega y no seguir su consejo por temer que las tripulaciones se negaran a embarcar.

49 *Problemi di storia antica*, Bari, 1932, 101-126.

50 *Das literarische Porträt der Griechen*, Berlín, 1896, 16-19.

51 *Der Begriff des Staatsmannes bei Thukydides*, Würzburg, 1938 (por desgracia no hemos podido manejar este trabajo directamente).

res comparando las observaciones de Tucídides sobre Pericles y Nicias. Es este último un hombre que busca ante todo la εὐτυχία y la σωτηρία (cf. V 16,1), cuyas expresiones favoritas son διασώζω y ἀσφάλεια, que gusta de la inactividad y pretende librarse de fatigas, que jamás se arriesgaría en nada. Por eso mismo su ἀρετή es puramente negativa y consiste en buscar siempre τὰ δίκαια, τὰ χρηστά, τὰ ἀνεπίφθονα, pero sin el menor sentido para descubrir τὸ ἄμεινον. En resumidas cuentas, es un hombre que funda toda su valía como político en su sentido de lo justo en la vida personal, con la tendencia, además, de racionalizar su instinto de conservación encubriéndolo con nombres especiosos; un hombre en quien la piedad ocupa el lugar de la ξύνεσις. Nicias continúa con la manera de pensar arcaica, como una especie de caricatura extremosa de la σωφροσύνη sofoclea; no sabe estar a la altura de los tiempos, que exigen en el político inteligencia y decisión; es el polo opuesto de un Pericles, que consideraba al ἀπράγμων[52] como una lacra en el Estado, y de un Temístocles [53], que sabía prever lo mejor o lo peor cuando aun estaba en lo incierto.

Las coincidencias con Plutarco son tan notorias que huelga todo comentario. Por todo ello creemos que no tiene sino una importancia secundaria el discutir aquel lapidario ἥκιστα δὴ ἄξιος ὢν τῶν γε ἐπ' ἐμοῦ Ἑλλήνων ἐς τοῦτο δυστυχίας ἀφικέσθαι διὰ τὴν πᾶσαν ἐς ἀρετὴν νενομισμένην ἐπιτήδευσιν (VII 86,5) con que comenta Tucídides la catástrofe final del ateniense.

Y si nos decidimos a detenernos un momento a considerar esta cuestión, tratada hace poco [54] por H. Murray (a quien remitimos para las referencias bibliográficas), es por la luz que puede arrojar sobre ese ἀναξίως ταλαιπωρεῖν del pasaje plutarquiano citado anteriormente. Las opiniones sobre

---

52 Tuc. II 63, 3.

53 I 138.

54 *Two Notes on the Evaluation of Nicias in Thucydides* (*Bull. Class. Stud.* VIII 1961, 56-58).

el elogio aparente de Nicias varían, desde quien lo cree sincero, como Westlake, hasta quien lo supone una cruel ironía, pasando por los que opinan, como Grote y Meyer, que Tucídides adopta aquí la opinión del populacho ateniense sobre el inmerecido final de hombre tan acendradamente piadoso. De todo ello hay, sin duda, un poco en el corto epitafio tucidideo, y suscribimos plenamente la opinión de Murray, quien armoniza y matiza las opiniones contrapuestas que intuyen sólo parte de la verdad. Tucídides emite aquí un juicio político sobre Nicias expresado en la forma más objetiva posible, incluso si se tienen en cuenta las ideas habituales sobre los merecimientos de la piedad, aunque no exento de cierta tristeza irónica ante el catastrófico final de un hombre que buscaba por encima de todo la εὐτυχία. Sobre este enigmático suelto necrológico podríamos decir, con las palabras de Murray, que «as Sophocles shows the dangers inherents in Periclean leadership, so Thucydides can point to the dangers inherents in leaders who adopt the Nician view of life and service in the state». Plutarco, sin embargo, al trazar el patético cuadro de la retirada del ejército, refiere el ἀναξίως ταλαιπωρεῖν al pensamiento de los soldados, que, al ver el triste sino de Nicias —como interpretaron el pasaje tucidideo Grote y Meyer— contradecir sus convicciones morales, sentían tambalearse su fe en los dioses.

De las coincidencias entre Tucídides y Plutarco se podrá sacar la impresión de que el juicio suyo, y también el de los historiadores intermedios como Filisto, quedó predeterminado para siempre por el tucidideo, y así, por ejemplo, parece estimarlo Westlake [55]. Pero, como ya dijimos, la amplitud de las fuentes que directa o indirectamente manejó el historiador de Queronea excluyen el supuesto, aunque no pueda negarse el peso de la autoridad del gran ateniense. Se impone, pues, si queremos llegar a la justa valo-

---

[55] *Nicias in Thucydides* (*Class. Quart.* XXXV 1941, 58-65).

ración de esta imagen peyorativa de Nicias, continuar en las fuentes contemporáneas nuestro rastreo de los juicios sobre su persona. Dejando a un lado los cálidos elogios que aparecen en Lisias XVIII 2-3 por ser interesados, podemos someter a revisión los juicios de los cómicos, las alusiones políticas en las tragedias de Eurípides y el *Laques* platónico.

De los cómicos es poco nuevo lo que se puede agregar a la biografía de Nicias, por haberse recogido en ella los principales fragmentos que se refieren a su persona. Los *Cercopes* de Hermipo [56], representados en la primavera del 417, tal vez personificaban la rivalidad entre Nicias y Alcibíades; el fr. 59 Edm. de Ferécrates contiene quizá una alusión a los deseos de abandonar Sicilia por parte del general. Mayor luz puede arrojar el fr. 111 Edm. de Éupolis,

Νικίας — πῶς <γὰρ> ἐγένου δίκαιος οὕτως εὐπρεπῶς;
Ἀριστείδης — ἡ μὲν φύσις τὸ μέγιστον <ἦν>, ἔπειτα δὲ
κἀγὼ προθύμως τῇ φύσει ξυνελάμβανον,

que parece contener una invitación a poner en práctica las dotes personales y no quedarse en el tipo de ἀρετή quietística propio de Nicias.

Las críticas a éste debieron de ser muchas en el *Monótropo* de Frínico, que compitió el 414 con *Las aves* de Aristófanes y obtuvo el primer premio. Así en el fr. 22 Edm.,

ἀλλ' ὑπερβέβληκε πολὺ τὸν Νικίαν
στρατηγίας πλήθει τε κἀξευρήμασιν,

nos parece ver una alusión no al sitio de Melos, como opina Edmonds, sino a las estratagemas de Nicias frente a Siracusa y a la construcción de los muros de cerco, dado el paralelismo estrecho con Aristófanes, *Av.* 362-263:

Ὦ σοφώτατ', εὖ γ' ἀνηὕρες αὐτὸ καὶ στρατηγικῶς·
ὑπερακοντίζεις σύ γ' ἤδη Νικίαν ταῖς μηχαναῖς.

---

56 Fr. 35 Edm.

Alardes de ingeniería y táctica militar que no conducían, a juicio de los impacientes de Atenas, sino a μελλονικιᾶν (*Av.* 640).

Más completo es el «retrato literario» que puede extraerse de las comedias de Aristófanes y especialmente de *Los caballeros,* escrita en 424 con la indignación producida por el éxito impensado de Cleón en Esfacteria. Los dos criados de Demo en el prólogo, como indica el argumento de la pieza, representan a Demóstenes y a Nicias, y del diálogo entre ambos y de la situación se desprenden características inconfundibles en consonancia perfecta con el cuadro tucidideo-plutarquiano del general ateniense. Aparece el que lleva la máscara de Nicias como hombre irresoluto, sin confianza en sí mismo [57]; con una fe religiosa llevada al extremo casi de un fatalismo inoperante (κράτιστα... τῶν παρόντων ἐστὶ νῷν/ θεῶν ἰόντε προσπεσεῖν του πρὸς βρέτας, vv. 30-31); con un total desaliento ante las dificultades (κράτιστον οὖν νῷν ἀποθανεῖν, v. 79) y un miedo irreprimible a las adversidades de la fortuna (ἀτὰρ τοῦ δαίμονος / δέδοιχ' ὅπως μὴ τεύξομαι κακοδαίμονος, vv. 111-112). Por el contrario, el esclavo que representa a Demóstenes es un hombre jovial, con iniciativa y con un descreimiento religioso (ποῖον βρέτας; <φέρ'> ἑτεὸν ἡγεῖ γὰρ θεούς; v. 32) que contrasta vivamente con la beatería de su compañero. Recordemos que en esta misma pieza hay una brutal censura a la pobreza de espíritu de Nicias, recogida por Plutarco, al jactarse el salchichero (v. 355):

Λαρυγγιῶ τοὺς ῥήτορας καὶ Νικίαν ταράξω.

Mayor dificultad entraña deducir, de las alusiones indirectas del drama euripideo a la situación política ateniense, una semblanza de Nicias, dadas, además, las grandes dificultades con que tropieza el estudioso para establecer su cronología. No obstante, Delebecque [58] ha ensayado tan su-

---

[57] V. 17, οὐκ ἔνι μοι τὸ θρέττε.

[58] *Euripide et la guerre du Péloponnèse,* París, 1951, *passim.*

gestiva investigación, cuyos resultados en cuanto a lo que nos interesa, aceptables en sus líneas generales, son en resumen los siguientes. En *Andrómaca* (representada el 423) Eurípides, según puede inferirse de los vv. 479-485, parece optar por Nicias, a pesar de su mediocridad, en la pugna entablada entre éste y Cleón. En los ataques a los adivinos de los vv. 511-513, 573-575 y 711 de *Ifigenia en Táuride* (413 a. J. C.) parece apuntarse a Nicias, sobre todo cuando Orestes llega a decir que no basta con creer en los dioses para salvarse, sino que hay que ayudarse a sí mismo enérgicamente; un pensamiento éste típicamente griego, que vemos formularse en el *Corpus Hippocraticum* y se encuentra en el prólogo de *Los caballeros* de Aristófanes. Al deseo obsesivo de Nicias de regresar de Sicilia parecen aludir los vv. 114-117 de Orestes, así como la carta arrojada al mar por Ifigenia puede ser un trasunto poético de la de Nicias al pueblo ateniense. En la *Electra* (413 a. J. C.) Eurípides parece ser menos severo con Nicias y mostrarse inclinado al relevo del viejo general: en los vv. 1347-1348 hay tal vez una alusión a la partida de la escuadra de Eurimedonte y una referencia a la piedad de Nicias en los vv. 1351-1352. Aunque el trágico no siente simpatías hacia el general, comprende que un deber de piedad y una elemental prudencia exigen que se haga regresar a Atenas al valetudinario jefe del ejército ateniense. Incluso después de la catástrofe, se puede percibir en la *Helena* (412 a. J. C.) cierto rencor contra la credulidad y superstición de Nicias en las durísimas invectivas (vv. 744-745) dirigidas a los adivinos, elocuente indicio de las explosiones de indignación popular contra estas gentes a raíz del desastre (cf. Tuc. VIII 1).

En una palabra, hasta aquí vemos una perfecta concordancia entre la imagen tucididea y plutarquiana de Nicias y los escasos testimonios contemporáneos conservados en otras fuentes. Veamos ahora si el amable cuadro del *Laques* platónico viene a corroborarla o a contradecirla.

En el *Laques* vemos a Nicias asistir, en compañía de

Lisímaco, hijo del célebre Aristides, y Melesias, hijo de Tucídides, el que fue jefe de la oposición aristocrática contra Pericles, a la exhibición de un ὁπλομάχης y departir a raíz de ésta sobre el problema de la ἀνδρεία con su amigo y colaborador Laques, que tan trágica y honrosa muerte alcanzara en Mantinea, y con Sócrates. No se puede negar, es cierto, lo que en la escena hay de ficción literaria, ni sostener que las ideas sustentadas por los interlocutores del diálogo sean las suyas propias y no las de Platón, o las del Sócrates-Platón. Ahora bien, como en todos los diálogos platónicos de juventud, hay aquí una tendencia a respetar las verosimilitudes históricas. Nicias es presentado conversando amigablemente con gentes de su mismo círculo social, de sus mismas ideas políticas y que probablemente tuvieron con él cierta intimidad. Platón no incurre en el grosero error de ponerlo en compañía de Cleón, Alcibíades o Hipérbolo en ameno coloquio. Por otra parte, el filósofo, con ese fino tacto de dramaturgo que le caracteriza, coloca siempre en boca de los personajes de sus diálogos los razonamientos que más en consonancia están con su propia idiosincrasia. A la hora de definir la virtud propia del varón, la hombradía o ἀνδρεία, cada uno de los interlocutores emite su opinión, y resulta curioso observar cómo el bravo Laques, hombre sin duda arrojado, a pesar de tener una noción intuitiva de la valentía, no encuentra palabras para expresarla. El sólo puede decir lo que le enseña su experiencia vital de soldado: εἰ γάρ τις ἐθέλοι ἐν τῇ τάξει μένων ἀμύνεσθαι τοὺς πολεμίους καὶ μὴ φεύγοι, εὖ ἴσθι ὅτι ἀνδρεῖος ἂν εἴη (190 *e*), o bien que la ἀνδρεία es una especie de καρτερία, pero siempre se queda corto en su definición. A Laques, indudablemente, le sobraba y bastaba con el concepto vulgar de la valentía para comportarse con arrojo en la refriega. Por el contrario, cuando le llega el turno a Nicias de emitir su parecer, da una definición intelectualística del valor que, aunque es del agrado de Sócrates, puesto que para él la σοφία es la base de todas las virtudes, resulta a todas luces

demasiado amplia para la ἀνδρεία. Sin embargo, esa definición es la que se esperaría del ἦθος y del τρόπος de Nicias tal como lo acabamos de conocer. Para Nicias el valor es ἡ τῶν δεινῶν καὶ θαρραλέων ἐπιστήμη (195 *a*), algo que cuadra a maravilla con su εὐλάβεια, su ἀσφάλεια y su εὐσέβεια. Nicias, como más adelante dirá Laques, a quienes califica de valientes es a los adivinos. Y con esto queda más que caracterizada toda su actuación militar. En una palabra, a diferencia de lo que ocurre con Sócrates u otros personajes de la Antigüedad, sobre los cuales nos han llegado testimonios contradictorios o irreductibles a una unidad, en el caso de Nicias, acudamos adonde acudamos, siempre nos sale al paso la misma imagen. Cabe, pues, preguntarse: ¿cómo, conociendo los contemporáneos su personalidad como la conocían, le encumbraron a puestos de tanta responsabilidad? ¿En virtud de qué resortes fue colocado en los primeros puestos políticos de Atenas?

La vida tanto privada como política de Nicias estuvo determinada por dos factores principales, su inmensa fortuna [59] y su profunda religiosidad. La riqueza, si por una parte le alinea junto a los πλούσιοι y a los γνώριμοι, le confiere, por otra, cierto prestigio ante el pueblo (ese ὄγκος de que hemos hablado), sobre todo sabiéndola administrar de un modo generoso. Como, además, el ser tan extraordinariamente rico le hace vivir en el temor constante de una confiscación de bienes —y de sobra conocida es, por la comedia aristofánica y los discursos lisíacos relativos a ἀπογραφαί, la avidez del δῆμος a este respecto—, extrema sus muestras de adhesión a la democracia y de deferencia ante los populares. Cuán incómoda debía de ser la posición de los ricos en la Atenas del último tercio del s. v lo pone de relieve el personaje del *Banquete* jenofonteo (IV 29) al enumerar las

---

[59] Con la de Cimón e Hiponico, fue la mayor que hubo en Atenas en el s. v (cf. Andóc. *Mist.* 130; Isócrates XVI 30; Jen. *Mem.* II 5, 2 y Busolt *Griechische Staatskunde* I, Munich, 1920, 188, 200, n. 5).

ventajas que le había reportado el quedarse en la ruina: «Ahora duermo a gusto, tendido cuan largo soy; me he convertido en hombre digno de confianza para la ciudad; ya no recibo amenazas, sino que amenazo a los demás; como a un hombre libre me es posible marcharme o quedarme en la ciudad; los ricos me ceden ya el asiento y el paso en la calle. Ahora parezco un tirano, y entonces era claramente un esclavo. Antes era yo quien pagaba tributo a la ciudad, y ahora es la ciudad la que paga tributo para alimentarme...» El hombre que quisiera conservar su hacienda en Atenas tenía por fuerza que exagerar sus adulaciones al δῆμος todopoderoso. Y cuando así lo hacía, como el bueno de Nicias, el pueblo no podía menos de sentirse halagado y complacido. La fortuna, por tanto, es algo que le hace a Nicias estar a bien con unos y con otros.

Lo mismo ha de decirse de su rigorismo religioso. Es, en efecto, un error pretender reducir la mecánica de los partidos atenienses del último tercio del s. v a meras diferencias de ideología en lo político. Con este estrecho criterio se puede agrupar a Nicias, como Busolt o Croiset, entre los enemigos de la democracia, o bien tenerle, como Allen B. West [60], por un seguidor de Pericles. Para este último autor, cuyas ideas han gozado últimamente de cierta difusión [61], como Nicias dirigió los comienzos de la guerra contra Esparta de acuerdo con los principios de Pericles y su hijo Nicérato fue un mártir de los Treinta y discípulo [62] de Damón, el amigo del prócer, no cabe duda alguna de su filia-

---

[60] *Pericles' Political Heirs* (*Class. Philol.* XIX 1924, 124-146 y 201-228), a quien remitimos para las referencias bibliográficas.

[61] Aunque la reacción en contra de lo que tienen de extremoso se encuentra ya en WESTLAKE o. c. (en n. 55), pág. 59, n. 2, quien apunta que, si en los *Acarnienses* Diceópolis ataca indirectamente a Pericles, propugna, de otra parte, una política que parece ser un trasunto cómico de la de Nicias.

[62] Platón, *Laques* 180 *c/d*, 200 *d*. Sobre la esmerada educación de Nicérato, cf. Jen. *Banq.* III 5 y IV 6.

ción con la facción política capitaneada por Pericles. Sólo andando el tiempo se iría afirmando el pacifismo de Nicias, y por un efecto de óptica histórica pudo considerarse su política como opuesta a la de aquél. Pero, aparte de otras consideraciones, son precisamente los factores religiosos, puestos en su debido relieve por Levi últimamente, los que impiden sustentar esta visión de los hechos.

Para West, en efecto, a la muerte de Pericles existían en Atenas tres partidos: el de los oligarcas reaccionarios, cuyo ideal era el de la regresión a la constitución de los mayores, y que no contaba con otras posibilidades de imponerse que la revolución; el de los demócratas moderados, que pretendían mantener el *statu quo* constitucional, sin nuevas reformas; y el de los demócratas progresivos, que aspiraban a instaurar la democracia radical. Pericles, que en su juventud había pertenecido a este último grupo, había pasado en su vejez, por evolución lógica de los años, a formar parte del segundo. Cabía, pues, un entendimiento perfecto entre los ideales que preconizaba y los de Nicias. Ahora bien, este luminoso esquema, válido en cuanto a lo político y económico, tiene el defecto de haberse trazado con arreglo a lo que son en la actualidad los partidos políticos, en cuyos programas, salvo casos especiales, no desempeñan los factores religiosos un papel preponderante. Pero no ocurría lo mismo en la Atenas del s. v, dada la estrecha vinculación de la πόλις con la religión, como demuestran palpablemente los hechos. Pericles se enfrentó en el último período de su vida con una fuerte oposición precisamente por su postura ilustrada frente a la religiosidad tradicional. Visible ésta, como ha puesto de relieve Ehrenberg [63], en la *Antígona* sofoclea, se pone aun más de manifiesto en el decreto de Diopites y en la serie de procesos que sucesivamente fueron afectando a las personas más allegadas a su persona y a sus inmediatos colaboradores: Anaxágoras, Fidias, Damón, As-

---

[63] *Sophokles und Perikles*, Munich, 1956.

pasia. Después de muerto Pericles, los procesos de ἀσέβεια menudean en Atenas: la cabeza del ateo Diágoras de Melos es puesta a precio, Eurípides es acusado de impiedad por Cleón, Sócrates es objeto de ataques violentísimos por Aristófanes en *Las nubes*, Protágoras tiene que salir huyendo de Atenas para no correr un sino similar a sus escritos. En todos estos casos las consideraciones religiosas prejuzgan la postura política.

Ahora bien, Nicias no pudo pertenecer jamás al círculo de Pericles precisamente por su actitud religiosa. Su amistad con Diopites nos consta; sus relaciones con Sófocles y la posible influencia ejercida en él por éste parecen entreverse, según dijimos anteriormente. Tampoco está muy clara su firme adhesión a la democracia. Si fue demócrata, por razón misma de su posición social y económica, lo sería muy tibio, tan moderado que rozase casi la linde de los oligarcas declarados. Así lo indican varios hechos: el que Plutarco [64] diga que fue elevado al poder por los πλούσιοι y γνώριμοι como contrapeso a la influencia creciente de Cleón; el que Aristóteles lo ponga en la misma línea política de Tucídides, el hijo de Melesias, y Terámenes; el que el historiador Tucídides calle en su respecto, por razones de interés político, hechos que le son desfavorables o enjuicie otros con benevolencia interesada; su εὔνοια hacia los espartanos [65]; su mantenerse apartado del pueblo. Y no cabe aducir que su hijo fuera un mártir de los Treinta en demostración de sus firmes convicciones democráticas, por ser de

---

[64] *Nic.* II 2. Muy atinadas son sus observaciones de IX 4: los partidarios de Nicias eran gentes de posición acomodada, de avanzada edad o que tenían intereses en el campo. En efecto, ciertos aspectos de la pugna entre Alcibíades y Nicias deben interpretarse como un choque entre la vieja y la nueva generación; cf. EHRENBERG *The People of Aristophanes*, Oxford 1943, 154.

[65] Para explicar su φιλανθρωπία con respecto a los espartanos, ninguno de los que se ha ocupado de Nicias parece prestar atención a los vínculos de hospitalidad que unían a su familia con encumbrados personajes de Esparta. Diogneto, su hermano, era amigo y huésped de Pausa-

sobra sabidos cuántos cayeron en aquellos turbios tiempos que no eran lo que se dice demócratas convencidos. Es más, según Jenofonte (*Hel.* II 3, 39), Terámenes criticó a los Treinta por haber dado muerte a un hombre como Nicérato que nunca, como su padre, obró como si fuera partidario del δῆμος [66]. Si se aduce como prueba de la filiación política de Nicias que su hermano Eucrates fue demócrata, se puede presentar en contra el hecho de que su otro hermano Diogneto era partidario de la oligarquía. Nicias en su fuero interno debía de aborrecer, como tantos otros, las formas radicales de gobierno de su patria, aunque, haciendo de tripas corazón, pusiese al mal tiempo buena cara y extremase sus muestras de simpatía hacia la constitución.

No cabe, por tanto, otro posible punto de entendimiento entre Nicias y el δῆμος que su actitud religiosa, que ese cultivo de las formas más ostentosas de la εὐσέβεια tradicional. Y ésta era una esfera en la que coincidían en su persona las complacencias de unos y otros, por cuanto que en la tripartición de los partidos políticos atenienses establecida por West cabría hacer una doble división entre creyentes y descreídos. Oligarcas reaccionarios había, como Critias, que eran ateos convencidos; entre los demócratas moderados compartían los mismos puntos de vista de Pericles en materia religiosa hombres como Eurípides y Tucídides,

---

nias, gracias a cuya intervención lograron salvar la vida, durante los Treinta, el hijo pequeño de Nicérato y los dos hijos de Eucrates, respectivamente nieto y sobrinos del general. Tampoco se presta atención, para explicar su conducta en Sicilia, a la observación de Diodoro XIII 27, 3, según la cual era próxeno de los siracusanos.

[66] Deducir, como hace West, del posible discipulado suyo con respecto a Damón, que fue educado en los principios democráticos, es aventurado. En primer lugar, no se debe prestar mucho crédito, por no ser obra histórica, sino de ficción, al *Laques* platónico; y además, el influjo de sus ideas sobre la relación entre música y educación en *La república*, así como su destierro de Atenas hacen más que dudosa la ortodoxia democrática de dicho personaje; cf. la discusión de los testimonios sobre Damón en WILAMOWITZ *Griechische Verskunst*, Berlín, 1921, 64 ss.

mientras que eran profundamente religiosos Sófocles, Nicias, Aristófanes, Diódoto, Laques, Nicóstrato, Hiponico; y lo mismo entre los demócratas radicales, aunque en menor proporción, los había de religiosidad nula o muy tibia, como el general Demóstenes, y creyentes convencidos como Cleón e Hipérbolo. Abundando más, como es lógico, el número de descreídos entre las clases ilustradas y socialmente elevadas de la población, es natural que eligieran, puestos a defender sus intereses, a un figurón entre sus miembros que pudiera impresionar hondamente al pueblo por sus virtudes cívicas, por su profunda religiosidad, por su comedimiento. Y la elección recayó en Nicias, al que la propaganda supo rodear de una aureola que no correspondía a sus menguados méritos personales. El pueblo, los soldados especialmente, tenían depositada en él una confianza un tanto pueril y supersticiosa: su profunda piedad con respecto a los dioses prometía, según las reglas estrictas del *do ut des* que para los antiguos era la religión, la asistencia divina en todo momento (Nicias era no sólo εὐτυχής, sino θεοφιλής; su mismo nombre parecía implicar una garantía de victoria); con su piedad también se estaba a salvo de cometer un sacrilegio en campaña que acarreara la ira de los dioses; su modestia personal apartaba de las tropas el φθόνος divino; su εὐλάβεια y ἀσφάλεια eran un seguro de vida en la guerra. Nicias, en suma, venía a ser para los atenienses una especie de talismán, aunque, conocidas como les eran sus limitaciones, tuvieran buen cuidado, siempre que podían, de poner a su lado a un colega eficiente y arrojado como Nicóstrato, Lámaco, Alcibíades o Demóstenes. La fatalidad quiso, sin embargo, que uno por uno fueran muriendo sus más aptos colaboradores hasta que tuvo que enfrentarse solitario con un trágico final.

LUIS GIL

# TRADUCCIONES ESPAÑOLAS DE LAS «VIDAS» DE PLUTARCO

## *Siglo XIV: Juan Fernández de Heredia*

Los avatares varios que van jalonando, en el curso de los siglos, la historia de la transmisión de la obra plutarquiana, fueron diestramente expuestos en el importante libro de Rudolf Hirzel publicado en 1912 [1]. Famoso ya en vida, la obra de Plutarco fue ampliamente divulgada; y, poco después de su muerte, se editaban los escritos que dejó sin terminar y hasta se hacían falsificaciones de ellos. La pérdida de memoria de su tradición histórica y literaria de que adolecen las postrimerías de la edad antigua y buena parte de la media se dejó sentir, sin embargo, en el proceso de aquella transmisión. No en Oriente, por supuesto. Lo que los sabios bizantinos conocían de la obra plutarquiana a fines del siglo IX es sustancialmente lo que hoy poseemos de aquélla. La primera parte de las *Vidas* tiene por más antiguo testigo conservado un manuscrito del siglo XI o XII; la segunda se hallaba en un códice que utiliza Focio en su *Biblioteca*, y en el último decenio del siglo XIII y principios del XIV Máximo Planudes hacía objeto de su particular atención filológica a nues-

---

[1] *Plutarch*, Leipzig, 1912 («Das Erbe der Alten». 4), 74 ss. Cf. un resumen en K. ZIEGLER *Plutarchos von Chaironeia*, en *Real-Enc.*, XXI 1949, coll. 947-962.

tro autor [2]. Pero, por estos mismos siglos, el Occidente apenas conocía por vagas referencias nada exacto del verdadero Plutarco, suplantado por el falso Plutarco de la *Institutio Traiani*, supuesto preceptor del Emperador hispano. Dante, contemporáneo de Planudes, nada sabe de él, y el propio Petrarca sólo puede añadir a la falsa imagen del autor de la *Institutio* un dato que lee en Aulo Gelio (XX 1, 26): que había escrito un tratado *Sobre la ira*. Es, desde luego, muy poco verosímil que el *De claris mulieribus* de Boccaccio se inspire en las Γυναικῶν ἀρεταί del queroneo.

De este casi general olvido sacará a los autores griegos la llegada al Occidente, tras la caída de Bizancio, de los sabios griegos orientales, hecho éste decisivo para el Renacimiento italiano. Pero, con anterioridad a este gran Renacimiento, hubo más al Occidente otros movimientos renacentistas que iniciaron parcialmente la magna faena redescubridora de la literatura grecolatina. Uno de ellos, y muy notable, tuvo por marco, durante el siglo XIV, la ciudad francesa de Aviñón. De su trascendencia al respecto nos estamos enterando ahora a través de algunos estudios valiosos, pero aún insuficientes [3]. El establecimiento de la corte papal en Aviñón, en 1309, motivó que esta ciudad desempeñara un papel de primera importancia en la génesis del Humanismo italiano y europeo, semejante, en cierto modo, al que jugaría en el siglo siguiente el Concilio de Constanza (1415) al extender

---

[2] Cf. J. MEWALDT *Maximos Planudes und die Textgeschichte der Biographien Plutarchs*, en *Sitzungsb. Berl. Ak. Wiss.* 1906, 824 ss. y, en general, K. ZIEGLER *Die Ueberlieferungsgeschichte der vergleichenden Lebensbeschreibungen Plutarchs*, Leipzig, Teubner, 1908.

[3] Destaco, entre ellos, el capítulo *Les rélations avec l'Italie et l'intermédiaire d'Avignon* en el libro de A. COVILLE *Gontier et Pierre Col et l'Humanisme en France au temps de Charles VI*, París, 1934, 140 ss. y los artículos de B. L. ULLMAN *Some Aspects of Italian Humanism*, en *Philol. Quart.* XX 1941, 212-223 y de F. SIMONE *Le origini del Rinascimento e la funzione storica della cultura avignonese*, en *Convivium* XIX 1951, 151-204.

el Humanismo italiano por la Europa nórdica y central. Petrarca estuvo en París y también en Aviñón, y su estancia en esta última ciudad resultó decisiva para su formación humanista. A Aviñón, corte papal, está tan ligada la primera fase del Humanismo francés, que no deja de ser sintomático que la mayoría de sus figuras más representativas (Jean de Montreuil, Nicolás de Clamanges, los hermanos Gontier y Pierre Col) mueran aproximadamente cuando la ciudad dejó de ser sede pontificia. A Aviñón llegaban clérigos y monjes del lejano Oriente cristiano; allí se establecían contactos culturales preciosos entre las distintas tradiciones europeas y la oriental; y está comprobado que el buen lote de códices griegos que poseía aquella Biblioteca papal podía ser leído por bastantes personas residentes en aquella ciudad, en la que —con fines misioneros, sobre todo— se enseñaba y se aprendía la lengua griega [4].

Pues bien, en la historia del descubrimiento en Occidente de la obra de Plutarco, el Renacimiento aviñonense resultó decisivo.

La primera traducción latina de un opúsculo de los *Moralia* fue, en efecto, promovida desde Aviñón. En la Biblioteca del Cabildo de Sevilla [5] se conservan 17 folios de pergamino con la traducción latina del *De furoris abstinentia* hecha por Simón Atumano. No es el autógrafo de Simón, sino una copia hecha o mandada hacer por Coluccio Salutati, de quien en seguida hablaremos. El texto va precedido de una epístola datada en Aviñón el 20 de enero de 1373 y dirigida al cardenal

---

[4] Cf. B. ALTANER *Die Kenntnis des Griechischen in der Missionsorden während des 13. und 14. Jahrhunderts*, en *Zeitschr. Kirchengesch.* LIII 1933, 457-469 y *Sprachkenntnisse und Dolmetscherwesen im missionarischen und diplomatischen Verkehr zwischen Abendland*, *ibid.* LV 1936, 85-94.

[5] Manuscrito 85-5-36. Cf. DEAN P. LACKWOOD *Plutarch in the 14th Century*, en *Trans. Pr. Am. Philol. Ass.* LXIV 1933, LXVI-LXVII, quien prometía una edición de la versión de Simón, de cuya publicación no tenemos noticia.

Pietro de Corsini. Seguramente Corsini, hombre de vasta cultura y literarias aficiones, había leído la noticia, a que arriba aludíamos, de Aulo Gelio sobre el *De ira* y aprovechó la estancia en Aviñón de Simón Atumano, antiguo monje en Constantinopla pasado luego a la Iglesia Occidental y creado en 1336 arzobispo de Tebas, para pedirle que tradujera dicho tratado *De cohibenda ira*, cuyo original griego casualmente se hallaba a su disposición. Esta versión, en un latín duro e indigesto, inaugura, empero, una nueva etapa en el conocimiento en Occidente de Plutarco [6], seguida muy de cerca por una empresa harto más importante, la traducción a lengua moderna de las *Vidas* del mismo autor.

Dicha traducción, la primera, fue española, aunque la versión no se hiciera al castellano, sino al dialecto aragonés precisamente en uno de los momentos históricos más brillantes de la Corona de Aragón. La iniciativa partió de don Juan Fernández de Heredia, aragonés de agitada biografía, bastante bien conocida [7].

Nacido, en el seno de una ricahombría aragonesa, en Munébrega (lugar de la comunidad de Calatayud) en los primeros años del siglo XIV (tal vez en 1310), a instancias de su hermano primogénito don Blasco, que no tenía descendencia, casó dos veces y tuvo tres hijas y un hijo. Pero he aquí que

---

[6] Cf. R. WEISS *Lo studio di Plutarco nel Trecento*, en *Par. Pass.* VIII 1953, 321-342.

[7] A través, sobre todo, de tres monografías: la del alemán CARL HERQUET *Juan Fernández de Heredia, Grossmeister des Johanniter Ordens (1387-1396)*, Mühlhausen, 1878; el discurso de apertura del año académico de 1913-1914 en la Universidad de Zaragoza por MANUEL SERRANO Y SANZ *Vida y escritos de don Juan Fernández de Heredia, Gran Maestre de la Orden de San Juan de Jerusalén*, Zaragoza, La Editorial, 1913; y la tesis doctoral de nuestro buen amigo don JOSÉ VIVES Y GATELL *Juan Fernández de Heredia, Gran Maestre de Rodas*, Barcelona, Biblioteca Balmes, 1927. Digno de mención es también el prólogo de A. MOREL-FATIO a su edición del *Libro de los fechos et conquistas del Principado de la Morea*, Ginebra, J. G. Fick, 1885 («Publ. de la Société de l'Orient Latin» Sér. hist. 4).

don Blasco logró por fin la tan deseada descendencia propia y don Juan, viudo ya de su segunda mujer Teresa de Centellas, «hallándose cargado de hijos y muerta su mujer, no teniendo hazienda para dar estado a sus hijas, determinó de tomar el hábito de la religión», según nos lo refiere el historiador José Agustín Funes [8], y, en efecto, ingresó en la Orden de San Juan, para fortuna suya, pues en dicha religiosa milicia llegó a escalar los más encumbrados puestos.

Fue comendador de Alhambra, Villel y Aliaga y Castellán de Amposta, castellanía a la que renunció por no enemistarse con Jaime II, cuyo hermano don Sancho, hijo bastardo de Pedro III y doña Inés de Zapata, la había también solicitado. Intervino luego en las contiendas de Pedro IV con la nobleza aragonesa y valenciana; pero comprendió que no le iba a ser fácil medrar en la corte aragonesa y se decidió a pasar a la pontificia de Aviñón probablemente hacia 1344, en tiempos de Clemente VI. Allí llegó a ser el hombre de confianza de seis Papas, desde Clemente VI (1342-52) hasta Clemente VII (1378-94), pero muy especialmente se vio favorecido por la alta estima de Inocencio VI, hasta el extremo de que, en contra del parecer del propio Gran Maestre de la Orden, Heredia fue nombrado, primero, Prior de Saint Gilles y Gran Prior de Castilla; y, al vacar el Gran Maestrazgo, el Pontífice le impuso como nuevo General de la Orden de San Juan.

Aquí, coronada ya la cima de su *cursus honorum*, pareció eclipsarse momentáneamente su buena estrella, pues en el verano de 1378 era hecho prisionero, junto a la ciudad de Lepanto, por el jefe albanés Ghin Bua Spatas, aliado de los turcos, a los cuales le vendió. Poco duró el cautiverio, pues el 30 de mayo de 1379 ya era libre y marchaba a Rodas, sede principal de la Orden, donde permaneció tres años, hasta el

---

[8] *Coronica de la ilustrissima Milicia y sagrada Religión de San Juan Bautista de Jerusalén*, Valencia, 1626, 184.

9 de abril de 1382. Regresa nuevamente a Aviñón y, al declararse el triste cisma, se inclina por Clemente VII y luego por su paisano Benedicto XII, el antipapa Luna. Fallece, casi nonagenario, en marzo de 1396 y sus restos son trasladados a Caspe, donde aún se conserva —asaz deteriorado y sin leyenda alguna que recuerde su nombre— el sepulcro.

Psicología complicada, según es dado comprobar por el sumario que antecede, fue la de fray Juan, y múltiples sus aficiones. Pero, entre intrigas de corte y curia, guerras y cautiverios, su gran deseo de erudición encontró tiempo para formar una rica biblioteca. Conservamos testimonios de distintos personajes de su época, que elogian su cultura y saber, y varias cartas del rey Pedro IV (III) y de su hijo don Juan, en que se le piden o devuelven libros que les había prestado. Algunos de sus libros pasaron a la biblioteca regia [9]; otros fueron luego propiedad del primer marqués de Santillana, Iñigo López de Mendoza y Lasso de la Vega [10]. Por enlaces familiares estuvieron luego, durante cuatro siglos, en la Biblioteca de la Casa de Osuna y, a fines del siglo XIX, pasaron a enriquecer los fondos de la Biblioteca Nacional de Madrid o de la Escurialense. Tal ha sucedido, por ejemplo, con el Tucídides que luego mencionamos.

---

[9] Cf. A. RUBIÒ I LLUCH *Documents per l'historia de la cultura catalana mig-eval*, I, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 1908. Cf. allí, en pág. 202, carta de Pedro IV, que le pide «axi en latin com en qualsevol lenguatge que vos les haiats... copia de diversas istorias, en special de alcunes que novellament se son fetes per un monge negre qui ha compilads e abreiades les istories que son stades fetes de Adam a ensa». En pág. 224, carta del mismo monarca pidiéndole los libros de *Paulus Europius* (¡Eutropio, *i. e.*, Paulo el Diácono!). En pág. 225, otra epístola devolviéndoselos. En págs. 236-239, otras cartas del mismo. Sobre la correspondencia con el Infante don Juan, luego Juan I, cf. más adelante, pág. 467, donde hacemos referencia a la carta en que el monarca pide a los Priores de la Orden, a la muerte de Heredia, el envío de algunos de sus libros.

[10] Cf. M. SCHIFF *La bibliothèque du Marquis de Santillana*, París, 1906, 16 ss.

Lo agitado de su vida nos permite suponer que no escribió personalmente ninguna de las obras que figuran con su nombre; posiblemente se limitó sólo a encargar y dirigir su composición. Entre ellas hay que citar la *Gran Crónica de España* y la *Gran Crónica de los Conquiridores* (comienza con Marco Antonio y acaba con Jaime I), conservadas ambas en manuscritos, en su mayor parte inéditos, de nuestra Biblioteca Nacional [11]. A su iniciativa se debió igualmente la redacción del *Cartulario Magno de la Orden de San Juan de Jerusalén* (seis volúmenes, en el Archivo Histórico Nacional).

Durante su estancia de tres años en la isla de Rodas debió de instruirse acerca de la historiografía helénica y venirle a mientes la idea de traducir algunas obras griegas. A juzgar por las muestras, su especial afición al género histórico era notoria. En la carta que le escribe Coluccio Salutati, y que luego mencionaremos, le dice: *Inter alia quibus delectaris, est copia cumulatioque librorum, in qua re tanto studio tantaque cura vacasti, ut iam sit omnibus persuasum frustra librum quaesi quem apud te non continguit reperiri. Sed inter alios te praecipue dilexisse semper historicos* [12]. En Rodas debió de conocer a Demetrio Talodiqui [13], traductor al griego moderno de algunas de las obras (Tucídides, Plutarco, Zonaras) que interesaban al Maestre, y también probablemente se puso allí en contacto con el futuro traductor de ellas al aragonés [14], el dominico Nicolás, obispo de Drenópolis (la

---

11 Parcialmente publicados por A. MOREL-FATIO.

12 F. NOVATI *Epistolario di Coluccio Salutati*, II, Roma, 1893, 289-302.

13 Nada sabemos sobre el tal Demetrio Talodiqui, expresamente mencionado en la didascalia que precede a la versión italiana de las *Vidas* de que hablamos en pág. 462. En MOREL-FATIO o. c. XX se apunta la posibilidad de que el verdadero nombre fuera Καλοδίκης o Καλοτύχης, que son formas más griegas. Es, sin duda, también el «filósofo griego» de que hablan las cartas con los Reyes de Aragón, cf. pág. 466.

14 Un erudito italiano del XVIII, J. CHR. AMADUZZI, pretendía leer «Andrinópolis». RIANT lo identificaba con un tal Martín de Soleta, obispo

antigua Adrianópolis de Etolia), que había pasado buena parte de su vida en el Oriente griego y conocía perfectamente la lengua griega moderna, como se deduce de su presencia, en calidad de intérprete de ella, en la ceremonia de la profesión a la Iglesia Católica del emperador Juan V Paleólogo (Roma, 18 de octubre de 1369). Este obispo dominico tradujo luego en Aviñón, por encargo de Heredia, al aragonés y del texto greco-moderno preparado por Talodiqui, no sólo las *Vidas* y los discursos de Tucídides, sino también parte de la crónica de Juan de Zonaras *Epitome historiarum*, que aparece incluida en la primera sección de la *Gran Crónica de los Conquiridores*.

Aparte de Zonaras y el Eutropio (manuscrito 8.324 de la Biblioteca del Arsenal de París), que, en realidad, es una traducción de la *Historia Romana* de Paulo el Diácono [15], las dos traducciones más interesantes de obras clásicas promovidas por Heredia, son las de Tucídides y Plutarco.

Nuestra Biblioteca Nacional (*Matritensis 10801*) guarda, por el camino que arriba apuntábamos, la traducción al dialecto aragonés de los discursos contenidos en las *Historias* de Tucídides. Hecha hacia el 1384, es la más antigua traducción a una lengua moderna (anterior también a la primera traducción latina, la famosa de Valla) del historiador ateniense, y resulta testimonio del interés del inquieto caballero por los sucesos de la vieja historia de un país al que su Orden se sentía tan vinculada y sobre la cual, concretamente sobre Morea, abrigó en algún momento ambiciosos planes de con-

---

dominicano de Cristópolis (Neápolis antigua, actual Kavala); cf. MOREL-FATIO o. c. XX, nota 1. Pero, entre 1384 y 1389, el obispo de aquella diócesis de Drenópolis o Andrianópolis fue *Nicolaus episcopus Drenopolitanas*, vicario del arzobispo de Colosas, Antonio de Framojanus (cf. EUBEL *Hierarchia Catholica Medii Aevi* I, 298), de quien, además de que, en efecto, era dominico, conocemos los pormenores biográficos arriba transcritos.

15 Cf. A. MOREL-FATIO *Romania* XVIII 1889, 491-493 y J. VIVES o. c. 27-28.

quista. La traducción es ciertamente estimable [16], y más aún si se tiene en cuenta la dificultad del original. Parece obra de la misma persona que tradujo al aragonés los otros escritos mencionados ya y —aunque es asunto no probado— no resulta inverosímil que el autor de la versión greco-moderna fuera, como en el caso de Plutarco, el mentado Talodiqui.

Respecto a la versión de las *Vidas* de Plutarco, conocíase, hasta fines de la centuria pasada, solamente el texto de una traducción italiana de fines del siglo XIV [17]. En su edición del epistolario de Ambrosio Traversario [18], el abate Mehus, erudito del XVIII, describe por menudo los códices que de la misma se conservan en las Bibliotecas de Florencia (Santa Croce, Laurenciana y Riccardiana), manuscritos descritos igualmente en el Catálogo de Bandini [19]. Por estos mismos años (penúltimo decenio del siglo XVIII) visitaba Florencia el abate español don Juan Andrés, que nos ha legado sus impresiones de viaje en el tomo I de sus *Cartas familiares* [20]. Bajo la sabia guía del octogenario abate Mehus, «sugeto doctísimo» y «atentísimo caballero», visita el español las bibliotecas florentinas, y en la Riccardiana y alguna otra puede contemplar ciertos códices de las *Vidas* traducidas al italiano que dan

---

16 Muy recientemente ha sido editada esta traducción por LUIS LÓPEZ MOLINA *Tucídides romanceado en el siglo XIV*, «Anejos del Bol. de la R. Ac. Española» V, Madrid, Aguirre, 1960.

17 MOREL-FATIO o. c. XVIII-XXI.

18 *Ambrosii Traversarii Generalis Camaldulensium latinae epistulae... accedit eiusdem Ambrosii vita... a Laurentio Mehus*, Florencia, 1759, 294-297.

19 *Catalogus codicum italicorum bibliothecae Mediceae Laurentianae*, Florencia, 1778, coll. 242 y 469.

20 *Cartas familiares del Abate D. Juan Andrés a su hermano D. Carlos Andrés, dándole noticia del viaje que hizo a varias ciudades de Italia en el año 1785, publicados por el mismo D. Carlos*, I, Madrid, Sancha, 1786, 85-88. Sobre el interés de las noticias bibliográficas que da el ex jesuíta valenciano, cf. A. LO VASCO *Le biblioteche d'Italia nella seconda metà del secolo XVIII: delle «Cartas familiares» dell'abate Juan Andrés*, Milán, 1940.

noticia de una traducción española en que se basan, desconocida por Pellicer en su *Biblioteca de traductores españoles* [21]. Es la versión mandada hacer por el Gran Maestre Fernández de Heredia y solicitada de él por el humanista Salutati. «Es de observar —concluye Andrés— que esto era aún antes de ser Eredia Gran Maestre, quando solo era Castellán de Amposta, que es decir antes del año 1376, quando creyeran algunos que en España aún no se conocían los buenos libros, y que solo en Italia se apreciaban y buscaban estas cosas. Me he alargado un poco en estos códices, porque creo que gustarás de las noticias literarias honoríficas a nuestra nación que se pueden sacar de ellos». Pero la verdad es que el texto aragonés de la versión encargada por Heredia nos era desconocido hasta que el erudito hispanista Alfred Morel-Fatio identificó con él el contenido en los manuscritos 70, 71 y 72 del fondo español de la Biblioteca Nacional de París [22]. Incompleto al comienzo (le faltan ocho *Vidas* y el comienzo de la nona) contenía originariamente treinta y nueve *Vidas*, como el ejemplar florentino más completo de la Biblioteca de Santa Croce, en cuatro tomos. Un supuesto quinto tomo, con las nueve restantes, en que pensaba Mehus, no ha existido nunca: la laguna estaba ya en el original aragonés. Que la versión aragonesa de los códices de París es la de Heredia, es asunto que no ofrece margen a dudas [23] y se comprueba por el fiel paralelismo de ambos textos. Basten unos cuantos ejemplos, donde el texto italiano puede tomarse de los extractos contenidos en el inventario de Bandini:

---

21 Como sigue siendo desconocida en la *Biblioteca de Traductores Españoles* de MENÉNDEZ PELAYO.

22 Cf. A. MOREL-FATIO *Catalogue des manuscrits espagnols et des manuscrits portugais*, Bibliothèque Nationale, Departement des manuscrits, Paris, 1892, 41.

23 E. DE OCHOA *Catálogo de los manuscritos españoles de París*, Madrid, 1844, 103 la identificaba nada menos que con la traducción de Alfonso de Palencia, que es de fines del siglo XV y además está escrita en castellano.

*B. N. de París, Esp. 70, f. 25* (*Eumenis Vita*):

«... ni de primo no se guardo ni despues no huuo paciencia, mas alla do era su cuerpo solo captiuado en poder de sus enemigos, parece, segunt las pregarias quel fazia, quel sen sotsmetia a su mano».

*Ibid.* (*Philopoemenis Vita*):

«Vno el qual hauia nombre Cassiandro del lugar de Mantinia era el mas noble entre todos sus ciudadanos e el mas sufficient en las otras cosas e el mas poderoso».

*B. N. de París, Esp. 71, f. 59 v.* (*Pompeii Vita*):

«... los Egipcios se confiaron de Agisilao e el por mal enconia desemparo a aquellos a los quales era venido por ayudar e fuesse a lures enemigos».

Estos pasajes suenan así en la versión italiana (Santa Croce; Bandini col. 471):

«... nè da prima non si guardò, nè da poi non ebbe pazienza, ma là dove era il suo corpo solo captivato in forza de'suoi nimici, pare, secondo le pregarie che egli facea, che egli si sottomettea a sue mani».

«Vno il quale aveva nome Cassiandro del luogho di Mantinia, era il più nobile intra tutti i suoi cittadini, e il più sofficiente nell'altre cose e il più poderoso».

«... li Egiptii si confidarono di Agisilao e egli per malinconia abbandonò quelli, alli quali era venuto per aiutare e andossene alli loro nimici».

El paralelismo es fiel al pie de la letra y, por otra parte, la abundancia de aragonesismos [24] en el texto italiano denuncia claramente el origen aragonés del «volgarizzamento». Todo ello no hace sino confirmar la noticia contenida en la didascalia que precede al texto italiano de uno de los códices, de Santa Croce: «fu translatata di grammatica greca in vulgar greco in Rodi per uno philosopho greco chiamato Domitri Talodiqui, et di greco fu translatata in aragonese per un freyre Predicatore vispo de Ludernopoli... per comandamento del molto reverente in Iesu Christo, padre et signore, dicto Fray Giovanni Ferrandes di Heredia, per la gratia di Dio maestro dell'Ordine dello Spedale». Si el texto aragonés de los códices parisinos no presenta la didascalia (pues, como advertimos, está incompleto al comienzo), los aragonesismos del texto italiano (*vispo*, *freyre*, etc.) indican, sin embargo, que también la noticia preliminar está traducida del original aragonés.

Sobre la imposibilidad de identificar a Talodiqui y sobre la probable identificación del fraile dominico con el obispo Nicolás, ya hablamos antes. Esta versión italiana, de la cual algunas *Vidas* fueron editadas durante el siglo pasado [25], debió de hacerse en los últimos años del siglo XIV, hacia 1396, pues algunos de los manuscritos que nos la han conservado son precisamente de esos años. Hay otros posteriores, del siglo XV [26], que demuestran el buen éxito de la versión, de la cual sabemos que el propio Leonardo Bruni, traductor al la-

---

24 Señalada por MOREL o. c. XXI y por R. WEISS o. c. 337, que cita palabras como *estranieta, gabios, albinios, azoros, cucos, comizios*, etc., en la *Vita Romuli*.

25 Así la *Vida de Filopemén* por Mustoxydi (Venecia, 1840), la *Comparación de Licurgo y Solón* por Petro Carrer (Padua, 1845), la *Vida de Cicerón* (Venecia, 1847) y la *Vida de Rómulo* por G. Brandolin-Rota (1869).

26 Así el *Laur. cod.* LXI, 11-2 y, en la Riccardiana, *codd.* 1519, 1520 y 1568.

tín de algunas *Vidas*, poseía un ejemplar [27]. Resulta, por ello, muy probable que la versión aragonesa, a través de la traducción italiana, influyera, en más de una ocasión, sobre los primeros intentos de traducción al latín, desde el original griego, a cargo de estos humanistas italianos del XV.

Uno de ellos, Coluccio Salutati, el humanista que recoge la herencia de Petrarca y la transmite a la generación de Leonardo Bruni, es, sin duda, el benemérito responsable de la introducción de Plutarco entre los autores predilectos del Humanismo italiano [28]. El «volgarizzamento» italiano de las *Vidas* fue fruto de sus deseos, aunque un fruto sucedáneo y no el primariamente apetecido, que no era otro que la versión latina de dichas obras.

Aunque Salutati no estuvo en Aviñón, mantuvo, sin embargo, estrecho contacto con algunas personalidades relevantes de aquella Corte. Hacia el año 1392, el ya mencionado cardenal Pietro Corsini le enviaba desde Aviñón un ejemplar de la traducción latina, realizada por Simón Amuntano, del *De cohibenda ira*, la primera traducción latina de un opúsculo plutarquiano, según hemos visto antes. Salutati no sabía griego, ni tampoco tenía a su disposición el texto original; pero el pedestre latín de la traducción de Simón le produjo una desfavorable impresión: «semigreca» llama a la versión [29]. Hizo entonces una paráfrasis de la misma, en mejor latín pero no exenta de inexactitudes, que remitió al cardenal, precedida de una carta dedicatoria, ese mismo año de 1392 o en 1393 a lo sumo. Poco después, algún viajero llegado de Aviñón o algún corresponsal le trae la noticia de que las *Vidas* han sido allí traducidas por encargo de Fernández de Heredia [30]. En seguida escribe a Heredia una larga epístola, la

---

27 NOVATI II 301, nota 4.

28 Cf. R. WEISS o. c. 333 ss.

29 NOVATI II 481 nota 2.

30 NOVATI II 300.

que mencionábamos más arriba [31], rogándole el envío de un ejemplar. La carta está fechada en 1 de febrero, probablemente de 1393 o, todo lo más, de 1394. Le ofrece en ella, en intercambio, un ejemplar de la *Odisea latina* de Leoncio Pilatos. Su propósito explícito es pasar al latín la versión aragonesa: *Ceterum scio quod de graeco in graecum vulgare et de hoc in aragonicum Plutarchum de historia quadraginta octo ducum et virorum illustrium interpretari feceris. Habeo quidem rubricarum maximam partem. Cupio, si fieri potest, hunc librum videre. Forte quidem transferam in latinum.* Heredia no solía ser muy pronto en complacer las peticiones de libros, ni siquiera cuando la petición le venía de algún regio corresponsal, como los dos monarcas aragoneses, Pedro IV y su hijo Juan. Parece, pues, que la demanda de Salutati no tuvo éxito. Pero, poco después, Benedicto XIII, elegido en septiembre de 1394, que conocía la influencia del humanista en los círculos florentinos y quería ganarlo para su causa, le escribe anunciándole el envío de la traducción solicitada. Esta debió de llegarle, en efecto, algunos meses más tarde, entre su no disimulada impaciencia. En enero de 1395 le escribe al antipapa, exhortándole a la abdicación por el bien de la Iglesia, y, a la vez, le incluye un billete recordándole su ofrecimiento del Plutarco.

La proyectada traducción al latín no llegó a realizarse. Tal vez porque precisamente en estos años el panorama de los estudios griegos en Florencia permitía abrigar fundadas esperanzas de conseguir pronto una traducción hecha directamente sobre el original griego antiguo, como, en efecto, iba a suceder muy pronto. Lo que sí se hizo —si no ese mismo año de 1395, al siguiente o todo lo más en 1397— fue traducir al italiano la versión aragonesa: el ansia febril de aquellos hombres por redescubrir los antiguos textos griegos no podía esperar plazos demasiado largos.

---

31 NOVATI II 289-302.

Pero volvamos a nuestra traducción aragonesa. ¿Cuándo fue realizada? Salutati, en la epístola antes citada, llama Castellán y no Gran Maestre a Heredia, que fue nombrado Gran Maestre de la Orden del Hospital en 1377. Parece, pues, que la versión aragonesa debe de ser anterior a ese año, mientras que, desde luego, la italiana, en cuya didascalia se le llama Gran Maestre, es posterior a dicha fecha. Tal es la opinión de Mehus, recogida por el abate Andrés, Morel-Fatio y otros. Ahora bien, la didascalia italiana es probablemente, como antes dijimos, literal traducción de la que se encontraba al frente de la versión aragonesa. Por otra parte, la carta de Salutati a fray Juan está datada sólo con día y mes, primero de febrero, no se dice de qué año. Novati, editor del epistolario del humanista, atendiendo a la elegancia y sobriedad del estilo, la fecha hacia 1393 y no antes. El criterio es, evidentemente, harto subjetivo. Pero tenemos la carta a Benedicto XIII, en enero de 1395, recordándole la promesa hecha poco antes, y resulta un poco fuerte admitir que, dando por bueno que la carta a Heredia sea de 1377 o antes, entre una y otra petición hayan transcurrido diecinueve años al menos. El argumento principal de Mehus y sus seguidores, que Salutati no dirige a Heredia su epístola en calidad de Gran Maestre de la Orden de San Juan, no es tampoco insuperable. En efecto, desde agosto de 1383 el Papa Urbano VI, a quien Salutati consideraba como legítimo Pontífice, había designado otro Gran Maestre. Ciertamente, privar a Heredia de su tratamiento de Gran Maestre en una carta —llena, por lo demás, de elogios a su persona y cultura— en que se le pedía un favor, no demuestra mucho tacto y quién sabe si precisamente este pormenor explica que el aragonés se mostrara reacio a acceder a lo que el italiano le solicitaba.

Hay, además, otros argumentos en pro de una datación posterior a 1377, deducidos de la correspondencia entre Heredia y el infante don Juan de Aragón, hijo de Pedro IV y luego rey de Aragón con el nombre de Juan I. Más ligado aún que con su padre, el rey ceremonioso, estuvo Heredia

con su hijo don Juan, a quien llevaba cuarenta años de edad. Son muy conocidas las aficiones humanistas de don Juan [32], lector infatigable y aún más infatigable buscador de las obras grecolatinas de cuyo redescubrimiento tenía noticia, especialmente de las de tipo histórico. *Quoniam in legendis celeberrimis romanorum ystoriis et grecorum potius quam aliis antiquorum gestis et libentius delectamus*, le escribe en 1386 al humanista valenciano Domingo Mascó [33] al pedirle un Tito Livio que andaba buscando desde seis años atrás (1380) y que seguiría buscando diez años más, hasta 1396, año de su muerte. Mayor interés aún que por los autores latinos mostraba don Juan por los griegos y se conservan algunas cartas cruzadas con Heredia en petición de envío o préstamo de obras griegas. En una de ellas, fechada en Elna el 17 de noviembre de 1384 [34], le escribe: «... otrossi havemos entendido que vos havedes aqui .i. libro nombrado Trogo Pompeo e havedes aqui un philosoffo de Grecia qui vos translada libros de grech en nostra lengua. Rogamos vos muy caramente que embiedes el dito libro de Trogo Pompeo e de los que vos translada el dito philosoffo o translado de aquellos». Al mes siguiente (desde Perpiñán, el 11 de diciembre de 1384 [35]) vuelve a escribirle pidiéndole un Justino y añade: «e nos res menos quando el philosofo griego sea venido que nos querades embiar translat de todos aquellos libros que traera con si de Grecia, que grand plazer nos ende facedes e vos havremos en esto muyto que gradecer». A lo que se ve, entre una y otra carta el Infante ha sabido que el «filósofo griego» todavía no ha llegado, pero estaba a punto de hacerlo. Desde Zaragoza, el 18 de enero de 1386, le escribe [36]: «et entendemos que vos

---

32 Cf. A. Rubiò i Lluch *Joan I humanista: el primer periode de l'humanisme català*, en *Estudis Universitaris Catalans* X 1917-1918, 28-35.

33 *Documents per l'historia de la cultura catalana mig-eval* I 378.

34 *Documents* I 326.

35 *Documents* I 327.

36 *Documents* I 335.

feytes traslatar las istorias de los griegos» (¿Plutarco?). Tres años más tarde, poseía don Juan un ejemplar propio de las *Vidas*, porque con fecha 6 de marzo de 1389, en Monzón, manda abonar al amanuense Martín Brau la suma de cien florines aragoneses de oro, en pago a una copia de dicha obra: *in remunerationem et satisfaccionem laborum per vos fidelem de thesauraria nostra Martinum Brau in scribendo quendam librum vocatum Plutarco jugiter sustentorum, tenore presentis centum florenos auri de Aragone graciose ducimus concedendos* [37]. Aun así, en marzo de 1396, pocos días después de la muerte de Heredia, el rey se dirige desde Perpiñán a los grandes priores de la Orden expresándoles su condolencia y aprovecha la ocasión para pedirles, de entre los libros del Maestre, *Titum Livium, Plutarcum, Chronicam magnam Ispanie et Cronicam Grecie et quendam alium librum vocatum dels Emperados* [38].

A juzgar, pues, por los datos de este epistolario parece que la versión aragonesa fue iniciada en 1384 y estaba, desde luego, terminada en 1389, pero quizá bastante antes, en el mismo 1385. Al menos, en esta fecha lo estaba ya parcialmente, pues algunas de las *Vidas* de Plutarco son incluidas en la *Crónica de España* (manuscrito 10.133 de nuestra Biblioteca Nacional): buena parte del libro IX (Quinto Sertorio), foll. 290-300, está tomado de Plutarco y concuerda exactamente con el texto de la *Vida* correspondiente, conservado en el manuscrito 70 de la Biblioteca Nacional de París; y lo mismo, otra buena parte del libro XII, fol. 486 *v.* (referente a los Partos y las acciones de Lúculo, Craso, Pompeyo y Antonio), lo cual es reconocido explícitamente: «segund se leye en la crónica de Plutarco famoso ystorial de los griegos en la istoria del gran Silla»; y también, en los foll. 503 a 515, la historia de los amores de Antonio y Cleopatra. Sabemos que

---

[37] *Documents* I 356 (*Arch. Cor. Arag. reg.* 1.871, fol. 163).
[38] *Documents* I 386.

el códice en cuestión de la *Grant Cronica de Espanya* se acabó el 13 de enero de 1385. El traductor debió de ser uno solo y el mismo para todas estas obras vertidas del griego moderno, siquiera no parece inverosímil la presencia de un equipo de aragoneses que revisaran la versión, cuyo carácter lingüístico es tan puro, que resulta difícil admitir la redacción de un no aragonés [39].

Advirtamos, de paso, que también en la *Crónica de los Conquiridores* se incluyen largos *excerpta* de las *Vidas*. En la primera parte (manuscritos 2.211 y 12.367 de nuestra Biblioteca Nacional), el libro X, el XIV y el XV, relativos a Pirro, Sila y Pompeyo, contiene la traducción de las respectivas *Vidas*. En los dos primeros libros de los dieciocho que componen la segunda parte de la *Crónica* (manuscrito 10.134 de la Bibl. Nacional), las biografías de Antonio y Augusto están tomadas igualmente del queroneo.

El ejemplar parisino de las *Vidas* en aragonés (manuscritos 70, 71 y 72 del fondo español de la Biblioteca Nacional de París) no es aquel que en 1389 mandaba pagar don Juan de Aragón al escriba Martín Brau. Este probablemente es el mismo que aparece inventariado en 1410 como perteneciente a la Biblioteca de Martín I [40]: «item un altre libre gros appellat *Plutarch istorial grech* en castella scrit en pergamins ab posts de fust cubert de cuyro vermell emprempta ab iiij tancadors de cuyro vermell ample lo qual comenca *Esta es la taula* e faneix *Ornament es de Roma*». Hay en esta noticia una confusión al decir que la traducción está en castellano y no en aragonés; pero el dato de que el códice es de pergamino nos hace descartar los manuscritos parisinos, cartáceos. En la última hoja de cada volumen figura el nombre del «gran sènescarco» Pietro di Guevara, y ello nos indica la proceden-

---

39 Cf. VIVES o. c. 48-50.

40 Con el núm. 176: cf. J. MASSÓ TORRENTS *Inventari dels bens mobles del rey Martí*, en *Revue Hispanique* XII 1905, 448.

cia de los mismos: la biblioteca aragonesa de Fernando I en Nápoles, en el Cuatrocientos.

Sobre la calidad literaria de la versión aragonesa, advertiremos que su fidelidad al texto griego antiguo es grande, lo cual se explica porque, aunque no se trata de una traducción directa, sino «pasada» por el griego moderno, la versión de Talodiqui podía ajustarse ceñidamente al texto antiguo, del que, al fin y al cabo, sólo era una «modernización». La fidelidad del traductor al aragonés —de acuerdo en esto con la tónica imperante en la técnica traductoria de la época— llega hasta la conservación de los vocablos griegos cuando no encuentra otros aragoneses apropiados para verterlos. La versión es, sin embargo, ágil y se lee con gusto; es, desde luego, bastante mejor que la posterior de Palencia de que luego hablaremos. Véase, como muestra, este fragmento de la *Vida de Sertorio* (B. N. París, manuscrito 70, fol. 6 r., reproducido con escasas variantes en la *Crónica de España*, B. N. Madrid, manuscrito 10.133, fol. 298), que puede compararse con el texto griego antiguo de la ed. Lindskog-Ziegler:

«Et quando vinieron a las manos Sertorio no se trobo en aquella part do era Pompeo mas de la parte do era Affranio. Et quando Sertorio oyo que Pompeo tractaua mal al otra su az es a saber la siniestra de continent el dexo otros capitanes en aquella part et fuesse alla do los suyos se metian en vencida et congrego a aquellos que fuyan et conorto a aquellos que ahun stauan fuert et combatio con Pompeyo et Pompeyo fuyo et lo encalçaua. Et Pompeyo recibio colpes et uino cerca la muert et scapo estranyament que quando los de Libio los cuales eran con Sertorio tomaron el cauallo de Pompeo el qual era todo cubierto doro et de otras cosas de grant precio los barbaros huvieron grant contrast entre ellos por partir las cosas et no curaron de encalçar a Pompeo, et por tal manera escapo, et Affranio assi tost como Sertorio se partio vencio a los capitanes que Sertorio hauia dexado en su lugar et el encalço et uino fasta lures barreras et las circundo, et era noche escuro ni sabia que Pompeo fuesse uencido ni podia uedar a su gent que no robasse. Et entre este medio torno Sertorio uictorioso dela part suya. Et trobo la huest de Affranio desordenada por esto que robauan et matho muchos, mas como el oyo que Metello uinia tost con grant poderio el se partio della

per reposarse et dixo esta paraula solament si aquell viello no fuesse yo castigaria et adoctrinaria bien aquel infant et lo enviaria a Roma castigado».

La versión aragonesa de las *Vidas paralelas*, promovida por fray Juan Fernández de Heredia, la primera traducción a lengua moderna de dicha obra y anterior también a las primeras versiones latinas, es un motivo de legítima gloria para el primer Humanismo español. En el siglo XIII los materiales clásicos eran normalmente tomados de segunda o de tercera mano a través de antologías y manuales como el de John de Salisbury o los famosos *specula* de Vincent de Beauvais, y no de la lectura y conocimiento directo de las obras antiguas. Petrarca reprochaba a los humanistas franceses de ese siglo: *unum manipulum florum, opus vere Gallicum, et, quod Gallica levitas, pro omnibus libris habet* [41]. El progresivo redescubrimiento de los autores antiguos y su directo conocimiento caracterizarán al gran Humanismo italiano del siglo XV; pero, durante el siglo XIV, ese movimiento había estado prenunciado por el renacimiento aviñonense. Ejemplo típico de la importancia de aquel movimiento humanista nos lo provee el estudio de la introducción de Plutarco en el conocimiento de los humanistas del XIV y XV, en el que jugó papel tan decisivo el filohelenismo de Heredia, secundado por un ambiente favorable en Aviñón y también en la corte española de Aragón.

De la importancia de los estudios plutarquianos en la España del siglo XIV es testimonio igualmente el precioso códice matritense [42] con las *Vidas* (*Matritensis N 55*), de ese mismo siglo, cuyo «descubrimiento» en 1881 por Ch. Graux [43] tanta sensación causó entre los especialistas: de su buena calidad, en general, da idea el hecho de que bastantes lec-

---

[41] *Contra Galli calumnias* en *Opera* (ed. Basilea, 1554), 1178.

[42] Cf. su descripción en IRIARTE *Regiae Bibliothecae Matritensis codices graeci mss.*, Madrid, 1769, 182 ss.

[43] Cf. Ch. GRAUX *De Plutarchi cod. ms. Matritensi iniuria neglecto*, en *Rev. Phil.* V 1881, 1-57.

ciones restituidas conjeturalmente por Sintenis en su edición teubneriana al arquetipo, o conjeturas propuestas por Reiske, Coraïs, Schäfer y otros muchos, están en ese códice documentadas. La tradición plutarquiana de nuestras bibliotecas es, sin embargo, más antigua: parece que en el siglo XI había en la abadía de Santa María de Ripoll un Plutarco, hoy perdido [44].

Lástima tan sólo que el texto de la venerable traducción aragonesa no haya sido todavía editado. Por su interés histórico y también por sus calidades intrínsecas merecería serlo.

## *Siglo XV: Alfonso Fernández de Palencia*

La caída de Bizancio y la subsiguiente emigración hacia Occidente de muchos sabios griegos, es el fermento decisivo que provoca el Renacimiento italiano durante el siglo XV. El redescubrimiento de Plutarco se había ya iniciado, según hemos visto, durante el siglo anterior. Concretamente, la buena prensa de las *Vidas* en el nuevo movimiento humanista se hallaba garantizada por la especial afinidad existente entre su concepción de las individualidades y la mentalidad de los hombres del Renacimiento. Entre los bizantinos iniciadores del nuevo Humanismo, varios de los más representativos se caracterizaron por su especial simpatía hacia Plutarco; así, Gemisto Pletón [45], Teodoro Metoquita y el cardenal Bessarión, el gran proveedor de manuscritos griegos de la biblioteca Marciana de Venecia. Los Urbinates, que hoy están en la Vaticana, fueron hechos por encargo del duque Federico de Montefeltro. En Milán, el secretario de Felipe María Visconti, Pier

---

44 Cf. R. Beer *Die Handschriften des Klosters Santa María de Ripoll, I*, en *Sitzungsb. Ak. Wiss. Wien, Philos.-hist. Kl.* CLV 3, 1906, 23-24, 100.

45 Cf. B. Biliński *De Gemisto Plethone Strabonis et Plutarchi epitomatore*, en *Eos* XLIII 1948-1949, 78-85.

Candido Dezembrio, tradujo al latín algo de las *Vidas* y, a imitación de las biografías plutarquianas, escribió la *Vida* de su señor, muy famosa. Donato Acciaiuoli, traductor también de alguna de las *Vidas*, escribió por su cuenta las de Aníbal y Escipión el Viejo, que, por mucho tiempo, se tuvieron por auténticas de Plutarco; y hasta Nicolás Maquiavelo, de genio poco acorde con el queroneo, escribió, a su estilo, la *Vita di Castruccio Castracani*. También Giovanni Antonio Campano, otro traductor de las *Vidas*, es autor de la del capitán Braccio de Montone. Palla Strozza, Guarino de Verona, Giustiniani, Leonardo Bruni Aretino y otros humanistas tradujeron al latín bastantes de las *Vidas* plutarquianas, en especial las de los romanos. Florencia, sede de Coluccio Salutati, que tanto interés había mostrado por hacer una traducción latina de las *Vidas*, vio llegar, en el año 1397, a Manuel Crisoloras invitado precisamente por Salutati. Crisoloras, que admiraba a Plutarco y que elogia a Salutati por sus esfuerzos para darlo a conocer en Occidente [46], enseña el griego a varios humanistas de la época, a la vez que llegan a Florencia unos cuantos códices griegos con textos plutarquianos. Fue también Salutati quien incitó a Jacopo Angeli da Scarperia a irse a estudiar a Constantinopla en 1395: a su regreso, traduciría del griego varias *Vidas*, entre ellas las de Cicerón y Bruto. Estas traducciones latinas traspasan pronto las fronteras. Cuatro *Vidas* latinizadas por Bruni son copiadas en Constanza en 1416, precisamente al año siguiente de abrirse en aquella ciudad el célebre concilio, que tanta transcendencia tuvo en la extensión por Europa del Humanismo italiano. Ese mismo año pasaba el códice recién copiado a la catedral de Reims [47]. Dos decenios más tarde llegaban a Inglaterra, recogidas por John Whethamstede, abate de St. Albans, y por el duque de Gloucester, a quien fueron dedicadas las versio-

---

[46] NOVATI IV 333-334 y G. MERCATI *Opera Minora* IV 65-36, 53.

[47] Cód. 1338 (O. 888) de la Biblioteca Capitular de Reims.

nes latinas de la *Vita Artaxerxis* por Lapo de Castiglionchio el joven y la *Vita Marii* por Antonio Pacini [48]. Por estos años, ya el conocimiento de las *Vidas paralelas* estaba muy extendido por Europa y, en el transcurso del siglo XV, la afición a Plutarco en general sería nota muy característica del nuevo Humanismo. En el último cuarto de la centuria comenzaron a imprimirse estas versiones latinas con las *Vidas*, siendo la primera la de Giovanni Antonio Campano (1471).

Las traducciones a lenguas modernas no comienzan a hacerse hasta los últimos años del siglo. En el año 1482 tradujo al italiano veintiséis *Vidas* Battista Jaconello, y en 1491 se publicaba una traducción castellana completa, obra de Alfonso Fernández de Palencia. Ni una ni otra se hicieron sobre el original griego, sino sobre las traducciones latinas, muy abundantes ya como hemos dicho.

La biografía de Alfonso Fernández de Palencia la conocemos bastante bien [49]. Parece haber sido natural, no de Sevilla como quieren algunos, sino de Osma, donde nació en 1423. Educado en Burgos en el palacio del obispo don Alonso de Cartagena, sabio humanista, de quien después fue familiar, estuvo luego en Italia al servicio del célebre cardenal Bessarión y estudió Humanidades con Jorge Trapezuntio. Ya en 1456 era cronista y secretario de cartas latinas, cargos que debió sin duda al valimiento de su nuevo señor, el arzobispo de Sevilla don Alonso de Fonseca. Intervino activa-

---

[48] Cf. R. WEISS o. c. 341-2. Sobre la traducción italiana de Jaconello, que citamos en seguida, cf. E. TEZA *Il Plutarco tradotto di B. A. Jaconello*, en *Atti Ist. Veneto Scienze Cl. Sc. Mor. e Lett.* LXII 2, 567-581.

[49] Aparte de las noticias de Nicolás Antonio, Pellicer, Gallardo y Amador de los Ríos, contamos con varios estudios especiales: el discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia de don ANTONIO M.ª FABIÉ *Vida y escritos de Alonso Fernández de Palencia*, Madrid, Fortanet, 1878, que es la fuente del resumen de MENÉNDEZ PELAYO *Biblioteca de Traductores Españoles* IV 14-17; T. RODRÍGUEZ BAÑOS *Estudio biográfico de A. F. de P.*, Valladolid, 1888; A. PAZ Y MELIÁ *El cronista Alonso de Palencia*, Madrid, 1914.

mente en las luchas sucesorias, del lado de doña Isabel, y también en las negociaciones para su casamiento con don Fernando de Aragón. En años sucesivos, desde 1471 a 1476, tomó parte, del lado de la Corona, en las luchas que condujeron al sometimiento de algunos grandes nobles como el duque de Medina Sidonia, el marqués de Cádiz y el conde de Cabra, así como en el establecimiento de la Santa Hermandad en la ciudad de Sevilla. A partir de 1477, pacificada ya Sevilla, allí residió nuestro cronista, ocupado sólo en sus trabajos literarios, hasta su muerte acaecida en marzo de 1492.

Muchas son sus obras. Entre las originales de carácter histórico —y dejando a un lado otras de varia índole— es fundamental la intitulada *Décadas* (*Gesta Hispaniensia ex annalibus suorum dierum* [50]), reflejo descarnado y análisis clínico de la agitada época que va de los años 1440 al 1477. Como humanista es autor de un *Opus Synonymorum* (1491) y del *Universal vocabulario en latín y en romance* (1490), dedicado a la reina Isabel, que es el primer diccionario latino-español de que se tiene noticia, anterior al de Nebrija, aunque de menos mérito.

A pesar de que se mostró muy contrario a las traducciones en el prólogo de su *Batalla campal de los lobos y perros*, romanceada por él mismo, hubo luego de cambiar de opinión mostrándose fecundo traductor de dos extensas obras clásicas y vertiendo, a partir del toscano, cierta obra denominada *Espejo de la Cruz*. En 1491 publicó la traducción de las *Guerras judaicas* de Flavio Josefo, respecto a la cual escribe: «obra es la que emprendo en extrema veiez: que aun a los de iuuenil edad se faria graue». La dedica a la reina Isabel.

Las *Vidas* se editan en Sevilla en 1491 [51]. Nicolás Antonio

---

[50] La traducción española fue editada por el Sr. PAZ y MELIÁ.

[51] En dos volúmenes, que finalizan respectivamente así: *En este primer volumen hay treynta vidas de las de Plutarco traduzidas de latin en romançe por el cronista Alfonso de Palençia. Ca fue neces*

menciona otra edición sevillana de 1508, por lo demás desconocida. Vuelve a editarse en Madrid en 1792, en la Imprenta Real [52]. En esta última edición no llegaron a publicarse más que dos tomos, de los cuales se suprime el prólogo que Alfonso de Palencia pusiera a la primera edición, prólogo de evidente interés por darnos los nombres de los traductores italianos de las *Vidas* al latín, en cuyas versiones se apoyó Palencia, que, a pesar de haber estudiado con Bessarión y Jorge Trapezuntio, no llegó a aprender el griego. Este prólogo fue ya transcrito por Fabié [53] y también por Menéndez Pelayo [54], y contiene la dedicatoria de la obra a don Rodrigo Ponce de León, marqués de Cádiz y de Zahara y conde de Arcos, a quien, por cierto, nuestro autor había tratado bastante rigurosamente en sus *Décadas*. Reza así:

«En los dias del muy buen emperador Trajano natural de España: fue muy excellente philosopho e muy aprouado historiador Plutharco: que entre los loados griegos de aquel siglo mereçio ser estimado prinçipal en doctrina: y en integridad de costumbres: e no poco dichoso en ser maestro de tan mentado emperador de los Romanos: que restituyo al imperio las prouinçias enaienadas por mengua de buenos principes: e

---

*sario que las otras restantes se posiessen en otro volumen: e ambos volumines se imprimieron en Sevilla con industria de Paulo de Colonia: e de Johannes de Nurenberg e de Magno e de Thomas Alemanes, e todos son quadernos.—Feneçen en dos volumines las vidas de Plutarco que fueron scriptas en griego: e traduçidas en latin por diuersos transladadores: e despues bueltas en romançe castellano por el cronista Alfonso de Palencia. Assi que en el primer volumen se contienen treynta vidas de las de Plutarco; y en el segundo veynte e çinco vidas de las suyas con otras colligidas por algunos autores modernos, e la vida de Carlomagno e una epistola de Ruffo que fueron impressas por Paulo de Colonia: e Johannes de Nurenberg e Magno: e Thomas Alemanes en Sevilla: e se acabaron de imprimir a dos dias del mes de julio de m. cccc. xcj annos*

[52] El tomo primero contiene las vidas de Teseo, Rómulo, Licurgo, Numa, Solón y Valerio Publícola. El segundo las de Alcibíades, Coriolano, Temístocles, Camilo, Pericles y Fabio Máximo.

[53] O. c. 93-95.

[54] O. c. IV 22-23.

de nuevo añadio otras que los romanos fasta entonçes no posseieran: fue otrossi la sufficiençia de Plutharco cresçida en todo el saber que los gentiles preçiauan. Et assi pudo su virtud aprouechar a la bienandança de su discipulo. El qual no menos debio estimar se por dichoso en tener tan soberano maestro. Escriuio Plutharco muchos libros de la facultad philosophica: empero no quiso descargar se de lo historial y emprendio lo verdadero e prouechoso e la mas digna relaçion de los acaesçimientos que desde Hercules fasta sus tiempos podiera representar a los ganossos de saber quales entre los griegos e romanos oviessen floreçido en armas y en sabiduria. Et de algunos fizo comparaçion, quanto y en que cosas se apareassen, segund por las vidas que escriuio se parece. Et allende desto reconto en estilo a maravillas conforme a tan alta empressa las notables fazannas de algunos muy valerosos capitanes. De manera que conmovio los animos de los que gustavan a derechas el sabor del ornato e querian saber la verdad de lo acaesçido, e anteponer el cuento destas vidas a qualquier otra historial scriptura. Donde proçedio que algunos ytalianos solenes varones bien ensennados en letras griegas y latinas: visto que muchos de los latinos no alcançavan en este nuestro siglo la inteligençia de la lengua griega, quisieron dar obra a la tan prouechosa traducçion, cada uno dellos segund lo que permitian sus negocios particulares de que no podian vacar, salvo breue tiempo. Et todo aquello o la mayor parte de grado expendieron en tan prouechosa translaçion. Ca el bien ensennado Lapo florentin traduxo treze vidas, conviene saber: de Theseo, de Romulo, de Licurgo, de Numa Pompilio, de Solon, de Publicola, de Themistocle, de Camilo, de Pericle, de Phocion, de Caton Uticense, de Ortoxese e de Arato. Donato Azayolo florentin traduxo cuatro vidas, es a saber de Alcybiade, de Hannibal, de Sçipion e de Demetrio. Guarino varon muy mentado de ensennança traduxo diez e seys vidas, la de Coriolano, de Philopomene, de Tito Quincio Flaminio, de Lysandro, de Sylla, de Mario, de Eumene, de Nicia, de Marco Crasso, de Alexandro, de Dion, de Marco Bruto, de Evagora, de Plâton, de Aristotele e de Homero. Antonio Tudertino traduxo siete vidas, es a saber de Fabio Maximo, de Pelopide, de Marcello, de Timoleon, de Agide et Cleomene, de Agesilao, de Pompeyo. Leonardo Aretino principe por entonçes en Italia traduxo ocho vidas, conviene saber de Aristide, de Paulo Emilio, de los Grachos Tiberio e Gayo, del rey Pirrho, de Demosthene, de Marco Antonio, de Tulio e de Sertorio. Francisco Barbaro noble veneciano traduxo la vida de Marco Caton Censorino. Leonardo Iustiano noble varon de Venecia traduxo dos vidas, la de Cymon athenies e la de Lucio Lucullo. Jacobo Angelo de la Scarperia traduxo la vida de Cesar. Francisco Philelpho traduxo las vidas de Galba e de Othon emperadores romanos. Un Cornelio Nepote habia traducido la vida de Pomponio Attico. Assi que los buenos latinos ytalianos no solamente preçiaron mucho que destas translaçiones tan prouechosas pudiessen ellos gozar,

mas avn las trasladaron en lengua toscana: por comunicar tan solene scriptura a toda la naçion ytalica. no menos los françeses e alemanes e ingleses e ungaros gentes belicosas e ganosas de participar de tan alto conosçimiento de las soberanas proezas de los antiguos: dieron obra a la comunicaçion destas vidas historiales transladando las cadavna destas gentes en su lenguaie. Lo qual no es menos necessario a los nobles varones de las Españnas: que por tener nuestra lengua e vocablos tanta çercania con la examinada latinidad: se descuydan della...»

El primero de los dos volúmenes de la hermosa edición sevillana de 1491 contiene treinta vidas: Teseo, Rómulo, Licurgo, Numa, Solón, Publícola, Temístocles, Camilo, Pericles, Alcibíades, Coriolano, Fabio Máximo, Pelópidas, Marcelo, [Aníbal, Escipión], Filopemén, Aristides, Catón Censorino, Timoleón, Paulo Emilio, Agis y Cleómenes, Gracos, Lisandro, Sila, Pirro, Mario, Eumenes y Sertorio. El segundo volumen contiene las vidas de Timón, Lúculo, Nicias, Craso, Agesilao, Pompeyo, Alejandro, César, Foción, Catón Uticense, Dión, Marco Bruto, Demóstenes, Marco Tulio Cicerón, Demetrio, Marco Antonio, Artajerjes, Arato, Galba y Otón. Además, como si de Plutarco fueran, la vida de Pomponio Atico de Cornelio Nepote, la *Vita Homeri* atribuida al de Queronea, las de Platón y Aristóteles escritas por Guarino de Verona, la de Carlomagno de Donato Acciaiuoli y, por fin, la epístola de Rufo al emperador Valentiniano. Las biografías de Aníbal y Escipión, incluidas en el volumen primero, que muchos tomaron por plutarquianas, son obra del mismo Donato Acciaiuoli.

Cada una de las *Vidas* va precedida de una breve nota del tipo de la siguiente: «Plutharco muy noble philosopho escriuio la vida de Theseo en griego. Et translado la en latin Lapo florentin muy enseñado. Despues el cronista Alfonso de Palencia la traduxo en romance castellano». Los nombres de los traductores italianos al latín corresponden exactamente a los que han sido mencionados en el prólogo.

¿De dónde tomó Palencia el texto latino de las *Vidas* traducido por él al castellano?

Señalamos antes la proliferación, durante todo el siglo, de una serie de traducciones latinas hechas en Italia por los primeros humanistas conocedores del griego. K. Ziegler afirma que «estas traducciones están sin editar en las bibliotecas italianas» [55]. Esto no es cierto más que para algunas. Otras, por el contrario, sí que se editaron. La primera impresa fue una completa de Giovanni Antonio Campano, en el año 1471. Ahora bien, unos años más tarde se imprimió en Venecia una edición con la traducción latina de las *Vidas* debida a un grupo de humanistas, precisamente todos, y solamente ellos, los mencionados por Alfonso de Palencia: Lapo Florentino, Antonio Tudertino, Guarino Veronese, Donato Acciaiuoli, Leonardo Giustinian, Leonardo Bruni, Francesco Barbaro, Francesco Filelfo y Giacomo Angelo de Scarperia (a éste se atribuye la traducción de la *Vida* de César, aunque en una edición posterior, la de Venecia en 1516, por error se le atribuye a Guarino) [56]. La primera edición que hemos visto citada de este *Corpus* humanístico es la de Venecia de 1491, bella edición de la que existe un ejemplar en nuestra Biblioteca Nacional con la siguiente noticia final:

*Virorum illustrium vitae ex Plutarcho Graecho in latinum uersae: solertique cura emendatae foeliciter expliciunt. Venetiis impressae per Ioannem Rigatium de Monteserrato. Anno salutis M. cccc. lxxxxi. die vero septimo decembris.*

Como la primera edición, sevillana, de las *Vidas* de Palencia es también del año 1491, resultaría un tanto apretado pensar que, en el mismo año de haber sido impresas en Venecia las traducciones latinas en cuestión, Palencia podía co-

---

55 O. c. col. 953.

56 Un estudio de conjunto sobre las traducciones italianas de obras griegas en esta época es D. GRAVINO *Saggio di una storia dei volgarizzamenti d'opere greche nel secolo XV*, Nápoles, 1896. Las figuras de Filelfo, Barbaro, Bruni y Salutati están estudiadas en los trabajos bien conocidos de LUZIO-RÉNIER, CARLO DE ROSMINI, PERCY GOTHEIN y A MARTIN.

ronar la laboriosa obra de su versión castellana y hasta imprimirla. Pero es que, fijándonos más detenidamente en las fechas, lo improbable se hace totalmente imposible. En efecto, la edición sevillana de Palencia se acaba el 2 de julio de 1491 y la veneciana del *Corpus* en cuestión el 7 de diciembre del mismo año.

Evidentemente la edición veneciana de 1491 no fue la primera y, en efecto, la Sección de Incunables de nuestra Biblioteca Nacional (B. N. I-573) guarda una edición más antigua, la primera sin duda, de la misma obra, impresa en Venecia en 1478:

*Virorum illustrium vitae ex Plutarcho graeco in latinum uersae solertique cura emendatae foeliciter expliciunt: per Nicolaum Ienson Gallicum Venetiis impressae. M. cccc. lxxviii. die. ii. Ianuarii.*

De esta edición de 1478 tomó Palencia el texto latino de las *Vidas*, exactamente por el mismo orden en que allí aparecen y con la inclusión de las varias no plutarquianas antes mencionadas y que allí se contienen [57].

La versión castellana de Palencia sigue fielmente el texto latino de esas traducciones, como puede comprobarse por un par de muestras.

---

[57] Con posterioridad a las dos ediciones venecianas de 1478 y de 1491, se hicieron otras muchas ediciones del citado *Corpus* humanístico. Conocemos, entre otras, las siguientes: otras veneciana de 1496, de 1516 (*apud* Melchiore Sessa y Pietro de Ravanis), de 1538 (*apud* Vittorio Ravanis); otra idéntica de Basilea (*apud Mich. Isingrinium*) de 1574, 1550 y 1553; la más manejable de Lyon, de 1548 (*apud Paulum Mirallietum*) en dos volúmenes; y también en Lyon la de 1552, en tres volúmenes en 32º (*apud heredes Jacobi Grimta*).

## *Vida de Teseo (comienzo)*

*Traducción latina de Lapo Florentino*

*Quemadmodum in orbis terrae situ describendo historici solent: ut ad quae ipsi cognitione aspirare non possunt: extremi tabularum partibus supprimentes quibusdam adiiciunt locos esse uastos arenosos et caelo terraque penuriam aquarum: aut limum insuperabilem: aut montem sciticum: aut astrictum frigore pontum: ita et nobis in hac uirorum collatione perpetua rerum historia quantum probabili oratione assequi possumus: de his quos supra memorauimus uiris tempora percurrentibus uere licuit affirmare. Quae uero antiquiora ac uetustiora sunt: tragica et monstruosa poetae et fabulosi rerum scriptores occupant: nec ultra fidem ullam nec certitudinem praeceserunt.*

*Versión castellana de Palencia*

*Segund los historicos en la descripçion del sito de la redondez de la tierra quando non bastan con su conocimiento a lo declarar suelen poner en algunas partes de sus escripturas por encoier la relaçion: que son aquellos logares desiertos e arenosos: e tierras sin agua: e que del çielo no llueue en ellos: o que no se puede caminar por el grand limo: o por monte muy apretado: o por el mar elado con frio: assi aconteçe a nos en esta comparaçion de varones mentados en la perpetua historia de grandes fazañas: que quanto con probable razon podimos alcançar nos fue licito affirmar por verdad en el discurso de los tiempos y lo acaescido a los varones que de suso auemos conmemorado. Los poetas y escriptores de las cosas fabulosas occuparon lo que es mas antiguo e mas viejo en estilo tragico e monstruoso processo allende de alguna fede o certedumbre que se les pueda assignar.*

## *Vida de Pericles (comienzo)*

*Traducción latina de Lapo Florentino*

*Caesarem cum peregrinos quosdam Romae locupletes homines*

*Versión castellana de Palencia*

*Cuentan que Cesar viendo en Roma unos estranieros ombres ri-*

*canum et simiarum catulos circumferentes gremio eisque deditos intueretur: interrogasse ferunt: numquid apud illos mulieres liberos parerent. Sapiens profecto et digna principe admonitio: qua arguit eos: qui praeter naturam eam indulgentiam et caritatem: quae maxime debetur hominibus: in feras impenderent. Num igitur quia canum et simiarum catuli docilitatis aliquid et attentionis in se ad res inspiciendas habere uidentur: iccirco animus noster adducitur ratione ad eos reprehendendos: qui hoc ad aures nec auribus cuiusque nec spectatione dignas contemptis honestis et utilibus studiis abutantur?*

*cos que trayan por la cibdad en el regaço cachorros de canes et de simias e que se dauan mucho a ellos: les pregunto si por uentura entre ellos parian las muge res. Fue sin duda una sabia pregunta e digna de principe: en que reprehende a los que fuera de natura emplean en las fieras la indulgençia e caridad: que mayormente es deuida a los ombres. Por ventura desta causa que los cachorros de los canes e de las simias pareçe que tengan alguna enseñança e attencion en sy para mirar las cosas: por esso nuestro animo se ha de conmouer por razon a reprehender a los que esto induzen a las orejas no dignas de oydos nin de vista de alguno: menospreciados los estudios honestos y prouechosos de que ellos mal se aprouechan.*

En tiempos de poca crítica, cuando el conocimiento de la lengua griega era todavía harto imperfecto en la mayoría de los humanistas italianos, no puede extrañar que estas primeras traducciones latinas de Plutarco, como las de Aristóteles u otros autores, dejen mucho que desear. En un libro muy estimable de R. Sabbadini [58] sobre Guarino de Verona y su escuela, han sido estudiados los métodos de traducción, y sus muchos fallos, de este grupo de humanistas, tan meritorio, sin embargo, por su entusiasmo. Basta comparar cualquier página de esta traducción latina con el original griego para apreciar irremisiblemente más de una falta de interpretación, generalmente bastantes más. Siendo la versión de Palencia traducción de una traducción, naturalmente, los atentados contra la fidelidad y exactitud con respecto al primer original se

---

[58] *La scuola e gli studi di Guarino Guarini Veronese*, Catania, 1896.

multiplican. Trátase, desde luego, desde el punto de vista de la historia de la lengua española, de un monumento de alto valor e incluso, desde el punto de vista puramente literario, no puede negarse que, de vez en cuando, alcanza su prosa evidentes calidades y nobleza de buen castellano. Pero estos momentos son la excepción. Más frecuente es que uno lea páginas enteras de esta traducción sin encontrar gran semejanza entre la misma y el original plutarquiano y, a veces, sin hallar en su lenguaje sentido coherente. Si a ello se añade su carácter arcaizante y lo insólito de su elocución, no extrañará que las *Vidas* de Palencia fueran pronto olvidadas. Sus desviaciones e infidelidades se prestaban a la crítica de los doctos. La dificultad de su estilo no las hacía lectura apropiada para el gran público. Pero es de justicia reconocer que tales defectos no son específicos de Palencia, sino achaque común de casi todas las traducciones, españolas o no, de la época.

Diego Gracián, traductor en el siglo XVI de Plutarco y otros autores griegos —y traductor harto criticable—, juzgó con acrimonia, no exenta de justicia, la versión de Palencia, al escribir en el prólogo a su traducción de las *Morales* (1548): «Así están traducidas en romance castellano las *Vidas* deste mismo autor Plutarco, que más verdaderamente se podrán llamar *Muertes* o muertas de la suerte que están escuras y falsas y mentirosas, que apenas se pueden gustar ni leer ni entender, por estar en muchas partes tan diferentes de su original griego, cuanto de blanco a prieto, como yo he mostrado a personas doctas en algunas que yo he traducido del griego».

Señalemos la existencia de una versión catalana de la *Vida de Alejandro* incluida en la traducción de Quinto Curcio publicada por Luis de Fenollet y acabada de imprimir en Barcelona, por Pedro Posa y Pedro Bru, el 7 de julio de 1481. De ella se da noticia por Menéndez Pelayo en la *Biblioteca de Traductores Españoles* (II 56). Se trata de la traducción catalana de la versión toscana de Pier Candido Dezembrio, secretario de Felipe María Visconti de Milán, de cuyas tra-

ducciones plutarquianas hablamos al comienzo de este epígrafe. La biografía de Plutarco se añade para completar el comienzo de la historia de Curcio. Nuestra Biblioteca Nacional conserva un ejemplar de esta edición, insigne por su rareza y tipográficamente muy bella.

### *Siglo XVI: Francisco de Encinas y Diego Gracián*

En 1509 imprime Aldo Manucio la *editio princeps* de los *Moralia*. Ocho años más tarde, en Florencia, publica Filippo Junta la de las *Vidas* (reproducción del manuscrito *Laur. conv. sopp.* 206 y 169), al cuidado de Bonino. En 1519 Aldo Manucio imprimía también las *Vidas*, al cuidado de Francisco Asulano, ordenadas, como ha seguido haciéndose en adelante, según la cronología de los romanos y muy mejoradas críticamente, por haber sido utilizados nuevos manuscritos. Los estudios plutarquianos no podían abrirse bajo mejores auspicios en este gran siglo del Renacimiento en Europa.

Las traducciones a lenguas modernas se multiplican. Entre los años 1530 y 1540 aparecen en Estrasburgo y Colmar las traducciones alemanas de la mayor parte de las *Vidas*, debidas a H. von Eppendorff, Michael Herr y especialmente a Jerónimo Boner, quien publicaba ocho en 1534 y el resto en 1541.

En Francia son muchas las traducciones, no siempre impresas, durante la primera mitad del siglo. Antes de 1512 tradujo De Bourgoyn del latín las *Vidas*, inéditas, de Pompeyo, Cicerón y Escipión. En 1530 tradujo Lazare de Baïf del griego las *Vidas*, también inéditas, de Teseo, Rómulo, Licurgo y Numa. Entre 1519 y 1527 se data una traducción del latín, bastante mala, de la *Vida* de Marco Antonio, dedicada a Françoise de Foix. Ocho *Vidas* (Temístocles, Camilo, Pericles, Fabio Máximo, Alcibíades, Coriolano, Timoleón y Paulo Emilio), traducidas por el obispo de Lavaur, Georges de Selve (muerto en 1542), fueron impresas en 1542 y posteriormente en 1548. Entre 1542 y 1547 se fecha la traduc-

ción nunca impresa de las *Vidas* de Marcelo, Pirro, Agesilao y Alejandro por Arnault de Chandon. Todas estas versiones iban a ser pronto definitivamente superadas por una más ilustre, la publicada en 1559 por Jacques Amyot, catedrático en Bourges y después obispo de Auxerre. A esta insigne traducción, obra clásica de la prosa francesa, se debe en buena parte la inmensa popularidad de Plutarco en Francia. Ella fue causa de que no existiera en Francia autor antiguo más francés que el viejo historiador y amable filósofo de Queronea. Elegante, fácil y natural, su estilo se parece, desde luego, muy poco al del original griego. Y si infiel es el estilo, mucho más suele serlo el sentido. El erudito Mézíriac, que durante el siglo siguiente emprendió una nueva traducción de Plutarco, contaba en la versión de Amyot no menos de dos mil errores y probablemente se quedaba corto. Y, sin embargo, esta versión infiel y elegante ha hecho más que todas las demás juntas por la buena fama de Plutarco. A través de Amyot han conocido a Plutarco muchos escritores franceses, comenzando por Montaigne, quien, en los *Ensayos* (II 9), rinde al traductor sentido homenaje. Nada menos que 398 veces cita Montaigne a Plutarco, que, mencionado por su nombre otras 68 veces, es, juntamente con Séneca, el autor antiguo que más ha influido sobre él. Con frecuencia, sin mencionar la fuente, hurta secciones enteras al Plutarco de Amyot [59].

En 1579 sir Thomas North traducía la versión de Amyot al inglés, popularizando así a Plutarco en su patria, como luego haría con Marco Aurelio retraducido desde versiones francesas y españolas. Esta versión había de ser una revelación para Shakespeare, entre cuyos libros se encontraba una edición de 1612. *Julio César*, *Coriolano*, *Antonio y Cleopatra*

---

[59] Cf. B. Knös *Les citations grecques de Montaigne*, en *Eranos* XLIV 1946, 460-483. Sobre la traducción de Amyot, cf. C. de Lollis *Plutarco e Amyot*, en *La Cultura* XXVIII 737-744.

y *Timón de Atenas* provienen de las *Vidas*, cuya influencia se aprecia igualmente en otros dramas [60].

Las *Morales* eran traducidas íntegras al alemán por Michael Herr y Heinrich von Eppendorff en 1535, al español por Diego Gracián en 1548, al francés por Amyot en 1572 y al inglés por Philemon Holland en 1603.

En cuanto a traducciones latinas, hay que mencionar la de Budeo en Francia; pero, sobre todo, las de Guillermo Xylander (*intellege* Holzmann), discípulo de Melanchthon, impresa en Heidelberg en 1561, y la de Ermannus Cruserius, impresa en Basilea en 1564. Estas dos traducciones, especialmente las de las *Vidas*, son excelentes y, por ello, han sido reimpresas innumerables veces hasta época moderna y acompañan al texto griego de bastantes de las mejores ediciones de la obra: *Bryanea* de 1723, *Reiskiana*, *Hutteniana*, que llevan todas la versión de Cruserius, retocada o no; y la *Didotiana* de Doehner, a la que acompañan la versión latina de Cruserius en las dos primeras *Vidas* y la de Xylander, retocada, en las demás.

Dos personalidades de extraordinaria influencia en la vida cultural europea de este siglo, Erasmo y Melanchthon, cultivaron los estudios plutarquianos e influyeron, con su personal ejemplo, sobre otros muchos autores contemporáneos.

Erasmo tomó alguna parte en los trabajos preparatorios de la edición Aldina de los *Moralia*. Tradujo algunos opúsculos al latín (por ejemplo, el *De adulatore et amico*, que dedicó a Enrique VIII) y en la *Institutio principis Christiani* (escrita pensando en Fernando, hermano de Carlos I de España y luego emperador de Alemania) recomienda la lectura de Plutarco sobre la de todos los demás autores. Le llama *doctissimus* y afirma que, después de la Biblia, nada

---

[60] Cf. W. W. Skeat *Shakespeare's Plutarch*, Londres, 1875 y M. W. Mac Callun *Shakespeare's Roman Plays and their Background*, Londres, 1910.

*sanctius* ha leído. Traduce también, muy libremente, los Ἀποφθέγματα Λακωνικά, de cuya autenticidad, por cierto, fue el primero en dudar.

Felipe Melanchthon, *praeceptor Germaniae*, espíritu más dulce que Lutero y, por ello mismo, más afín al de Plutarco, cita y aprovecha las *Quaestiones conviviales*, edita el *De liberis educandis* (tratado que quizá no sea plutarquiano, según quieren la mayor parte de los modernos, pero que ha influido sobre la tradición europea más que ningún otro auténtico) con un prólogo que respira entusiasmo sincero hacia Plutarco y, en la dedicatoria a Bartolomé Feldkirch (abril de 1519) de la edición del Εἰ καλῶς εἴρηται τὸ λάθε βιώσας, le llama *classicus* [61].

Precisamente con estos dos hombres eminentes, Erasmo y Melanchthon, estuvo en estrecha relación el traductor español de las *Vidas* en este siglo, Francisco de Encinas.

Nació Encinas [62] en Burgos en 1520. Estudió en Alcalá y en París, en el Colegio Montaigne, donde escuchó a Vatablo y Danesio y fue condiscípulo de Ignacio de Loyola, Calvino y Servet. El 4 de julio de 1539 se matricula en el Colegio Trilingüe de Lovaina, el mismo día que el portugués Damião de Góis, el que fue después amigo queridísimo de Erasmo. Abrazó decididamente la reforma de Lutero y, deseando oir las enseñanzas de Melanchthon, se matricula en octubre de 1541 en la Universidad de Wittenberg. Hospedado en la casa del propio Melanchthon, emprendió allí la tarea de traducir al castellano el Nuevo Testamento, proyecto acariciado ya desde los días de Lovaina. En 1543 regresa a Flandes en un momento de intensa persecución de los luteranos.

---

[61] *De hac re Plutarchi sententiam, classici videlicet auctoris, certum est praelegere scholae nostrae* (*Corp. Reform.* I 80). El pasaje suele citarse como primero para el uso actual, literario, del vocablo.

[62] Cf. E. Boehmer *Spanish Reformers of Two Centuries from 1520*, I, Estrasburgo-Londres, 1874, 133 ss. y Menéndez Pelayo *Historia de los heterodoxos españoles* IV 277 ss. (citamos siempre por la Edición Nacional del C. S. I. C.).

En escena famosa, que él mismo nos cuenta en sus *Memorias*, se entrevista con el emperador Carlos V, a quien se atreve a dedicar su traducción, como lo hiciera Calvino con su *Institución cristiana* dedicada a Francisco I. Protegido por algunas figuras influyentes del alto clero, pudo más contra él el dominico fray Pedro de Soto, confesor del Monarca, y fue reducido a prisión y sometido a proceso de herejía. Conoció entonces no la severidad de las prisiones inquisitoriales, sino el régimen mucho más liberal y tolerable de la Vrunte de Bruselas, desde donde seguía manteniendo relación con muchos protestantes españoles y flamencos, y de donde logró por fin evadirse a comienzos de 1545. Vuelve a Wittenberg, otra vez a la casa de Melanchthon. Cuando aparecen los primeros decretos de Trento, lanza furiosas invectivas contra Paulo III y los teólogos católicos y hasta piensa en fundar una colonia evangélica en Turquía. Recomendado por Melanchthon a Crammer, arzobispo de Canterbury, y al rey Eduardo, le conceden en 1548 una cátedra en Cambridge, donde enseña griego. No rompe, empero, sus relaciones con la corte española y así dedica en 1551 al emperador su traducción de las *Vidas*. El año anterior había salido ya de Inglaterra y regresado al continente, en compañía de su esposa Margarita Elter, con la que había contraído matrimonio en 1546. Lo hizo, sobre todo, por resolver algunos negocios editoriales que tenía planteados en Basilea, donde el impresor Oporino había dado a la estampa algunos de sus libros, y en Estrasburgo, donde imprime sus traducciones de Tito Livio y Plutarco. El 30 de diciembre de 1552 fallece, muy joven todavía, en Estrasburgo, víctima de una epidemia de peste. Corta vida la suya, pero azarosa y agitada, por lo movido de la época en que le tocó vivir y también por lo inquieto del temperamento de nuestro Francisco de Encinas (o Dryander o Duchesne, como se hizo llamar alguna vez helenizando o afrancesando su apellido). Fue humanista con buenos conocimientos, de griego sobre todo, como lo acreditan sus tra-

ducciones y el juicio elogioso de Melanchthon, autoridad indiscutible en tal materia.

Aparte de sus obras originales, muy abundantes, es autor de algunas traducciones; la del Nuevo Testamento, ya mencionada; las de Tito Livio y Floro y, probablemente, de los cinco *Diálogos* de Luciano (1550) y la *Historia verdadera* (1551) [63] y quizá alguna otra [64].

La traducción de las *Vidas* de Plutarco por Encinas presenta algunos problemas de no muy clara solución.

En 1551 y en Estrasburgo, imprenta de Agustín Frisio, sale a luz la primera edición de la traducción parcial del burgalés Encinas: *El primero volumen de las vidas de los illustres y excellentes varones Griegos y Romanos pareadas e escritas primero en lengua Griega por el grave Philosopho y verdadero historiador Plutarcho de Cheronea e al presente traduzidas en estilo Castellano por Francisco de Enzinas. En Argentina en casa de Augustin Frisio año del Señor de M. D. L. I.*

Hay ejemplares de esta edición que se diferencian tan sólo en que no mencionan el nombre del traductor; y otros que, silenciando igualmente dicho nombre, tienen el grabado de la portada también diferente; pero, en todo lo demás, se trata desde luego de una sola y la misma edición [65].

Pero más extraño aún resulta que otros ejemplares idénticos aparezcan con portada y colofón en que se dicen impresos en Colonia en el año 1562 y a la venta en Amberes «en casa de Arnoldo Byrcman, a la enseña de la Gallina Gorda»; y, lo que es más raro todavía, se dice en la portada

---

[63] Cf. A. Vives Coll *Luciano de Samosata en España (1500-1700)*, Public. de la Universidad de La Laguna, Valladolid, 1959, 24-28.

[64] Cf. Menéndez Pelayo *Bibl. Trad. Esp.* II 28 y lo que más adelante decimos sobre la traducción de Tucídides.

[65] En nuestra Biblioteca Nacional (R. 22.629) encuentro un ejemplar de *El primero volumen... apud Guillelmum de Millism, 1554*, en el cual aparece claramente borrado el nombre de Encinas.

que dichas *Vidas* han sido traducidas por Juan Castro de Salinas. La edición es, sin lugar a dudas, la misma de Estrasburgo, comprada por el librero de Amberes, quien se limitó a cambiar la portada y a alterar el colofón, reimprimiendo el folio correspondiente, cosa que en seguida se aprecia por la diferencia del papel y los tipos. El cambio del nombre del traductor por uno supuesto se explicaría para evitar los inconvenientes de que al frente del libro apareciese el verdadero de un hereje tan conocido y perseguido.

Hay, además, otra cuestión más interesante a nuestros efectos, y es que los ejemplares de esta edición, todos ellos, presentan dos foliaturas distintas, una de 320 hojas, que corresponde a las seis primeras *Vidas* impresas (Teseo, Rómulo, Licurgo, Numa Pompilio, Solón y Publícola), y otra, de 71 hojas, que corresponde a las dos últimas *Vidas* incluidas (Temístocles y Camilo).

El erudito gallego D. Manuel de Acosta (nacido en Monforte en 1769 y fallecido en Valladolid en 1834), en carta dirigida a D. Bartolomé José Gallardo y recogida en el famoso *Ensayo* [66], después de llamar la atención de su corresponsal sobre estos hechos, apuntaba la posibilidad de que el traductor de las dos últimas *Vidas* fuera Diego Gracián, el traductor también de las *Morales* en este mismo siglo.

Nació Diego Gracián [67] en Alderete, cerca de Tordesillas; era hijo del armero mayor de los Reyes Católicos, y estudió luego en París y en Lovaina. Estuvo al servicio de Maximiliano Transilvano y, después de una experiencia desdichada junto al marqués de Elche, se sumó al grupo de servidores de

---

[66] *Ensayo de una Biblioteca Española de libros raros y curiosos*. Madrid, Rivadeneyra, 1863, I, col. 15-6 y II, col. 925.

[67] Cf. especialmente ANTONIO PAZ Y MELIÁ *Otro erasmista español: Diego Gracián de Alderete*, en *Rev. Arch. Bibl. Mus.* V 1901, 27-36, 125-139 y 608-625. Breve noticia, pero bien informada, en P. S. ALLEN-H. M. ALLEN *Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami* VII, Oxford, Clarendon, 1928, 265.

don Juan Manuel. En 1528 comenzó a componer las cartas latinas y a traducir de lenguas extranjeras para el emperador Carlos V. En 1539 le nombraron caballero. Estuvo casado con Juana, hija de Juan Dantisco, y vivió hasta los noventa años. Tradujo Gracián varias obras griegas: las *Historias* de Tucídides, que publicó en Salamanca en 1564; buena parte de las obras de Jenofonte (Salamanca, 1552; parcialmente reimpresas, en bella edición, por Flórez Canseco en Madrid, 1781); el *A Nicocles* de Isócrates (Salamanca, 1570) y las *Morales*, no completas, de Plutarco, cuya primera edición se imprimió por Juan de Brocar en Alcalá de Henares en 1548 y una segunda, enmendada, por Alejandro de Canova en Salamanca, en el año 1571. Incluye esta versión de las *Morales* la traducción de los *Apotegmas*, editada ya antes (1533) en Alcalá [68].

Pues bien, en el prólogo a la primera edición de las *Morales*, de 1548, criticando la versión castellana de las *Vidas* de Palencia, estampa aquellas duras frases que citábamos antes, cuando dice que más que *Vidas* deberían llamarse *Muertes* por su oscuridad e infidelidad, y añade: «Como yo he mostrado a personas doctas en algunas que yo he traducido del griego, que andan agora impresas de nuevo con otras sin nombre de intérprete». La última frase, que falta en la edición de 1548 y está en la salmantina de 1571, parece indicar que la inclusión de las *Vidas* traducidas por Gracián en la edición de otras traducidas «sin nombre de intérprete» aconteció, naturalmente, entre ambas fechas, 1548 y 1571. Pudo muy bien ser en 1551 y aludirse aquí a *El primero volumen de las vidas* traducido por Encinas, cuyo nombre se silencia

---

[68] Como es sabido, los *Apotegmas* fueron libremente traducidos al latín por Erasmo en su ancianidad (1531). Cuando Gracián trabajaba en su versión ignoraba sin duda que Erasmo preparaba la suya, que fue luego traducida al castellano por Francisco Thámara, catedrático en Cádiz y por el Maestro Juan de Jarava, médico. Ambas traducciones se imprimieron en el mismo año de 1549 y en Amberes las dos.

en la mayoría de los ejemplares. Quizá Encinas y Gracián se conocieron en Lovaina o París, en donde ambos estudiaron; y, obrando en poder del primero copia de la traducción por Gracián de alguna *Vida* plutarquiana, la añadiría a las seis por él traducidas, naturalmente con permiso de Gracián, pero sin su nombre, ya que esto último habría resultado peligroso para el secretario. Dado que los ejemplares de la traducción de Encinas entraron en España «sin nombre de intérprete», Gracián no tuvo inconveniente, en la segunda edición de sus *Morales* de 1571, en declarar la paternidad de su propia traducción. Si todo esto es así, como pensara Acosta (seguido por Menéndez Pelayo, Bataillon y otros), a Gracián habría de atribuirse la versión española de las dos *Vidas*, de Temístocles y Camilo, que aparecen, por tal motivo, con foliatura distinta en la edición que comentamos [69].

En fin, un último problema de atribución, relacionado con Encinas, nos sale al paso al estudiar las traducciones españolas de las *Vidas* en el XVI. En efecto, en 1547 se imprime, no sabemos exactamente dónde (¿tal vez en Lyon?), la traducción castellana de otras dos *Vidas*: *Las vidas de dos ilustres varones Simon (sic) griego y Lucio Lucullo romano puestas al parangon la una de la otra, escritas primero en lengua*

---

[69] Por otra parte, si el nombre de Juan Castro de Salinas, que aparece en los ejemplares vendidos por Byroman en Amberes, fuera sólo un pseudónimo de Encinas, a éste habría de atribuirse otra traducción de autor griego, la de las *Historias* de Tucídides. *Los ocho libros de Thucydides Atheniense, que trata de las guerras Griegas entre los Athenienses y los pueblos de Morea,* son citados como traducidos por Castro Salinas en un manuscrito propiedad del noble belga Joannes Gislenius Bulteliu: por el erudito ANTONIUS SANDERUS (*Bibliotheca Belgica Manuscripta* 285); y la referencia es repetida por NICOLÁS ANTONIO *Bibliotheca Hispana Nova*, I, Madrid, 1783, 676; A. APRAIZ *Apuntes para una historia de los estudios helénicos en España*, Madrid, 1874, 125 y D. RUBIO *Classical Scholarship in Spain*, Washington, 1934, 56. Nadie parece haber visto este manuscrito. ¿No será la conocida traducción de Gracián y, entonces, Castro Salinas pseudónimo de Gracián y no de Encinas?

*griega por el grave Philosopho y verdadero historiador Plutarco de Queronea y al presente traducidas en estilo castellano, 1547.*

El volumen, en 4.° y de 332 páginas y 2 folios sin cifrar, va precedido de una *Advertencia preliminar* del «intérprete a los discretos lectores», que comienza: «Por muestra de mas ardua labor sacamos al presente a luz esta pequeña escritura. Que si fuera rescebida de las gentes de nuestra nacion con aquella gratitud y benevolencia que de su virtud se espera y el trabajo intolerable que tan luenga y dificultosa labor requiere, muy en breve (Dios queriendo) sacaremos a luz toda la obra de Plutarco, la mayor parte de la cual está ya presta». Siguen luego algunas precisiones sobre la dignidad de la obra traducida, su título y autor. Un ejemplar de este volumen hay en la Biblioteca Nacional de Madrid (R. 4554). En el último folio hay una marca tipográfica con un Arión desnudo y barbudo, tocando la lira y subido sobre un delfín con la leyenda FATA VIAM INVENIENT: INVITIS PIRATIS EVADAM: INVIA VIRTUTI: NULLA EST VIA.

La tipografía recuerda la de los *Diálogos* de Luciano impresos por Sebastián Griphe en Lyon en 1550, cuya traducción atribuyen algunos a Encinas, y, desde luego, el estilo peculiarísimo del burgalés y su especial técnica traductoria parecen denunciarse igualmente en esta versión [70].

Porque, en definitiva, sólo los criterios internos deducidos del estudio de la lengua misma de estas traducciones —criterios no tomados en consideración hasta ahora— nos podrán orientar en este complicado laberinto de problemas de atribución.

«En la declaración deste autor —se lee en la *Nota a los discretos lectores* que precede a las *Vidas* de Cimón y Lúculo— procuramos de ponderar con prudencia sus graves sen-

---

[70] Contra la opinión de M. BATAILLON *Erasmo y España*, II, trad. esp., México, Fondo de cultura económica, 1950, 103.

tençias, sin tener respeto al numero de las palabras». Nada más cierto y, por ello, la traducción plutarquiana de estas dos *Vidas* y de las seis editadas más tarde es, con frecuencia, más una paráfrasis que una verdadera versión. El intérprete se permite añadir a su antojo palabras, frases y largas digresiones al texto original, iniciando, en cierto modo, el género de declaración que Malvezzi, Quevedo y tantos otros practicarán más adelante sobre el texto de las *Vidas*; pero sin cuidarse de distinguir, en el texto, lo que es traducido de lo que es añadido. Bastará con señalar dos o tres ejemplos.

Al comienzo de la *Vida de Licurgo* (I 1), donde Plutarco se limita a consignar ἥκιστα δὲ οἱ χρόνοι καθ' οὓς γέγονεν ὁ ἀνὴρ ὁμολογοῦνται, el intérprete escribe: «La mayor parte de los quales, o por negligencia de los hombres, o por la injuria de luengos tiempos perecieron, y no sin daño grande de los estudios y gobernación presente son quitados de nuestra vista y memoria. De manera que así como los mareantes...» y así 26 líneas más.

Al final de la misma biografía, donde Plutarco escuetamente resume ταῦτα μὲν οὖν περὶ τοῦ Λυκούργου, Encinas escribe: «Dexo por este exemplo Lycurgo un dechado de excelente virtud, que por cierto con grand razon deue ser loado, y mucho mas imitado de todos los buenos gobernadores. Porque es verdad que los que con gloria suya y prouecho de la republica, quieren administrar el curso de la gobernacion politica, deuen tener la misma afficion con su republica que el padre natural tiene con sus hijos propios. Como vemos expressamente en este exemplo de Lycurgo, d'el qual podemos con razon decir que muy pocos padres procuran con tanta solicitud y cuydado el prouecho de sus hijos, quanto el procuraua la prosperidad de su republica. Por la qual causa entre todos los hombres de buen juizio, merece con justo titulo por las obras de grand valor que hizo, ser eternamente celebrado. De manera que esto que aquí auemos puesto fielmente por escritura es lo que se cuenta de la vida y obras notables de Lycurgo».

En la *Comparación entre Solón y Publícola,* hay largos párrafos totalmente inventados: «¿Qué diremos que al presente nos falte, para que sea cumplida y entera la comparación de estos dos señalados varones? De tal manera auemos contado por orden la historia de entrambos, que facilmente se puede conoscer en su discurso la similitud y differencia que ay entre el uno y el otro. Y estas comparaciones que a la fin de las vidas pareadas ponemos siruen principalmente para ayudar a la memoria...» y así una buena tirada completamente ausente del original del queroneo.

Descontada esta grave falta, la versión de Encinas está escrita en un castellano castizo y enérgico y, normalmente, sabe dar el sentido del texto original. Nos descubre, como el resto de las traducciones griegas a él atribuídas, a un helenista de buenos conocimientos.

La situación cambia totalmente cuando pasamos a examinar la traducción de las dos *Vidas* de Temístocles y Camilo, incluidas al final de las ediciones de las seis *Vidas* traducidas por Encinas en 1551. El texto de ambas está simplemente calcado de la versión francesa que aparece en la traducción publicada en 1543, cuyo autor confiesa en el prólogo haber aprendido el griego con Pedro Danesio: *En ce present volume sont contenues les Vyes de huict excellents et renommes personnaiges Grecs et Romains, mises au parangon l'une de l'aultre: escriptes premièrement en langue Grecque par le tres ueritable Historien et graue Philosophe Plutarque de Cherronee, et depuis translatees en francoys... par... messire George de Selve, en son uiuant Evesque de la Vaur. Paris, Michel de Vascosan, 1543.*

Bastará con un par de muestras para comprobarlo.

## *Vida de Temistocles (comienzo)*

*Traducción de Selve*

*Themistocles du lieu dont il est yssu, ne peut auoir tiré grande gloire ou noblesse: car tout premierement son pere estoit ung nomme Neocles, homme de moyenne estoffe, et non point des plus nobles et plus renommes de la cite de Athenes, natif du bourg de Pheari, en la tribu Leontide. Et sa mere estoit une femme estrangiere, du pays de Thracie, nommee Abrotonon, ainsi que tesmoignent certains metres faicts en la louange de Themistocles soubs la personne de sa mere: qui sont de telle substance, Ia soit que ie soye femme natifve de Thracie, touteffoys ie me vante d'auoir produict le grand Themistocles. Et par consequent, du coste maternel il estoit repute bastard.*

*Versión española*

*Themistocles d'el solar donde salio no pudo sacar grand nobleza ni gloria. Porque quanto à lo primero, su padre fue uno llamado Neocles, hombre de mediana suerte, no de los mas nobles ny de mas claro renombre de la ciudad de Athenas, natural d'el pueblo de Pheari en la tribu de Leontide. Su madre fue una muger estrangera natural de Thracia, que tenia por nombre Abrotonon: de la qual dan testimonio ciertos metros hechos en loor de Themistocles en persona de la madre, que son de tal sentencia: Aunque yo sea muger natural de Thracia con grand razon puedo gloriarme de auer parido al grand Themistocles. También de parte de la madre fue reputado bastardo.*

## *Vida de Camilo*

*Traducción de Selve*

*Quant le dictateur eust refere en l'assemblee du peuple le decret et advis du Senat, tout incontinent ceulx du populaire de ioye quils leurent, furent appaises et reconcilies auecques les nobles, et accompaignerent Camille iusques a son logis auecques grandes applaudissements et acclamations.*

*Versión española*

*Quando el Dictador uvo pronunçiado en la congregacion d'el pueblo el decreto y ordenacion d'el senado, luego a la hora toda la gente popular de grand gozo que rescivio se aplaço y reconcilio con los nobles y todos acompañaron à Camilo hasta su casa con grand pompa y aclamaciones. El*

*Le lendemain toute la cite fut assemblee, et en celle concion fut ordonne que pour la paix et reconciliation publicque le temple de Concorde seroit (comme il auoit este veu par Camille) edifie de sorte quil pourroit estre veu ensemble du marche la ou se faisoient les assemblees du peuple peculieres, et du champ de Mars ou se souloient tenir celles de toute la cite generalement.*

*dia siguiente toda la çiudad fue congregada, y en aquella congregacion fue ordenado que por la paz y reconciliacion publica el templo de Concordia fuese (como lo auia prometido Camilo) edificado de tal suerte, que pudiesse ser visto asi d'el mercado donde se juntauan las congregaciones d'el pueblo particulares, como del campo Martio donde se solian juntar sobre los negoçios que tocauan a toda la çiudad generalmente.*

No merece la pena transcribir otros pasajes que estos dos elegidos absolutamente al azar: el calco servil es, por doquiera, evidente.

No era esta, sin duda, la manera de traducir de Encinas, quien evidentemente nada tiene que ver con esta versión de las dos *Vidas* añadidas en la edición de las seis cuya paternidad le pertenece. En cambio, sí que era ésta la «técnica» del secretario Diego Gracián. Al formular tan tajante afirmación no ignoramos que escandalizaremos a muchos, acostumbrados a leer juicios harto más favorables sobre las traducciones de Gracián. Tales juicios responden a una tónica bastante generalizada de panegírico superficial, cuya sola justificación es, si acaso, la actitud de silencio y de ignorancia no menos generalizada con que miran fuera de España los estudiosos la labor de nuestros humanistas clásicos del siglo XVI.

No faltan —antes al contrario, su propia abundancia resulta ya sospechosa— en Gracián juicios poco caritativos sobre los traductores insinceros y protestas de que él traduce directamente del griego y declaraciones sobre las muchas dificultades del empeño. En el prólogo a su Tucídides escribe: «(lo traduje) lo mejor y más verdaderamente que he podido, segun la propiedad del original griego. En lo qual yo he tenido harto trabajo, assi por la gran difficultad del estilo de la historia, como porque la traduccion latina y otras traduc-

ciones, y los comentarios griegos que ay desta obra (de que yo de necessidad me avia de ayudar para esta traducción) están imperfectos y faltos en muchos lugares, y mayormente en los passos mas escuros». Y en el prólogo a los *Apotegmas*: «quise traduzirlos del griego assi porque la traducción fuesse mas verdadera como porque la propiedad y maneras de hablar de la lengua griega responde mucho mejor a la castellana que a otra ninguna». Y en el prólogo a las *Morales*: «otros passando mas adelante en este genero de composición trasladan a la letra tratados o materias enteras de otros autores y con algun titulo nuevo que ponen al libro venden por suya la obra agena. Lo qual es doblado crimen porque hazen injuria al dueño quitandole y privandole de su honrra y fama que vale mas que las riquezas y es el premio y galardon de su trabajo... despues venida la obra a manos de alguno de aquellos que lo entienden conosciendo el hurto les desnudan de aquellas partes que conocen ser agenas; y despojandoles como a la corneja de la plumas del pavon con que se ataviaron y compusieron... quedan desnudos y afrontados. Por esso me parece menos inconveniente traduzir alguna obra verdaderamente». Tiene razón Gracián al denostar a los plagiarios de obras ajenas; pero ¿qué decir de los traductores que plagian traducciones ajenas dándolas por originales?

Quizá de todas las traducciones de obras griegas debidas a Gracián sea la más conocida la de las *Historias* de Tucídides. Se reconocen ciertamente sus abundantes errores en detalles, a veces asaz pintorescos (como cuando en IV **12** mata a Brásidas, quien naturalmente reaparece después); pero se disculpan como achaque propio de todas las traducciones de la época y se habla de su diestra mano de traductor, de sus excelentes conocimientos de la lengua griega y hasta se dice de alguna de sus traducciones que es lo mejor que, en punto a traducciones de prosistas griegos, tenemos en lengua castellana. La verdad es bastante diferente. Concretamente el Tucídides de Gracián es ni más ni menos que un calco de la tra-

ducción francesa (no hecha sobre el original griego, sino sobre la traducción latina de Valla) de Claudio de Seyssel: *L'Histoire de Thucydide Athenien, de la guerre qui fut entre les Peloponnesiens et Atheniens, translatee en langue francoyse par feu Messire Claude de Seyssel lors Evesque de Marseille et depuis Archevesque du Turin. Imprimee a Paris en l'hostel de maistre Iosse Badins Libraire et Imprimeur demeurant en la rue Sainct Iaques empres la fleur de Lis: acheve le dixiesme jour d'aoust, l'an Mil cinq cents vingt sept.*

Baste un solo pasaje de muestra, el comienzo del famoso epitafio de Pericles (II 7).

| *Traducción francesa de Seyssel* | *Traducción de Gracián* |
|---|---|
| *Ceulx qui ont cy devant harengue en ce mesme lieu ont grandement loue ceste coustume de raisonner et parler devant tout le peuple en la louange de ceulx qui estoient mors a la guerre: mais a moy semble que cest assez de declarer pair faicts les honneurs et les louanges de ceulx qui par haults faicts les auoient merites ainsi que vous avez veu que lon a fait en ceste presente solennite ces exeques publicques et que lon ne doibt point mettre a la discretion dung seul homme les vertus et louanges de tant de gens de bien ne adiouster foy a ce quil en dit soit bien ou mal. Car cest chose bien difficile de garder la mediocrite et la raison en parlant de telles choses, desquelles a peine peult on avoir certaine opinion de la verite. Car si celluy qui en oit parler a congnoissance du faict et ayme celluy dont lon parle* | *Muchos de aquellos que antes de ahora han hecho oraciones en este mismo lugar y asiento, han loado en gran manera esta costumbre antigua, que es alabar delante del pueblo aquellos que murieron en la guerra: mas a mi parecer basta declarar por la obra que haceis las alabanzas de aquellos, que por sus hechos las han merecido, como se ven en esta solemnidad de obsequias que publicamente hacemos el dia de hoy. Y también me parece que no se deben dejar al alvedrio de un hombre solo las virtudes y loores de tantos buenos hombres, ni menos dar credito a lo que este solo dijere hora sea bien hablado, hora sea malo. Porque es muy dificultosa cosa moderarse en los loores hablando de tales cosas, de que apenas se puede tener firme y entera opinion de la verdad. Porque si el que oye hablar tiene buen conocimiento* |

*il luy semble tousiours que lon en dit moins que lon ne deburoit et quil ne vouldroit. Et par le contraire a celluy qui nen a congnoissance ce semble pour lenvie quil a que tout ce que lon en dit dung aultre plus auant que sa propre force et vertu ne porte, soit oultre verite.*

*del hecho, y quiere bien a aquel de quien se habla, siempre le parece que se dice menos en su loor, de lo que deberian, y el querria que dijesen. Y por el contrario el que no ha noticia dello, le parece por la embidia que tiene que todo lo que se dice de otro, mas adelante de donde sus fuerzas y poder deste tal que oyz podrian llegar, sean fuera de verdad.*

Gracián ha tenido delante la versión latina de Lorenzo Valla y la francesa de Seyssel; pero el texto original griego se puede asegurar que no lo ha tenido en cuenta. Cualquier pasaje elegido al azar —quizá más claramente aún que el transcrito— lo corrobora. Hasta los resúmenes de los capítulos de cada libro están literalmente copiados.

Que la traducción incompleta de las *Morales* se halla estrechamente atenida a las versiones latinas de Erasmo, Budeo y otros humanistas anteriores, es algo bien sabido. La del *A Nicocles* de Isócrates está vertida de la latina de Erasmo publicada en su *Querimonia pacis* (Venecia, 1518). Y en cuanto a las versiones de obras jenofontíacas (1552), es de advertir que sólo incluyen precisamente las traducidas al latín y francés con anterioridad a esa fecha: la *Anábasis* traducida al francés en 1529 por el mismo Claude de Seyssel, la *Cirupedia* vertida al mismo idioma por Jacques de Vintemille en 1547, el *Agesilao* y la *República de los Lacedemonios* traducidos por Le Roy (*Regius*) en 1551, además de los tratados sobre la caza y montería [71].

De suerte, pues, que lo que antes observábamos a propó-

---

[71] Con respecto a estas versiones jenofontíacas —y aunque no sea éste el lugar para detenernos en una demostración pormenorizada— tengo por seguro que Gracián traduce, no del original griego, sino de las versiones latinas contenidas en la edición de Basilea de 1545 (*apud Mich. Isingrinium*), que, en buena parte, son las mismas impresas por

sito de las dos *Vidas* plutarquianas añadidas a las seis traducidas por Encinas, parece estar de acuerdo con el modo habitual de traducir «del griego» propio de Diego Gracián. Unido ello a los indicios externos a que aludíamos, nos permite asegurar la hipótesis que atribuye la paternidad de dicha versión al secretario. Por cierto que en prólogo que precede a la edición de todas ocho *Vidas* hay igualmente frases y conceptos que responden literalmente a los del prólogo del obispo George de Selve [72]. ¿Sería también el prólogo redactado o, al menos, retocado por Gracián?

---

primera vez en Milán en 1467, *Xenophontis opera quaedam a variis latine versa*. La de la *Anábasis* se debe a Romulo Amasaeo, profesor de griego en Bolonia, quien la dedicó a Luis Dávila, consejero de Carlos V, imprimiéndose primeramente en Bolonia en 1523 y 1533; en 1529 fue traducida al francés por Seyssel (París, Gal. Dupré). Las versiones latinas del *Agesilao*, de la *República de los Lacedemonios* y de la *Cirupedia* son de Francesco Filelfo; esta última fue trasladada desde el latín al italiano por Jacopo Poggio (Florencia, 1521; hay otra edición de 1524 idéntica, aparecida bajo el nombre de Jacopo Bracciolini, un pariente de los Poggio) y al francés, en 1547, por Jacques des Comtes de Vintemille. Las versiones latinas del *De re equestri* y *De venatione* son de Joaquín Camerario y Omnibono Leoniceno, respectivamente, y la del *Hipárquico* se debe a Ioannes Ribbittus. Las demás obras jenofontíacas (entre ellas, las *Helénicas* y *Memorables*, esta última por ser obra moral y la primera porque se proponía traducirla al concluir su Tucídides) no son trasladadas por Gracián. Teniendo a la vista la versión latina, no parece improbable que se ayudara también de las versiones francesas, como haría al traducir a Tucídides de la versión latina de Valla con la ayuda de la versión francesa de Seyssel. Aquellas versiones latinas son, en general, buenas y, por ello, la traslación castellana de Gracián muy superior a su Tucídides. Pero cuando el intérprete latino yerra, yerra también el traductor de segunda mano. Así, cuando en *Cir.* VII 5, 65 Filelfo entiende mal el original griego y traduce *haec igitur intelligens quae ab ostiariis acceperat, eos omnis qui sui corporis curam gererent, spadones fecit*, atribuyendo a Ciro tan cruel e improcedente medida, Gracián repite: «así que conociendo esto Ciro, recibió de los porteros todos los que tenía para la guarda de su cuerpo e hízolos eunucos».

[72] Es de advertir que el prólogo falta en la edición de 1551 y está sólo en la de 1562; luego parece seguro que hay que atribuirlo o al librero Byrcman o al traductor de las dos últimas *Vidas*, Gracián.

Un dato de interés sobre la popularidad de las *Vidas* en lengua española en el siglo XVI se deduce de la existencia de un pequeño compendio de las mismas, de 52 hojas, cada una de las cuales presenta un grabado con el busto del personaje cuya biografía se resume, compendio dedicado a don Diego de Zúñiga, embajador cerca del Cristianísimo Rey de Francia: *Heroicos Hechos y Vidas de Varones Yllustres, asy Griegos, como Romanos, Resumidas en breve Compendio por el muy R. P. Fray Thomas de Spinosa de los Monteros de la Orden del Seraphico P. S. Francisco. En Paris, por Francisco de Prado, año de 1576.*

## *Siglo XVII: Francisco de Quevedo*

Durante el siglo XVII la aportación científica relacionada con las *Vidas* es muy escasa: la edición de Rualdus (París, 1624), las *emendationes* de Bachet de Méziriac (halladas en los márgenes de un ejemplar de la edición de H. Estienne)... y poca cosa más. En cambio, el influjo literario de nuestro autor, y muy en particular de su obra biográfica, es considerable y prepara el gran momento de la centuria siguiente.

En punto a traducciones españolas, hay que citar la de la *Vida de Marco Bruto* debida al insigne Quevedo: *Primera parte de la vida de Marco Bruto. Escriviola por el texto de Plutarco, ponderada con Discursos, D. Francisco de Quevedo Villegas, Cavallero de la Orden de Santiago, señor de la Villa de la Torre de Juan Abad. Dedicada al Excelentísimo Señor Duque del Infantado. Año 1644. Con licencia. En Madrid, por Diego Díaz de la Carrera. A costa de Pedro Coello, mercader de libros* [73].

---

[73] Las muchas ediciones sucesivas están reseñadas por AURELIANO FERNÁNDEZ GUERRA en el tomo XXII de la «Bibl. Aut. Esp.» de Rivadeneyra, 129-164. La segunda parte de esta obra, que Quevedo dejó casi terminada, no ha llegado a nosotros. Un buen estudio general sobre la obra,

Contiene la versión castellana de la biografía plutarquiana, aproximadamente hasta algo menos de la mitad (XXIII 1); es de advertir que algunos pasajes están abreviados: de vez en vez, se echa de menos alguna línea del original, y en dos o tres ocasiones se echa de más.

En 1632 apareció en Pamplona la traducción por Quevedo del *Rómulo* del marqués Virgilio Malvezzi y muy verosímilmente esta obra le sugeriría la idea de hacer algo parecido, un tratado político de actualidad como comentario a la vieja biografía del romano Marco Bruto. La hipótesis estaría de acuerdo con lo que él mismo nos dice en el *A quien leyere*: «Este libro tenía escrito ocho años antes de mi prisión», que tuvo lugar en 17 de diciembre de 1639.

No nos concierne a nuestros efectos el examen de las ideas vertidas en los largos discursos políticos que acompañan al texto, ni tampoco el de su estilo típicamente conceptista, de vocablos nerviosos y linajudos, estilo elevado y docto, demasiadamente conciso y sentencioso, mezcla de enérgica nobleza y de inteligencia hecha malicia. Advirtamos tan sólo que, en lo que al texto atañe, los vicios del conceptismo son menores que en el comento y más notorias sus virtudes. En cambio, sí que nos interesa sobremanera el estudio de la traducción incompleta del original plutarquiano para establecer conclusiones propias acerca de problema harto debatido, el de Quevedo helenista.

Es bien sabido que las versiones castellanas de autores extranjeros (latinos, italianos, franceses, hebreos) abundan en la obra de Quevedo; y, muy en especial, las de autores griegos: el Pseudo-Focílides, Epicteto, Anacreonte, Plutarco. Sus contemporáneos elogiaron grandemente los conocimientos helénicos de Quevedo, a quien Lipsio llamara ὦ μέγα κῦδος Ἰβήρων y Lope en el *Laurel de Apolo* saludara como al «Lipsio

---

por LUIS ASTRANA MARÍN en *Obras Maestras de Quevedo*, Clásicos Rivadeneyra, Madrid, Rivadeneyra, s. a., que no alude, sin embargo, a los problemas de las fuentes.

de España». La mayoría de sus biógrafos, antiguos y modernos, ponderan su conocimiento de la lengua griega. Sólo Góngora, en soneto famoso, lo pondría maliciosamente en duda:

*Con cuidado especial vuestros antojos*
*dicen que quieren traducir el griego*
*no habiéndolo mirado vuestros ojos.*

Algunos críticos modernos han seguido al poeta cordobés en su juicio reticente. Está demostrado que sus citas bíblicas del llamado *Parafrastes caldeo* (versión aramea del texto hebreo) las tomaba siempre de la versión latina de la *Biblia Regia*. Parece incluso que en su versión de la *Introducción a la vida devota* de San Francisco de Sales apenas consultó el texto francés de la admirable *Filotea* [74].

Concretamente en lo que toca a sus conocimientos de griego, el testimonio más importante, que ha servido para formular opiniones contradictorias, es sin duda el *Anacreón castellano, con paráphrasi y comentario* que don Francisco dedicaba en 1609 a su protector el gran duque de Osuna y que contiene la versión, no completa, de las odas anacreónticas, acompañadas muchas de los correspondientes comentarios. Un catedrático de griego del Estudio de San Isidro madrileño, Casimiro Flórez Canseco, redactó en 1786 un informe sobre esta versión, de sumo interés, aunque quizá duro en exceso [75]; y muy recientemente Sylvia Bénichou-Roubaud [76] ha

---

[74] Cf. R. A. del Piero *Algunas fuentes de Quevedo*, en *Nueva Rev. Filol. Hisp.* XII 1958, 36-52 y R. Lida *Quevedo y la «Introducción a la vida devota»*, *ibid.* VII 1953, 638-658, respectivamente.

[75] Reproducido en A. Rumeu de Armas *Historia de la censura gubernativa en España*, Madrid, 1940, 214-223.

[76] *Quevedo helenista (El «Anacreón castellano»)*, en *Nueva Rev. Filol. Hisp.* XIV 1960, 51-72, con bibliografía a la que debe añadirse M. F. Galiano *Notas sobre una oda incompleta de Quevedo*, en *Rev. Bibl. Arch. Mus.* XIV 1945, 349-366 y *Algo más sobre el ejemplar que utilizó Quevedo*, *ibid.* XV 1946, 400-401, que estudia las traducciones y paráfrasis de Píndaro, hechas igualmente sobre una versión latina.

dedicado al tema un estudio bastante completo. De él se deduce que Quevedo tuvo a la vista el texto griego fijado por Henri Estienne, pero inspirándose sobre todo en la versión latina del propio helenista, así como en la debida a Elie André, encuadernada juntamente con la edición estefaniense de 1554. Pese a las reiteradas afirmaciones de Quevedo, no exentas de jactancia, y a los panegíricos de su suficiencia como helenista, que él no rechazó, la verdad es que, si no ignoraba por completo la lengua griega, tampoco la manejaba con soltura, sino más bien con torpeza. La versión está hecha sobre la latina y los comentarios, o reproducen el estefaniense o, si no lo hacen, generalmente desatinan.

Por ello, para corroborar este juicio no muy benévolo o para completarlo en algunos detalles, bien se entiende que no podemos limitarnos a un examen superficial de la versión plutarquiana de Quevedo, sino a un estudio de todo pormenor. De él se concluye que Quevedo utilizó sobre todo una versión latina de la *Vida de Bruto*. Las formas latinas de los nombres, las amplificaciones con respecto al original griego, muchos giros sintácticos, algunos errores que se explican a partir de la versión latina, etc., lo demuestran. Pero el examen minucioso de estos puntos, así como la discusión pormenorizada que nos descubra la fuente latina concreta de esta versión, es tema demasiado extenso para que lo abordemos ahora y queda reservado a un trabajo especial que prometemos publicar en breve.

Añadamos tan sólo que, en el postrer decenio de este mismo siglo XVII, aparece una obra de intención similar a la citada de Quevedo: *Vida de Numa Pompilio, segundo Rey de los romanos, escrita por texto de Plutarco, y ponderada con discursos por D. Antonio Costa, Señor de Corbinos, Bellestar y Pallarols. En Zaragoça, por los Herederos de Diego Dormer, año 1691. A costa de Luys de Lamarca.*

«Sigo a algunos —escribe Costa en el *Al que leyere*—, aunque con novedad en los discursos, sin novedad en el camino; porque no es más siguro el camino de la novedad».

Mucho discurso hay en las 141 páginas de esta obra y muy poco texto, en cambio, reducido casi a breves sumarios que compendian el contenido de la *Vida* plutarquiana. Por ello, no nos detenemos más en este curioso libro, de cierto interés en otros aspectos, pues precede cronológicamente al famoso *Numa Pompilius* de Florian, el fabulista francés del XVIII. No sabemos que nunca haya sido estudiada la evidente relación entre ambas obras.

### *Siglos XVIII y XIX: Antonio Ranz Romanillos*

Después del gran siglo del Renacimiento italiano, es el siglo XVIII y, más concretamente, su segunda mitad, la época de apoteosis de Plutarco. No sólo en los aspectos puramente científicos, al aparecer ediciones críticas importantes, como lo son, para las *Vidas*, la inglesa de Bryan (*Bryanus-Solanus*: Londres, 1723-9) o la alemana de J. J. Reiske (Leipzig, 1774-82) y, para los *Moralia*, su primera edición crítica, obra del holandés D. Wyttenbach. También en el terreno de las traducciones de gran calidad, como, entre las francesas, la de Dacier, gramaticalmente correcta y que hizo mucho por la recta inteligencia del texto (París, 1721 y Amsterdam, 1724) o la del abate Ricard (París, 1798), inferior a aquélla por la ciencia y el estilo mismo; la italiana de Girolamo Pompei (Verona, 1772-3); la inglesa, obra de varios autores y que corre bajo el nombre de Dryden, quien sólo hizo el prólogo, y la de W. Langhorne (1770), traducción «standard» durante muchos años en Inglaterra; las alemanas de Kind (Leipzig, 1745-53), Schirach (Leipzig, 1776-80) y la muy difundida de Kaltwasser (Marburgo, 1783 ss.; también *Moralia*), etc. Pero, sobre todo, en lo que se refiere a su influencia en los círculos literarios y culturales de la época.

Plutarco es el autor antiguo que más influye sobre J. J. Rousseau, quien leyó las *Vidas* de Amyot a los seis años y, a los ocho, las sabía de memoria. Pestalozzi, La Harpe, Montesquieu, Pope, Federico el Grande, Goethe, Schiller, Beet-

hoven y tantos otros son asiduos lectores entusiastas de Plutarco. Y, por los años de la Revolución francesa, ningún autor hubo en Europa más popular que Plutarco, cuyos retratos idealizados de los grandes protagonistas de la historia de las repúblicas griega y romana exaltan el entusiasmo de los hombres de la época y también de sus mujeres, como aquella madame Roland que lloraba «por no haber nacido espartana o romana» o Carlota Corday que, la víspera de asesinar a Marat, se pasó el día leyendo a Plutarco [77].

En el ámbito puramente científico el siglo XIX es, como en todos los aspectos que se refieren a la Ciencia de la Antigüedad, importante para los estudios plutarquianos. Es el siglo de las ediciones críticas de Coraïs (París, 1809-14), Schäfer (Leipzig, 1826-30), Sintenis (Leipzig, 1893-46), Döhner (París, 1846-7) y Bekker (Leipzig, 1855-7). El siglo de alguna buena traducción, como las alemanas de Fröhlich (Viena, 1812) y E. Eyth (Stuttgart, 1854-73), las francesas de A. Pierron (1843) y Talbot (1865) y la italiana de M. Adriani (Florencia, 1859-65). Pero, en cambio, la popularidad de Plutarco entre los sectores más amplios del público culto decae sensiblemente. La actitud en parte hostil frente a la revolución francesa; la filología del siglo del historicismo que deprecia el valor histórico de las biografías plutarquianas; el alma romántica adversa al tono moralizador burgués de nuestro autor; la vuelta, preconizada con tanto éxito por Winckelmann, al momento puramente clásico de la cultura helénica, son, todos ellos, factores coadyuvantes a aquella decadencia. Y el caso de un escritor verdadero apóstol de Plutarco, como el americano R. W. Emerson [78], no deja de ser una excepción en el siglo.

---

[77] Cf. en general R. HIRZEL o. c. cap. 19; H. T. PARKER *The Cult of Antiquity and the French Revolutionaries*, Chicago Univ. Press, 1937; F. DÍAZ PLAJA *Griegos y romanos en la revolución francesa*, Madrid, R. O., 1960.

[78] Cf. E. G. BERRY *Emerson's Plutarch*, Cambridge, Mass., Harv. Univ. Pr., 1961.

En lo que a nuestra patria afecta, señalaremos que la versión francesa, tan estimable, de las *Vidas* por Dacier fue trasladada al español: *Vidas de los Varones illustres de Plutarco, traduzidas al frances con notas historicas y criticas por Dacier y deste idioma al castellano por Fr. de Paula Toral. Sevilla, Velazquez, 1787.*

No he podido ver esta obra, que hallo citada solamente en el *Bibliographisches Lexikon der Griechen* de S. F. W. Hoffmann.

Pero la contribución española más destacable, en el concreto aspecto de las traducciones plutarquianas, es la versión castellana completa debida a don Antonio Ranz Romanillos, publicada entre 1821 y 1320 y que, por ello, viene a ser un fruto algo tardío del entusiasmo plutarquizante del siglo XVIII: *Las Vidas Paralelas de Plutarco traducidas de su original griego en lengua castellana por el Consejero de Estado D. Antonio Ranz Romanillos individuo de número de las Academias Españolas y de la Historia y consiliario de la de Nobles Artes de San Fernando. Madrid, Imprenta Nacional.*

Son cinco tomos en 8.° de extensión que oscila entre las 400 y las 600 páginas. Los dos primeros aparecieron en 1821, los dos siguientes en 1822 y el quinto y último en 1830, año de la muerte del traductor.

Fue Ranz Romanillos (1759-1830) figura de cierto nombre [79] en la vida intelectual española de su época. Su intervención en la política (tomó parte en las Cortes de Bayona de 1808 y fue consejero de Estado) le granjeó luego muchos disgustos al ser tildado, no sin razón, de afrancesado. Es entonces cuando, en el último decenio de su vida, publica su traducción, fruto del «ocio de los negocios públicos». Yerno suyo fue, y su sucesor en el sillón de la Española, José del Castillo y Ayensa, inspirado traductor de Anacreonte y otros poetas griegos. Había traducido antes Ranz los *Discursos* com-

---

[79] Cf. JOSÉ A. PÉREZ-RIOJA *Un helenista soriano: don Antonio Ranz Romanillos*, en *Celtiberia* II 1951, 231-274.

pletos de Isócrates (Madrid, Imp. Real, 1789; tres tomos) y en el prólogo a su versión de las *Vidas* adelanta su propósito de publicar traducción española de tres diálogos platónicos y algún opúsculo jenofontíaco, versión que no llegó a publicar.

Sigue en su traducción de las *Vidas* el texto griego de la edición inglesa de Bryan (1729), «de gran belleza —dice— en los caracteres y, sobre todo, sumamente correcta, tanto que es muy rara en ella la falta tipográfica que se nota». Aparte de sus méritos puramente tipográficos, la verdad es que la citada edición es excelente, aunque es lástima que Ranz no utilizara la importante edición crítica de Reiske, publicada en Leipzig (1774-82) años antes de que el erudito soriano emprendiera su traducción.

La versión ha sido generalmente elogiada y reeditada bastantes veces [80], por ser la más moderna castellana y, en verdad, la única completa legible, pues la de Alfonso de Palencia no lo es ciertamente. Su autor es buen traductor y, desde luego, ha vertido directamente del texto griego, aunque teniendo constantemente a la vista, según es fácil comprobar, dos versiones a otras lenguas: la latina de Cruserius (que

---

[80] Es la reeditada por la difundida «Biblioteca Clásica» y por colecciones tan populares como la Universal y Austral de Espasa-Calpe. Parcialmente (veinte biografías) fue reeditada, en dos tomos, por la Universidad Nacional de México (1923). En la Colección «Raíz y Rama» aparece reeditada, «revisada y corregida con introducción y notas por Carlos Ibarra» (pseudónimo, al parecer, de Carles Riba; Barcelona, A. Núñez, 1945), e igual es la reeditada, en cuatro volúmenes, en la colección «Obras maestras» de Iberia-J. Gil de Barcelona. Se anuncia para fecha inmediata otra reedición, con prólogo y notas de J. Alsina, en la Ed. Vergara, de Barcelona. Es asimismo la reeditada en ediciones parciales, como la que, conteniendo las biografías de Pericles, Alejandro y Tiberio y Cayo Graco, editó la Secretaría de Educación mejicana, con prólogo de JUAN DAVID GARCÍA BACCA (México, 1945). Y también la que sirve de base a compendios y adaptaciones como éste que contiene una docena de biografías resumidas: *Vidas de grandes hombres*, trad., adaptación y notas de R. BALLESTER ESCALAS, «Clásicos Cadete», Barcelona, Ed. Mateu, 1953.

acompaña a la edición de Bryan) y la francesa de Dacier. En realidad, sigue bastante fielmente esta última, si bien modifica la puntuación y el orden de palabras para atenerse más ceñidamente a la letra del original. En cambio, no parece haber tenido a la vista la versión francesa de Ricard, más moderna, pero, en general, inferior a la de Dacier. El estilo castellano es siempre correcto y equilibrado y si, a veces, se aprecia en él cierta «flojedad, monotonía y desmadejamiento» [81], es, casi siempre, por reflejar fielmente el propio estilo del autor que traduce. En conjunto, pues, se trata de una versión muy estimable, aún no sustituida en nuestra lengua por otra más moderna, que responda más ajustadamente al estado actual de nuestro conocimiento del texto plutarquiano y que refleje el estilo literario de nuestra época, tan alejado en tantas cosas del decimonónico.

Aparte de esta versión completa, conocemos una anónima de la *Vida de Teseo*: *Vida de Teseo traducida del original griego de Plutarco por D. Josef M..., Madrid, Imp. Nacional, 1821, 12.º, 102 páginas.*

Libro éste bastante raro, contiene la versión castellana, fiel y en buen estilo de la primera de las biografías con que, según el orden tradicional, comienzan las *Vidas*.

Respecto a su autor, Menéndez Pelayo [82] apuntaba la posibilidad de que fuera el abate enciclopedista y afrancesado don José Marchena y Ruiz de Cueto. El abate regresó de su destierro a España en 1819 y murió oscuramente en 1821. Esto podría explicar que, si pensaba seguir publicando una nueva versión de las *Vidas*, la empresa concluyera con el primer tomo, al morir precisamente aquel mismo año. Dominaba tan perfectamente la lengua latina que llegó a engañar a algunos eruditos alemanes con sus falsificaciones de Petronio y Ca-

---

81 De tal la acusa MENÉNDEZ PELAYO *Bibl. Trad. Esp.* IV 85, si bien en otros lugares (*ibid.* IV 132, por ejemplo) la elogia.

82 *Bibl. Trad. Esp.* I 101-109 y 89.

tulo, descubiertas por Eichstaedt, y parece que es el autor de una buena traducción, manuscrita, del *De rerum natura*.

Los rasgos del estilo parecen abonar esta suposición más que otra igualmente posible que atribuyera la paternidad de la versión al erudito D. José Musso y Valiente, lorquino, entre cuya parva producción literaria se cuentan algunas traducciones del griego, como una (manuscrita) del *Ayax* sofocleo, versión fiel hasta lo literal, pero no exenta de mérito [83]. En 1819 fue nombrado alcalde constitucional, pero, perseguido y deportado después, se refugió en Gibraltar, desde donde regresó en 1823 para trasladarse a Madrid. Aquí, consagrado a faenas puramente literarias, había de fallecer en 1838. Estas fechas no aclaran la cuestión, pues, si bien es cierto que en 1821 Musso no se hallaba en España, ello no empece a que cualquier amigo o familiar cuidara de la edición del *Teseo*, que saldría por eso sin su apellido. Por otra parte, Musso, pacientísimo trabajador, era un hombre de gran timidez, que dejó inédita casi toda su obra traductoria y, por ello, el anónimo no sería en él inesperado. De todos modos, el estilo de esta traducción parece andar más cerca del inquieto abate que del mansueto lorquino.

Menéndez Pelayo cita la existencia, en el manuscrito de la Biblioteca de la Academia de la Historia que contiene la *España Antigua* de Ambrosio Ruy Wamba (traductor de Polibio en 1788 y del *Económico* y las *Rentas* de Jenofonte en 1786), de pasajes traducidos de algunas *Vidas* plutarquianas que hacen referencia a nuestra historia (Catón el Mayor, Sertorio, Tiberio Graco, Pompeyo, César, Galba, etc.).

En los tomos 10 y 11 de la «Colección de Filósofos Mo-

---

83 Cf. el artículo biográfico de FERMÍN DE LA PUENTE Y APECECHEA en *Revista de Madrid* II 1838, 119 ss.; y sobre su versión, una en prosa y otra en verso, del *Ayax*, J. M.ª DÍAZ-REGAÑÓN *Los trágicos griegos en España*, en *Anal. Univ. Valencia* XXIX 1955-1956, 237-249.

ralistas Antiguos» (Madrid, Aznar, 1803) tenemos unos *Pensamientos morales de Plutarco* traducidos por Enrique Ataide y Portugal, tomados en buena parte de las *Vidas*. No es obra original, sino traducción de otra francesa, según hemos comprobado: *Pensées morales de Plutarque, recueillies et traduites par P. Ch. Lévesque*. París, «Moralistes anciens», 2 volúmenes.

## *Siglo XX: Carles Riba*

Si en su actitud frente a Plutarco nuestro siglo no puede compararse a los dos grandes momentos de su alta valoración en el XIV-XV y en el XVII-XVIII, tampoco puede decirse que sea de los autores que menos se compadecen con el espíritu de la centuria. De una parte, el interés por la biografía en general, de que da idea el auge de la historiografía psicológica y novelada, desde la «Belletristik» de la Alemania de Weimar a nuestros días, y, de otro lado, el resurgimiento, en el pasado reciente de algunas naciones, del culto a los héroes y las «Führerpersönlichkeiten», son dos factores que han coadyuvado a la renovada buena prensa del queroneo. Dicho interés se ha beneficiado de las posibilidades de la ciencia filológica del siglo XX, incomparablemente superiores a las de tiempos pasados. Se ha enriquecido en profundidad nuestro conocimiento del texto y, sobre todo, el de las fuentes y composición de las *Vidas*, situadas ahora en el marco más extenso de nuestra información sobre la génesis y desarrollo de la biografía antigua [84]. Reaccionando contra tendencias

---

[84] Una reseña de los estudios plutarquianos en el siglo XX puede verse en ALFRED HAUSER *Literatur zu Plutarchs Lebensbeschreibungen (1909-34)*, en *Jahresb. Fortschr. Kl. Altertumsw.* CCLI 1936, 35-86 y A. GARZETTI *Plutarco e le sue Vite Parallele. Rassegna di studi 1934-52*, en *Riv. Stor. It.* LXV 1953, 76-104. Cf. también R. DEL RE *Gli studi plutarchei nell'ultimo cinquantennio*, en *Atene e Roma* III 1953, 187-196.

igualmente extremosas, la crítica actual parece haber ganado un estado de sano equilibrio que atribuye justamente su parte a la originalidad creadora del estudioso, personalidad modelo de alta literatura culta para su época, y que, al propio tiempo, tiene en cuenta el innegable influjo ejercido sobre la obra por su finalidad prevalentemente moral y por la personal disposición del autor hacia la curiosidad anecdótica y la filantropía.

En punto a ediciones, es acontecimiento fundamental la aparición de la debida a Lindskog y Ziegler (Teubner, 1914-1939; ha comenzado a reeditarse en 1957), que sustituyó en la acreditada colección alemana a la antigua de Sintenis. Supone sobre ésta un progreso evidente en las cuestiones de interpretación y conjetura, en su apartado crítico muy rico en citas de lugares paralelos y en los criterios mismos adoptados sobre la tradición manuscrita. Se adopta la tradición tripartita, con la inclusión de los manuscritos de la familia *Y*, y se abandona el orden tradicional de las *Vidas*, de acuerdo con la cronología de los romanos, que había sido seguido generalmente por los editores desde la edición de Francisco Asulano en 1519.

Se han publicado también buenas traducciones como las alemanas de W. Ax y de K. Ziegler (1954 ss.), la inglesa de Bernadotte Perrin (1914-1926), la francesa de B. Latzarus (1951-1955) y la griega de A. Pournaras (1953 ss.).

En España hay que mencionar, sobre todo, la traducción catalana que acompaña al texto griego en la edición de la colección «Bernat Metge», debida al humanista catalán Carles Riba (1893-1959) [85]. Poeta original en sus dos volúmenes

---

[85] Cf. la nota de E. VALENTÍ en *Est. Cl.* V 1959-1960, 222-225 y, del mismo autor, *Carles Riba, humanista*, en *Papeles de Son Armadans* XXIII 1961, 191-205. Sobre las traducciones de la *Odisea*, Esquilo y Sófocles, cf. el resumen de las comunicaciones de E. VALENTÍ, P. PERICAY y J. ALSINA en *Est. Cl. ibid.* 424-426.

de *Estances* (1919 y 1930), ensayista (cuatro volúmenes espaciados entre 1921 y 1957) y profesor de lenguas clásicas, Riba fue también excelente traductor de los clásicos, especialmente griegos. Cuando sólo contaba diecisiete años publicaba, a expensas de su padre, una traducción en hexámetros de las *Bucólicas* (1911); y algo más tarde, su *Odisea* (1919), también en hexámetros. En 1920 daba a la estampa una traducción en verso de la *Antígona* y la *Electra* de Sófocles y, al entrar en 1922 en el cuadro oficial de colaboradores de la «Fundació Bernat Metge», creada por Cambó, inició sus actividades de filólogo, editor y traductor a las que dedicaría el resto de su vida. Con encomiable modestia intelectual, inició esta labor con obras de menor empeño: las *Memorables* (1923) y obras socráticas menores (1924) de Jenofonte. A partir de 1926, y durante seis años, trabajó en la edición y traducción de las *Vidas* plutarquianas y sólo en el bienio 1932-1934 se creyó en condiciones de abordar empresa más ambiciosa: la traducción en prosa de las tragedias de Esquilo, que marca un hito en la historia de las letras catalanas. Más tarde, tras la guerra civil y el exilio, daría cima a su labor traductoria rehaciendo su traducción de la *Odisea* (1948), así como la de la *Antígona*, completada con nuevas versiones de los dos *Edipos* (1951). Entre tanto, su traducción de las *Vidas* seguía publicándose. En 1937 había entregado a la imprenta el volumen octavo (publicado en 1940). El volumen noveno se publicaba en 1942 y el último de los quince volúmenes salía a luz el año 1946. En total, veinte años de su vida dedicados, con alguna intermitencia, a tan laboriosa faena.

Sin que, por la naturaleza misma del texto traducido, la versión de las *Vidas* pueda poseer las calidades literarias de las traducciones homéricas o sofocleas, es, hasta donde nosotros podemos juzgarla, una traducción fiel y en buen estilo. Se basa en el texto de la edición de Lindskog-Ziegler, cuyo orden sigue, y la introducción y prólogos documentan conocimiento de la bibliografía fundamental.

La traducción parcial castellana publicada en 1944 por

Francisco Javier Ysart [86] depende, bastante estrechamente, de la versión catalana de Riba.

Y así la historia de las traducciones españolas de las *Vidas* de Plutarco se cierra, de momento, con esta excelente versión catalana, que vio la luz en una región vecina a aquella otra en cuyo dialecto fue por vez primera trasladado el texto griego plutarquiano, gracias al entusiasmo del aragonés Fernández de Heredia.

JOSÉ S. LASSO DE LA VEGA

---

[86] *Plutarco. Vidas Paralelas.* Versión del texto griego por FRANCISCO JAVIER YSART, Barcelona, Seix y Barral, 1944, dos vols. El primero contiene las *Vidas* de Teseo, Rómulo, Temístocles, Camilo, Agesilao y Pompeyo; el segundo, las de Demóstenes, Cicerón, Alejandro y César. En el prólogo se lee que el texto de Plutarco ha sido «expresa y cuidadosamente traducido del griego, despojándole tan sólo de aquellas partes inconvenientes para los jóvenes». El traductor Francisco Javier Ysart y Bula publicó también una versión de la *Anábasis*.

# ENSAYO DE UNA BIBLIOGRAFIA DE PLUTARCO

## 1. *Fuentes bibliográficas.*

Además de las usuales (FABRICIUS-HARLES *Bibliotheca Graeca*, Hamburgo, 1790-1809[4]; HOFFMANN *Lexicon bibliographicum sive index editionum et interpretationum scriptorum Graecorum tum sacrorum tum profanorum*, Leipzig, 1838-1845[2], reimpr. 1961; ENGELMANN-PREUSS *Bibliotheca scriptorum classicorum*, Leipzig, 1880-1882[8], reimpr. 1959; KLUSSMANN *Bibliotheca scriptorum classicorum et graecorum et latinorum*, Leipzig, 1909-1913, reimpr. 1961; LAMBRINO *Bibliographie classique des années 1896 à 1914*, I, París, 1951; MAROUZEAU *Dix années de bibliographie classique*, París, 1927-1928; *L'Année Philologique;* VAN OOTEGHEM *Bibliotheca graeca et latina à l'usage des humanités gréco-latines*, Namur, 1946[2]; GHEDINI *Bibliografia generale*, en *Introduzione alla Filologia classica*, Milán, 1951, 343-368; etc.), merecen mención las sucesivas reseñas del *Jahresb. Fortschr. Klass. Altertumsw.* de Bursian (la última, de HAUSER *Literatur zu Plutarchs Lebensbeschreibungen bis 1934*, CCLI 1936, 35-86) y dos recientes trabajos de GARZETTI *Plutarco e le sue Vite Parallele. Rassegna di studi 1934-1952* (*Riv. Stor. It.* LXV 1953, 76-104) y DEL RE *Gli studi plutarchei nell'ultimo cinquantennio* (*At. e Roma* III 1953, 187-196).

2. *La época de Plutarco.*

Plutarco vive en el tránsito entre el siglo I y el II d. J. C. Ideológicamente pertenece al llamado Platonismo medio. Por tanto, los libros generales dedicados a esta interesante época son altamente útiles para formarse una idea del tiempo en que vivió nuestro autor. Señalemos, como muy importantes, MAHAFFY *The Silver Age of the Greek World*, Chicago, 1906 y MURRAY *Five Stages of Greek Religion*, Boston, 1952³, que caracteriza esta época por su «failure of nerve» (pág. 123). Sugestivas, las observaciones de TOVAR *En el primer giro*, Madrid, 1941, 39 ss., que llama «siglo bifronte» al II. Aunque marginalmente, es decisivo para la valoración de la filosofía de este período LOENEN *Albinus' Metaphysics. An Attempt at Rehabilitation* (*Mnemosyne* IX 1956, 296-319 y X 1957, 35-56), que quiere reivindicar para Albino, y de paso para Plutarco (cf. *infra*), el honor de ser un verdadero filósofo.

Sobre el ambiente espiritual, cf., entre otras cosas, la obra monumental del P. FESTUGIÈRE *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I-IV, París, 1942-1954, que aborda (cf., sobre todo, tomos II y IV) la formación paulatina de las doctrinas del *Corpus Hermeticum* remontándose a los autores que han podido influir en su origen; el capítulo VIII (págs. 219-248) de DODDS *Los griegos y lo irracional*, trad. esp. Madrid, 1960; NILSSON *Geschichte der griechischen Religion*, II, Munich, 1950; ALSINA *Situación religiosa del Imperio* (*Convivium* 1959, 65-82; se trata del resumen de una ponencia sobre *Helenismo y Cristianismo en los tres primeros siglos*); etcétera.

Aunque tocan épocas en parte alejadas de la que estudiamos, aluden a los siglos I-II autores como ALTHEIM *Niedergang der alten Welt*, Francfort, 1952; GEFFCKEN *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, Heidelberg, 1920; SCHNEIDER *Geistesgeschichte des antiken Christentums*,

Munich, 1956; FESTUGIÈRE-FABRE *Le monde gréco-romain au temps de notre Seigneur*, París, 1935; GIL *Censura en el mundo antiguo*, Madrid, 1961, 220 ss.

3. *Obras generales.*

Sería demasiado prolijo enumerar los muchos tratados de Historia de la Literatura que estudian la figura de Plutarco. Anótese tan sólo el último, de LESKY *Geschichte der griechischen Literatur*, Berna, 1957-1958, 743-751.

Algunos libros y trabajos especialmente dedicados a él: VOLKMANN *Leben, Schriften und Philosophie des Plutarch von Chaeronea*, Berlín, 1869; TRENCH *Plutarch, his Life, his Parallel Lives and his Morals*, Londres, 1874²; HARTMAN *De avondzon des heidendoms. Het leven en werken van den wijze van Chaeronea*, Leiden, 1910; HIRZEL *Plutarch*, Leipzig, 1912; KEHR *Der neue Plutarch. Die «historische Belletristik», die Universität und die Demokratie* (*Gesellschaft* VII 1930, 180-188); HUBERT *Plutarch, ein Hellene unter Römerherrschaft* (*Hum. Gymn.* XLIII 1932, 160); STAMATAKOS Πλούταρχος ὁ Χαιρωνεύς, Atenas, 1937; ZIEGLER *Plutarchos von Chaironeia*, Stuttgart, 1949 (publicado luego en *Real-Enc.* XXI, Stuttgart, 1951, 636-962 y XXI 1952, 2523-2524); POHLENZ *Gestalten aus Hellas*, Munich, 1950, 671-705; ALSINA en el prólogo a la traducción de RANZ ROMANILLOS, Barcelona, 1961.

4. *Sobre los escritos de Plutarco.*

Es sabido que el léxico *Suda* da como hecho aceptado y seguro que Lamprias, hijo de Plutarco, compuso un catálogo de las obras de éste; y en algunos manuscritos va antepuesta al texto del catálogo una carta cuyo autor y destinatario no son nombrados. Esto ha sido objeto de varias investigaciones, que han determinado la no autenticidad de la carta, tenida al principio por obra del tal Lamprias. Véase en es-

pecial TREU *Der sogenannte Lampriaskatalog der Plutarch-Schriften*, progr. Waldenburg, 1873 (la carta sería un catálogo de biblioteca compuesto hacia el siglo IV) y ZIEGLER *Plutarchstudien* (*Rhein. Mus.* LXIII 1908, 239-253 y LXXVI 1927, 20-53), según el cual se trataría de una falsificación del siglo XIV para la que se tomó como modelo a Plinio el Joven III 5.

5. *Las «Morales»*.

Las ediciones fundamentales son las teubnerianas de BERNARDAKIS (Leipzig, 1888-1896) y HUBERT-NACHSTAEDT-PATON-POHLENZ-SIEVEKING-WEGEHAUPT-ZIEGLER (Leipzig, desde 1908; seis vols. publicados hasta hoy). La de la colección Loeb, obra de BABBITT-FOWLER-HELMBOLD-MINAR-SANDBACH (Londres, desde 1927), es valiosa por la traducción que acompaña al texto, pero filológicamente secundaria.

Las versiones completas son pocas. Es clásica la de AMYOT (París, 1618), reeditada por RICARD (París, 1783-1794). Importantes también, la francesa de PIERRON (París, 1847) y alemana de APELT (Leipzig, 1926). Esta falta de traducciones íntegras es comprensible si se tiene en cuenta que algunos opúsculos de esta colección, eruditos, retóricos, etc., apenas suscitan interés en un público general. Pero, junto a estos tratados, hay obras de tema filosófico, pedagógico o religioso que constituyen otros tantos documentos estupendos para conocer la situación espiritual del momento en que fueron compuestos; y éstos son los escritos que han merecido ediciones especiales, con amplias introducciones, notas y traducciones (cf. también MUÑOZ SENDINO *Páez de Castro, traductor de Plutarco*, en nuestras págs. I 146-157).

Varios opúsculos del mismo tipo están reunidos en selecciones como las de TUCKER-PRICKARD *Selected Essays of Plutarch* (Oxford, 1913-1918), SIEVEKING *Ueber Liebe und Ehe: eine Auswahl aus den Moralien* (Munich, 1941), SNELL *Von der Rühe des Gemütes und andere philosophische*

*Schriften* (Zurich, 1948), ZIEGLER *Ueber Gott und Vorsehung, Dämonen und Weissagung* (Zurich, 1952); y no faltan buenas ediciones de los tratados *De liberis educandis* (Srta. MONTESI-FESTA, Florencia, 1916; SEELIGER-ZAHN, Munich, 1924), *Septem sapientium convivium* (DEFRADAS, París, 1954), *Aetia Romana* (ROSE, Oxford, 1924), *Aetia Graeca* (HALLIDAY, Oxford, 1928), *De Iside et Osiride* (HOPFNER, Praga, 1940), *De E apud Delphos* (DEL RE, Nápoles, 1937; FLACELIÈRE, París, 1941), *De Pythiae oraculis* (FLACELIÈRE, París, 1937), *De defectu oraculorum* (DEL RE, Nápoles, 1934; FLACELIÈRE, París, 1947), *De cupiditate divitiarum* (PATON, Londres, 1896), *De sera numinis vindicta* (MÉAUTIS, Lausana, 1935), *De genio Socratis* (DES PLACES en POURRAT *Le sage et son démon*, París, 1950), *Amatorius* (FLACELIÈRE, París, 1952), *De facie in orbe lunae* (PRICKARD, Winchester, 1911; RAINGEARD, París, 1935), *De musica* (WEIL-REINACH, París, 1900; LASSERRE, Lausana, 1954), etc.

En cuanto a estudios, son de carácter general los de KAHLE *De Plutarchi ratione dialogorum componendorum*, dis. Gotinga, 1912, y CASTIGLIONI *Osservazioni critiche agli scritti morali di Plutarco* (*Rend. Ist. Lomb. Sc. Lett.* LXIV 1921, 879-909); y merece mención una serie de trabajos sobre los tratados *De Iside et Osiride* (FRISCH *De compositione libri qui inscribitur* Περὶ Ἴσιδος καὶ Ὀσίριδος, Leipzig, 1907; SCOTT-MONCRIEFF *De Iside et Osiride*, en *Journ. Hell. Stud.* XXIX 1909, 79-90; PARMENTIER *Recherches sur le traité d'Isis et Osiris de Plutarque*, Bruselas, 1913), *De sera numinis vindicta* (VOCATURO *Ricerche intorno al dialogo di Plutarco De sera numinum vindicta*, Roma, 1929; SOURY *Le problème de la Providence et le De sera numinis vindicta de Plutarque*, en *Rev. Ét Gr.* LVIII 1945, 163-179), *De genio Socratis* (CHRIST *Plutarchs Dialog vom Daimonion des Sokrates*, en *Sitzungsb. Bay. Ak. Wiss.* 1901, 59-110; BOCK *Untersuchungen zu Plutarchs Schrift* Περὶ τοῦ Σωκράτους δαιμονίου, dis. Munich, 1910; MAMELI-LATTANZI *Il De genio Socratis di Plutarco*, Roma, 1933; HAMILTON *The Myth in Plutarch's*

*De genio*, en *Class. Quart.* XXVIII 1934, 175-182), *Quaestionum convivalium libri IX* (HUBERT *Zur Entstehung der Tischgesprächen Plutarchs*, en Χάριτες *Friedrich Leo zum sechzigsten Geburtstag dargebracht*, Berlín, 1911, 170-187; SOURY *Les Questions de table et la philosophie religieuse de Plutarque*, en *Rev. Ét. Gr.* LXII 1949, 320-327; Srta. ABRAMOWICZÓWNA *Komentarz krytyczny i egzegetyczny do Plutarcha Quaestiones convivales ks. 1 i 2*, Toruń, 1960), *Amatorius* (HUBERT *De Plutarchi Amatorio*, dis. Berlín, 1903), *Praecepta gerendae rei publicae* (MITTELHAUS *De Plutarchi praeceptis gerendae rei publicae*, dis. Berlín, 1911; LAVAGNINI *A proposito dei precetti politici di Plutarco*, Pisa, 1929; Srta. RENOIRTE *Les Conseils politiques de Plutarque. Une lettre ouverte aux Grecs à l'époque de Trajan*, Lovaina, 1951), *De facie in orbe lunae* (HAMILTON *The Myth in Plutarch's De facie*, en *Class. Quart.* XXVIII 1934, 24-30), *De animae procreatione in Timaeo* (HELMER *Zu Plutarchs De animae procreatione in Timaeo. Ein Beitrag zum Verständnis des Platondeuters Plutarch*, Würzburg, 1937; THÉVÉNAZ *L'âme du monde, le devenir et la matière chez Plutarque, avec une traduction de la Genèse de l'âme dans le Timée*, París, 1938), *De communibus notitiis contra Stoicos* y otros escritos del mismo tipo (GIESEN *De Plutarchi contra Stoicos disputationibus*, Münster, 1889; KOLFHAUS *Plutarchi de communibus notitiis librum genuinum esse demonstratur*, dis. Marburgo, 1907; POHLENZ *Plutarchs Schriften gegen die Stoiker*, en *Hermes* LXXIV 1939, 1-33; SANDBACH *Plutarch on the Stoics*, en *Class. Quart.* XXXIV 1940, 20-25, y *Some Textual Notes on Plutarch's Moralia*, *ibid.* XXXV 1941, 110-118), *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum* (BIGNONE *Studi plutarchei*, en *Riv. Filol. Istr. Class.* XLIV 1916, 257-283), *Adversus Colotem* (WESTMAN *Plutarch gegen Kolotes*, Helsinki, 1955), *De latenter vivendo* (MAMELI-LATTANZI *La composizione del De latenter vivendo di Plutarco*, en *Riv. Filol. Istr. Class.* X 1932, 332-337), *De musica* (ZIEGLER *Zu De musica. Zu den Tyrwhittschen Frag-*

*menten*, en *Studi in onore di L. Castiglioni*, II, Florencia, 1960, 1107-1140), etc.

El opúsculo *De liberis educandis*, único tratado griego completo que sobre pedagogía poseemos, ha motivado fuertes discusiones, acerca no sólo de su autenticidad, sino, aun en caso positivo, de la época de su composición. En pro de la autenticidad se expresó la Srta. MONTESI-FESTA *Saggio di studi plutarchei* (*St. It. Filol. Class.* XX 1913, 12-54), y también SIZOO *De Plutarchi qui fertur de liberis educandis libello*, dis. Amsterdam, 1918, que intenta demostrar que el libro era una compilación de datos realizada por Plutarco con vistas a la ulterior publicación de un tratado sistemático. Es serio, en sentido opuesto, el esfuerzo de BOCK *Plutarch und die Schrift De educandis pueris* (*Philol. Wochenschr.* XLII 1922, 66-71) para hacer ver, desde el punto de vista del estilo, el ritmo y las ideas, que el tratado no puede ser plutarquiano; y JONES *Quintilian, Plutarch and the Early Humanists* (*Class. Rev.* XXI 1907, 33-43) sostiene que el Pseudo-Plutarco ha utilizado a Quintiliano, mientras que SCHULTE *Ioannis Chrysostomi de inani gloria et de educandis liberis*, dis. Münster, 1914, cree (pág. XIX) que los paralelismos entre nuestro opúsculo y la obra de S. Juan Crisóstomo sólo pueden explicarse aceptando la tesis de una fuente común. El gran influjo de este tratado sobre la literatura posterior ha sido objeto del estudio de GABELE *Der Einfluss der pseudo-plutarchischen Erziehungsschrift auf italienische und französische Humanisten*, dis. Bonn, 1919 (inédita). Sobre la pedagogía de Plutarco en general puede verse MUELLER *Die Pädagogik Plutarchs und ihre Quellen nach den echten Schriften der Moralia*, dis. Munich, 1926; y sobre el *De audiendis poetis*, BENZONI *L'opusculo di Plutarco* Πῶς δεῖ τὸν νέον ποιημάτων ἀκούειν (*Mondo Class.* III 1933, 125-132).

6. *Las «Vidas paralelas»*.

Las principales ediciones son las de SINTENIS (Leipzig, desde 1839-1846), BEKKER (Leipzig, 1855-1857) y la nueva

teubneriana de LINDSKOG-ZIEGLER (Leipzig, desde 1914). Bilingües, la inglesa de la col. Loeb, obra de PERRIN (Londres, 1914 ss.); catalana de la Bernat Metge, editada por RIBA (Barcelona, 1926 ss.) y francesa (col. Budé) de FLACELIÈRE-CHAMBRY-JUNEAUX (dos volúmenes sólo hasta ahora; París, 1957 ss.).

Las traducciones sin texto son infinitas: destacaremos las francesas de AMYOT (París, desde 1559), RICARD (París, 1798), PIERRON (París, 1843), TALBOT (París, 1865) y LATZARUS (París, 1951-1955) y las alemanas de AX (últ. ed., Stuttgart, 1953) y ZIEGLER (Zurich, 1954-1960). Sobre versiones españolas, cf. el artículo precedente.

Son muchos los trabajos dedicados, con traducción o no, a una o varias *Vidas* comentadas y provistas de introducción: señalemos, como más conocidas, las obras de SINTENIS-HERCHER (Berlín, 1870-1872; Pericles, Aristides, Catón, Agis y Cleómenes, los Gracos y Temístocles), SIEFERT-BLASS-KAISER (Leipzig, 1909[3]; Filopemén, Flaminino, Timoleón, Temístocles, Pericles, Aristides, Catón el mayor, Agis y Cleómenes, los Gracos), STRIJD (Leiden, 1941; Catón el mayor), DELLA CORTE (Turín, 1952; id.), SAUPPE (Berlín, 1896; Cimón y Pericles), JACOB (París, 1893; Pericles), HOLDEN (Londres, 1894; id.), SCHICKINGER (Leipzig, 1914; id.), MOOREN (Nimega, 1948; id., cf. res. de S. LASSO DE LA VEGA *Emerita* XX 1952, 221-223), Sociedad Española de Estudios Clásicos (Madrid, 1961; Pericles y Nicias), VERSTEEGEN (Zwolle, 1938; Pericles, Nicias y Alcibíades), TIMMERMANS (Amberes, 1946; Demóstenes), VAN DOOREN (Lieja, 1937; Cicerón), DEL RE (Florencia, 1946; Dión), PORTER (Dublin, 1952; id.), DEL RE (Florencia, 1948[2]; Bruto), LIEDMEIER (Nimega, 1935; Paulo Emilio), WITLOX (Zwolle, 1937; id.), GEREVINI (Milán, 1952; Flaminino), FLACELIÈRE (París, 1948; Alejandro y César), LAVAGNINI (Turín, 1936; César), GARZETTI (Florencia, 1953; id.), MANNI (Florencia, 1953; Demetrio), NEDERLOF (Amsterdam, 1940; Pirro), VALGIGLIO (Florencia, 1956; Mario), THEUNISSEN (Nimega, 1935; Arato), KOSTER (Leiden,

1937; id.), PORTER (Cork, 1937; id.), MARTIN (París, 1949, los Gracos), SMITS (Amsterdam, 1939; Lisandro), BOS (Groninga, 1948; Agesilao), etc.

Es cuestión muy compleja la de las fuentes, sobre la cual hay abundante bibliografía. De carácter general, HEEREN *De fontibus et auctoritate vitarum parallelarum Plutarchi*, Gotinga, 1920. Sobre los personajes griegos, HAUG *Die Quellen Plutarchs in den Lebensbeschreibungen der Griechen*, Tubinga, 1854. Sobre las biografías relativas al siglo V, LEVI *Plutarco e il quinto secolo*, Milán, 1955. Sobre Solón, VON DER MUEHLL *Antiker Historismus in Plutarchs Biographie des Solons* (*Klio* XXXV 1942, 89-102). Sobre Pericles, MEINHARDT, *Perikles bei Plutarch*, dis. Francfort, 1957. Sobre Nicias, BUSOLT *Plutarchs Nikias und Philistos* (*Hermes* XXXIV 1899, 280-297). Sobre Foción, ROBERT *La réhabilitation de Phocion et la méthode historique de Plutarque* (*Compt. Rend. Ac. Inscr.* 1945, 526-535). Sobre Dión y Timoleón, HAMMOND *The Sources of Diodorus Siculus XVI* (*Class. Quart.* XXXII 1938, 137-151). Sobre Timoleón, WESTLAKE *The Sources of Plutarch's Timoleon* (*Class. Quart.* XXXII 1938, 65-74). Sobre Filopemén, PÉDECH *Polybe et l'Éloge de Philopoemen* (*Rev. Ét. Gr.* LXIV 1951, 82-103). Sobre Pelópidas, WESTLAKE *The Sources of Plutarch's Pelopidas* (*Class. Quart.* XXXIII 1939, 11-22). Sobre Alejandro, ROBINSON *Plutarch's Life of Alexander* (*Trans. Proc. Am. Philol. Ass.* LXVI 1935, XXXIV-XXXV) y POWELL *The Sources of Plutarch's Alexander* (*Journ. Hell. St.* LIX 1939, 229-240). Sobre Demetrio, SWEET *Sources of Plutarch's Demetrius* (*Cl. Weekly* XLIV 1950-1951, 177-181). Sobre Licurgo, TREU *Der Schlusssatz der grossen Rhetra* (*Hermes* LXXVI 1941, 22-42); WADE-GERY *The Spartan Rhetra in Plutarchs Lycurgus VI* (*Class. Quart.* XXXVII 1943, 62-72 y XXXVIII 1944, 115-126); HAMMOND *The Lycurgean Reform at Sparta* (*Journ. Hell. St.* LXX 1950, 42-64); DEN BOER *Laconian Studies*, Amsterdam, 1954. Sobre Lisandro, SMITH *Lysander and the Spartan Empire* (*Class.*

*Philol.* XLIII 1948, 145-156). Sobre los romanos en general, PETER *Die Quellen Plutarchs in den Biographien der Römer*, Halle, 1865; KOERBER *De fontibus Plutarchi in vitis Romanorum*, dis. Berlín, 1885; SMITH *Plutarch's Biographical Sources in the Roman Lives* (*Class. Quart.* XXIV 1940, 1-10) y DELVAUX *Les sources de Plutarque dans les vies parallèles des Romains* (tesis inédita de Bruselas; cf. *Rev. Belg. Philol. Hist.* XXV 1946-1947, 364). Sobre los personajes romanos de época primitiva, BERNASCONI *Influence de la première décade de Tite-Live sur Plutarque, Vies parallèles* (tesis inédita de París, cf. *Rev. Ét. Lat.* XV 1937, 344). Sobre las guerras púnicas, SOLTAU *De fontibus Plutarchi in secundo bello Punico enarrando*, dis. Bonn, 1870. Sobre la época ciceroniana, FAVAROLO *Delle fonti di Plutarco nella storia dell'età ciceroniana fino a Ottavio Augusto*, Florencia, 1921. Sobre Camilo, KLOTZ *Zu den Quellen der plutarchischen Lebensbeschreibung des Camillus* (*Rhein. Mus.* XL 1941, 282-309). Sobre Catón el mayor, SMITH *The Cato Censorius of Plutarch* (*Class. Quart.* XXXIV 1940, 105-112) y DELLA CORTE *Catone Censore, la vita e la fortuna* (Turín, 1949). Sobre Fabio Máximo, KLOTZ *Ueber die Quelle Plutarchs in der Lebensbeschreibung des Q. Fabius Maximus* (*Rhein. Mus.* LXXXIV, 1935, 125-153). Sobre Flaminino, KLOTZ *Die Quellen Plutarchs in der Lebensbeschreibung des T. Quinctius Flamininus* (*Rhein. Mus.* LXXXIV 1935, 46-53) y SMITH *The Sources of Plutarch's Life of Titus Flamininus* (*Class. Quart.* XXXVIII 1944, 88-95). Sobre Marcelo, KLOTZ *Die Quellen der plutarchischen Lebensbeschreibung des Marcellus* (*Rhein. Mus.* LXXXIII 1934, 289-318). Sobre César, ALTKAMP *Die Gestaltung Cäsars bei Plutarch und Shakespeare*, dis. Bonn, 1933 y KLOTZ *De Plutarchi vitae Caesarianae fontibus* (*Mnemosyne* III 1938, 313-319). Sobre Mario, LE GALL *La mort de Jugurtha* (*Rev. Philol.* XVIII 1944, 94-100). Sobre Tiberio Graco, GEER *Plutarch and Appian on Tiberius Gracchus* (*Class. and Med. St. in Honor of E. K. Rand*, Nueva York, 1938, 105-112).

Sobre Galba y Otón, GODOLPHIN *The Sources of Plutarch's Thesis in the Lives of Galba and Otho (Am. Journ. Philol.* LVI 1935, 324-328), etc.

Problema debatido es el de la cronología, tanto absoluta como relativa, de las *Vidas*. Damos un elenco de los principales estudios: LION *Commentatio de ordine quo Plutarchus Vitas scripserit*, Gotinga, 1819, según el cual las autocitas de nuestro autor son notas marginales de lectores. MICHAELIS *De ordine vitarum parallelarum Plutarchi*, dis. Berlín, 1875, atetiza casi todas las autocitas y no las considera como criterio utilizable para dirimir la cuestión. Contra esta actitud radical se declara SCHMIDT *Das perikleische Zeitalter*, Jena, 1879, que tiene por auténticas todas las autocitas con excepción de dos tan sólo (*Cam.* XXXIII 10 y *Bruto* IX 9). Es interesante el intento de MEWALDT *Selbstcitate in den Biographieen Plutarchs* (*Hermes* XLII 1907, 564-578), que quiere resolver la cuestión considerando que la obra no se publicó por biografías aisladas, sino por grupos. Su tesis fue atacada por STOLTZ *Zur relativen Chronologie der Parallelbiographien Plutarchs*, Lund, 1929, que estudió la hipótesis de una reedición plutarquiana en la que el propio autor habría introducido tales autocitas, aunque no tenemos pruebas de que realmente se diera esta hipotética revisión (cf. ZIEGLER *Plutarchos von Chaironeia* 264 ss.).

Mucho se ha discutido asimismo sobre si las comparaciones o συγκρίσεις, en que el autor establece un parangón explícito entre los dos biografiados, son o no obra de Plutarco. Algunos críticos, como HIRZEL o. c. 71 ss., se han decidido, con excesiva precipitación, por la no autenticidad. Cf. también PRIETH *Einige Bemerkungen zu den parallelen Biographien des Plutarchs mit besonderer Berücksichtigung der* συγκρίσεις, progr. Wels, 1908; STIEFENHOFER *Die Echtheitsfrage der biographischen Synkriseis Plutarchs (Philologus* LXXIII 1914-1916, 462-503); FOCKE *Synkrisis (Hermes* LVIII 1923, 327-368); COSTANZA *La synkrisis nello schema biografico di Plutarco (Messana* IV 1955, 127-156), que cree

incluso que las biografías que no las contienen es porque las han perdido en el curso de la tradición; y ERBSE *Die Bedeutung der Synkrisis in den Parallelbiographien Plutarchs* (*Hermes* LXXXIV 1956, 398-424), que se declara partidario de la autenticidad y analiza su función dentro de la obra histórica plutarquiana.

Es punto realmente importante el del puesto que ocupa Plutarco dentro de la historia de la biografía griega (sobre antecedentes, cf. OSLEY *Greek Biography before Plutarch*, en *Gr. and Rome* XV 1946, 7-20), así como el de la forma de la biografía plutarquiana (generalidades en GIRARD *Essai sur la composition des Vies de Plutarque*, tesis inédita de París, 1945 y BARGSTAEDT *Untersuchungen über Plutarchs Parallelbiographien*, dis. Hamburgo, 1950) y el influjo que sobre ella ha ejercido la tradición.

Uno de los trabajos más serios al respecto es el libro de LEO *Die griechisch-römische Biographie nach ihrer literarischen Form*, Leipzig, 1901, cuya tesis central es que existieron dos tipos de biografía en la antigüedad, la peripatética y la alejandrina. No son pocas las críticas que se han dirigido a este punto de vista de Leo, que consideraba, por otra parte, que Plutarco queda enmarcado en cierto modo dentro de la tradición peripatética. De entre sus críticos hay que destacar a VON UEXKUELL-GYLLENBAND *Plutarch und die griechische Biographie*, Stuttgart, 1927, quien se propuso estudiar el puesto que ocupa nuestro autor en el desarrollo del género biográfico. Cierto que, en este punto preciso, la actitud de Leo fue negativa, defecto que cabe atribuir a un enfoque estrictamente formal; además, el descubrimiento de los fragmentos de Sátiro, en 1912, fue un serio golpe para la tesis del profesor de Gotinga, que había postulado que la biografía peripatética no perseguía un objetivo científico, sino, sencillamente, narrativo, sin intenciones eruditas de ninguna especie. El propio Leo intentó armonizar sus tesis anteriores con los nuevos descubrimientos (*Satyros* Βίος Εὐριπίδου, en *Nachr. Ges. Wiss. Gött.* 1912, 273-290) soste-

niendo que se había producido una evolución de la biografía desde el tipo puramente anecdótico-peripatético al alejandrino. Sátiro representaría el lazo de unión, como peripatético con pretensiones eruditas. Pero los escasos, por no decir nulos, restos de la biografía antigua no permiten precisar más en cuanto a esta hipótesis.

Es, pues, comprensible que se hayan tanteado nuevos métodos de investigación. Uexküll parte del análisis de la biografía de Cimón, ocupándose también de las de Aristides y Temístocles: de todo ello deduce que en las biografías plutarquianas hay dos elementos esenciales, el núcleo («Vorlage») y sus ampliaciones. Este método, esencialmente analítico, tiende a llegar al esqueleto mismo de la obra plutarquiana al mismo tiempo que ensaya una teoría sobre los sistemas de trabajo de nuestro historiador. Pero lo más importante es la negación rotunda de que la biografía peripatética haya podido influir en Plutarco. Según Uexküll, la continuación directa de la biografía peripatética sería la obra de Suetonio (cf. STEIDLE *Sueton und die antike Biographie*, Munich, 1951). ¿Cuál es, pues, la base esencial de la biografía plutarquiana, una vez aislados todos sus componentes accesorios? Un esquema sencillo, con tendencia panegírica y moralizadora: una biografía parecida a las de Nepote. Este tipo de enfoque biográfico procedería del círculo de los Escipiones y del estoicismo medio de Panecio y Posidonio. Con ello aparece claro uno de los defectos fundamentales de la tesis de Uexküll, el suponer que el género ha podido formarse a partir de «encomios» muy alejados de toda pretensión de auténtica biografía.

Poco tiempo después publicó WEIZSAECKER sus *Untersuchungen über Plutarchs biographische Technik*, Berlín, 1931, en que, siguiendo en parte el método de Uexküll, aborda el estudio de la biografía de Pericles para extender los resultados obtenidos al conjunto de las *Vidas paralelas*. Sus conclusiones son que toda obra de Plutarco se compone de dos elementos fundamentales, el cronográfico (datos y fechas) y

el eidológico (ἦθος del personaje), siendo esencial la polaridad de ambos elementos. Con ello se pretende refutar la tesis de Leo sobre un paso de la biografía peripatética, esencialmente cronográfica, a la plutarquiana; pero, en el fondo, nuestro crítico tiene que confesar su fracaso al afirmar (página 82) que «el origen de la biografía de Plutarco en su forma literaria es un enigma». Además, no en todas las biografías se percibe igualmente esta polaridad: frente a la de Pericles, personaje que ha permitido esta disección, compárense las de Craso, Fabio Máximo o Nicias.

Otras obras interesantes son las de BARBU *Les procédés de la peinture des caractères et la vérité historique dans les biographies de Plutarque*, París, 1933 (se tratan multitud de temas como la política de los personajes de Plutarco, sus descripciones de las muertes de los héroes, su propósito al escribir las biografías, y al principio se aborda también el problema de este género a partir de la época helenística); EVANS *The Study of Physiognomy in the Second Century A. D.* (*Trans. Proc. Am. Philol. Ass.* LXXII 1941, 96-108), sobre la teoría fisiognómica y su influencia sobre Plutarco y sobre las artes plásticas de su tiempo; TRACY *Notes on Plutarch's Biographical Method* (*Class. Journ.* XXXVII 1942, 213-221); DE LACY *Biography and Tragedy in Plutarch* (*Am. Journ. Philol.* LXXIII 1952, 159-171), que pone de relieve el elemento trágico tan vivamente utilizado, por ejemplo, en la biografía de Demetrio; y, en fin, DIHLE *Studien zur griechischen Biographie*, Gotinga, 1956, un serio intento por superar los defectos de los críticos anteriores. Dihle no orienta su estudio hacia la «forma» de la biografía, sino hacia un problema más amplio, el de cómo ha sido posible la génesis de tal género literario; y pone de relieve, con razón, que el fuerte desarrollo de la individualidad en el siglo v fue el que permitió que la biografía, esencialmente diferente del encomio o el panegírico, se desarrollara, en lo cual fue decisiva la aparición de una figura como Sócrates. En el punto concreto de los influjos ejercidos só-

bre Plutarco, Dihle señala, contra Uexküll y Weizsäcker, el influjo del perípato, manifestado sobre todo en la doctrina de las relaciones entre el ἦθος y las πράξεις.

El libro de Dihle resulta también interesante en cuanto al enjuiciamiento de Plutarco como historiador, punto en el que el siglo XIX fue sumamente duro respecto a nuestro biógrafo. Intentos de reivindicación pueden hallarse, por ejemplo, en HIRZEL o. c.; THEANDER *Plutarch und die Geschichte*, Lund, 1951; y DEN BOER o. c. Cf. últimamente THEANDER *Plutarchs Forschungen in Rom. Zur mündlichen Ueberlieferung als Quelle der Biographien* (*Eranos* LVII 1959, 99-131).

7. *El pensamiento de Plutarco.*

Como obras generales, véanse HARTMAN *De Plutarcho scriptore et philosopho*, Leiden, 1916, y MICARDI *Plutarco nelle opere morali*, Brescia, 1951.

Del influjo de Platón sobre Plutarco se ocupan CODIGNOLA *La formazione spirituale di Plutarco e la sua personalità filosofico-religiosa* (*Civ. Mod.* VI 1934, 471-490); HOLTORF *Plutarchi Chaeronensis studia in Platone explicando posita*, dis. Greifswald, 1913; y, sobre todo, JONES *The Platonism of Plutarch*, dis. Menasha, Wisc., 1916, que aborda de modo especial, como las obras citadas con respecto al *De animae*, su interpretación del *Timeo*: cf. también MERLAN *Beiträge zur Geschichte des antiken Platonismus. II. Poseidonios über die Weltseele in Platons Timaios* (*Philologus* LXXXIX 1934, 197-214).

Más particulares son los temas tratados por GRÉARD *De la morale de Plutarque*, París, 1866; HADZSITS *Prolegomena to a Study of the Ethical Ideas of Plutarch and of the Greeks of the First Century A. D.*, dis. Cincinnati, 1906; FAVRE *La morale de Plutarque*, París, 1909; SCHROETER *Plutarchs Stellung zur Skepsis*, Leipzig, 1911; D'AGOSTINO *Sulla zoopsicologia di Plutarco* (*Arch. It. Psic.* XI 1933, 21-42)

y DEL RE *Il pensiero metafisico di Plutarco: Dio, la natura, il male* (*St. It. Filol. Cl.* XXIV 1950, 33-64). Sobre Plutarco en relación con el epicureísmo, cf. FLACELIÈRE *Plutarque et l'épicurisme* (*Epicurea in memoriam Hectoris Bignone*, Génova, 1959, 197-216).

8. *Sus ideas religiosas.*

Además de lo citado en relación con las *Morales*, pueden verse OAKESMITH *The Religion of Plutarch. A Pagan Creed of Apostolic Times*, Londres, 1902; DECHARME *La critique des traditions religieuses chez les Grecs*, París, 1904, 413 ss.; HIRZEL o. c.; FERRO *Le idee religiose di Plutarco* (*Arch. Cult. It.* II 1940, 173-232). La visión de conjunto de GEIGENMUELLER *Plutarchs Stellung zur Religion und Philosophie seiner Zeit* (*Neue Jahrb. Kl. Alt.* XXIV 1921, 251-270) insiste sobre su carácter ecléctico, pero contra esta tendencia cf. especialmente THÉVÉNAZ o. c. 125 («El famoso método de investigación de las fuentes ha falseado el estudio de los filósofos menores; estos estudios se fundan a menudo sobre el arraigado prejuicio de que un autor secundario o ecléctico es poco inteligente, su pensamiento carece de unidad y su filosofía no ha sido vivida»).

Un buen estudio de conjunto es el de LATZARUS *Les idées religieuses de Plutarque, París*, 1920. Excelente labor, la realizada por SOURY *Apollon-Génie. Note sur la démonologie de Plutarque (Mélanges offerts à A.-M. Desrousseaux*, París, 1937, 451-458), *Sens de la démonologie de Plutarque (Rev. Ét. Gr.* LII 1939, 51-69), *La démonologie de Plutarque* (París, 1942; ensaya un estudio del influjo de la época sobre nuestro autor); *Plutarque, prêtre de Delphes. L'inspiration prophétique* (*Rev. Ét. Gr.* LV 1942, 50-69; en Plutarco no hay evolución religiosa, sino diferencias procedentes de la también distinta naturaleza de sus varios tratados); y su obra citada con respecto a las *Quaestiones*, que según él nacieron del deseo, frecuente en su época, de convertirse en «médico del alma» (cf. FERRATER *El hombre en la encruci-*

*iada*, Buenos Aires, 1956, 62 ss.). Sobre el conocimiento de la egiptología y el neoplatonismo por parte de Plutarco, cf. lo citado acerca del *De Iside;* sobre sus ideas en torno a un castigo divino, las ediciones y comentarios del *De sera numinis;* sobre adivinación, VON ARNIM *Plutarch über Dämonen und Mantik*, Amsterdam, 1921; sobre el orfismo, MÉAUTIS *Plutarque et l'orphisme* (*Mélanges G. Glotz*, París, 1932, 575-585); sobre los oráculos, aparte lo mencionado sobre *De Pythiae oraculis* y *De defectu oraculorum*, FLACELIÈRE *Plutarque et la Pythie* (*Rev. Ét. Gr.* LVI 1943, 72-111), que postula una evolución religiosa en nuestro autor; sobre las relaciones entre Plutarco y el Cristianismo, PIZZAGALLI *Plutarco e il Cristianesimo* (*At. e R.* XL 1943, 97-102) y el libro básico de ALMQVIST *Plutarch und das Neue Testament*, Upsala, 1946; y en general, WILAMOWITZ *Der Glaube der Hellenen*, II, Berlín, 1932, 497-505 (Plutarco no era ningún beato); NESTLE *Die griechische Religiosität in ihren Grundzügen und Hauptvertretern von Homer bis Proklos*, III, Berlín, 1933, 139 ss.; NESTLE *Griechische Geistesgeschichte*, Stuttgart, 1944, 486 ss. (acaba de salir una versión castellana con el título de *Historia del espíritu griego*, Barcelona, 1961); GUNDRY *The Religion of a Greek Gentleman in the First Century A. D.* (*Hiblert Journ.* XLIV 1945-1946, 344-352); HADAS *The Religion of Plutarch* (*South Atl. Quart.* XLVI 1947, 84-92); NILSSON o. c. II 383 ss. (Plutarco, exponente de la religión de su época); BEAUJEU *La religion de Plutarque* (*Inform. Litt.* XI 1959, 207-213, intento de síntesis); etc.

9. *Sus ideas políticas y sociales.*

Cf. Srta. REÑOIRTE o. c. y WEBER *Die Staats- und Rechtslehre Plutarchs von Chaironeia*, Bonn, 1959.

10. *Sus ideas estéticas y literarias.*

Son básicos KAHLE o. c.; HARTMAN *De Plutarcho etc.*; VON REUTERN *Plutarchs Stellung zu Dichtkunst*, dis. Kiel, 1933; SVOBODA *Les idées esthétiques de Plutarque* (*Mélanges Bidez*, II, Bruselas, 1934, 917-946); SCHLAEFFER *Plutarch und die klassischen Dichter*, Zurich, 1950; y Srta. S. DE SCAZZOCCHIO *«Poética» y crítica literaria en Plutarco*, Montevideo, 1957.

11. *Sus ideas pedagógicas.*

Aparte de lo mencionado en relación con el *De liberis educandis*, véanse LAFITE *Des doctrines pédagogiques de Plutarque et en particulier de son traité sur l'éducation des enfants*, Estrasburgo, 1848; WESTAWAY *The Educational Theory of Plutarch*, Londres, 1922; MARROU *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, París, 1948; y Srta. GALINO *Historia de la educación*, I, Madrid, 1960, 223-231 (Plutarco es «un exponente autorizado del pensamiento pedagógico más sano del paganismo»; cf. res. de FERNÁNDEZ-GALIANO en nuestras págs. VI 201-203).

12. *Su lengua y estilo.*

Son fundamentales los léxicos de WYTTENBACH *Index Graecitatis in Plutarchi opera*, Oxford, 1830 (reimpr. 1961) y *Lexicon Plutarcheum*, Leipzig, 1843. Cf. SCHELLENS *De hiatu in Plutarchi Moralibus*, Bonn, 1864; STEGMANN *Ueber den Gebrauch der Negationen bei Plutarch*, progr. Geestemünde, 1882; HEIN *De optativi apud Plutarchum usu*, dis. Breslau, 1914; GOELDI *Plutarchs sprachliche Interessen*, dis. Zurich, 1922; NORLIND *Till Plutarchos' atticism* (*Eranos* XXIV 1926, 71-72).

13. *El texto y la tradición textual.*

Uno de los trabajos más importantes sobre el texto de nuestro autor es el de ZIEGLER *Die Ueberlieferungsgeschichte der vergleichenden Lebensbeschreibungen Plutarchs*, Leipzig, 1907, algunas de cuyas conclusiones (sobre todo acerca del valor de la familia *Y*) han sido invalidadas por FOCKE *Quaestiones Plutarchianae*, Münster, 1911). Asimismo LINDSKOG (*Zur Ueberlieferungsgeschichte der Biographien Plutarchs*, en *Hermes* XLIX 1914, 369-381) ha combatido la tesis de Ziegler de que los bizantinos poseyeron mejores manuscritos que nosotros. Sobre las *Morales*, cf. EINARSON-DE LACY *The Manuscript Tradition of Plutarch's Moralia 523 c-547 f* (*Class. Philol.* LIII 1958, 217-233).

JOSÉ ALSINA

# SOCIEDAD ESPAÑOLA DE ESTUDIOS CLASICOS

## Reunión de la Junta Directiva

La Junta Directiva de la Sociedad se ha reunido el día 3 de febrero de 1962, por primera vez después de su renovación parcial en la última Asamblea General. La reunión fue presidida por D. Martín Sánchez Ruipérez, y asistió la casi totalidad de sus miembros.

El Secretario resumió las novedades acaecidas en la vida de la Sociedad desde la última reunión de la Junta y el Tesorero presentó el balance de las cuentas durante el año 1961, cuyo estado encontrarán nuestros lectores al final del presente boletín.

Don Lisardo Rubio y los señores Sánchez Ruipérez y Díaz y Díaz informaron de las actividades y proyectos de las Secciones de Barcelona y Salamanca, respectivamente. Para colaborar en estos proyectos, la Junta asignó sendas subvenciones extraordinarias a ambas Secciones.

Con relación a las actividades de la Sociedad en Madrid, se decidió organizar, para finales del mes de abril próximo, un ciclo de conferencias sobre diversos temas de la pervivencia de la herencia clásica en el mundo moderno. La organización de este ciclo está ya asegurada y en él intervendrán como conferenciantes los señores Camón Aznar, Laín Entralgo, Montero Díaz y Rodríguez Adrados. Los señores socios de Madrid recibirán, en su día, la pertinente información sobre este cursillo de conferencias, que promete resultar altamente interesante.

También acordó la Junta organizar, en alguna otra capital distinta de las tres sedes de Sección, actos similares en

colaboración con las entidades culturales de la ciudad en cuestión. A tal respecto, agradeceríamos las sugestiones de los señores socios interesados en este proyecto.

Se decidió igualmente organizar un programa sistemático de visitas dirigidas a distintos Museos madrileños. Con el fin de facilitar los adecuados medios audiovisuales para la enseñanza de las materias relacionadas con el mundo clásico, la Sociedad va a iniciar la importación de mapas de Grecia y Roma antiguas y asimismo a formar un archivo de diapositivas que, al precio más económico posible, serán facilitadas a los señores socios interesados, previa petición de las mismas. También se harán gestiones para la importación de algunas películas, que podrían ser alquiladas a los centros de enseñanza.

A título de ensayo se decidió finalmente poner en práctica, para el año 1962, un nuevo procedimiento de cobro de la cuota anual, que podrá ser girada por los señores socios que no deseen satisfacerla contra reembolso, según ha venido haciéndose hasta ahora.

## Actividades de la Sección de Salamanca

El día 1 de diciembre de 1961 se reunió la Sección para proceder a la votación para la renovación de cargos directivos en las Juntas nacional y local.

Seguidamente D. Antonio Tovar, a su regreso de la Universidad de Illinois, pronunció una conferencia sobre *Los estudios clásicos en las Universidades norteamericanas*. Estudió su origen y evolución, encuadrándolos en la historia de la Universidad en Norteamérica. Analizó su situación actual, la estructura y actividades de los centros de investigación y los métodos de la enseñanza universitaria, pasando finalmente a señalar el puesto y la función que tienen dentro de la sociedad norteamericana.

El día 31 de enero de 1962 se celebró una sesión científica.

La Srta. María del Dulce Nombre Estefanía presentó una comunicación sobre *Adelanto para un estudio de las vías romasas de Asturias*. Estudió los topónimos situados en el paso de la Meseta a la provincia de Asturias para un proyecto de reconstrucción de las vías romanas de esa zona. Comparando los datos lingüísticos con los testimonios de las fuentes y los restos arqueológicos, parece que pueden trazarse con verosimilitud los caminos de penetración romana en las guerras cántabro-astures.

La Srta. Rosa Araceli Santiago presentó una comunicación sobre *El sintagma adjetivo con* ἦμαρ. Basándose en criterios morfológico-lingüísticos, semánticos y formularios determina primero la cronología relativa de los distintos empleos y después la evolución semántica. Ἦμαρ pasa de la significación puntual de «día» a la durativa de «estado» o «situación social».

Finalmente D. Antonio Lambea estudia en su comunicación *El sentido de «impotentia» en Tácito*. Aunque frecuentemente parece tener un valor intensivo, es siempre negativo, según se desprende del análisis de la partícula *in-*, del concepto moral que la palabra encierra y del uso que de ella hacen, sobre todo en época baja, los escritores latinos.

A propósito de las comunicaciones intervinieron los señores Sánchez Ruipérez, Díaz y Díaz, Tovar, Campos, Lapesa y Legido. La sesión acabó con un cambio de impresiones sobre las conferencias que la Sección proyecta organizar para el Curso Preuniversitario.

## Sesión científica en Madrid

(4-XII-1961)

Don Antonio García y Bellido presentó una comunicación, ilustrada con proyecciones, sobre *El monumento funerario dístilo de Iulipa (Zalamea de la Serena)*. Este curioso monumento, incorporado al campanario de la iglesia parro-

quial, era conocido desde antiguo; pero sólo ha sido rectamente valorado en fecha muy reciente, gracias a los trabajos allí realizados por el comunicante en colaboración con el arquitecto D. José Menéndez Pidal. Ambrosio de Morales aludió ya a este monumento y, tras él, se ocuparon del mismo, generalmente sin visitarlo, Flórez, Ponz, Ceán Bermúdez, Madoz, Laborde, Mélida y Taracena. Generalmente fue interpretado, a base de reconstrucciones fantásticas, como cenotafio de Trajano y como ruina de un templo, valorando como podio lo que en realidad es el basamento de este monumento.

Sobre un alto basamento de sillares, decorado con falsas pilastras, se alzan dos columnas corintias rematadas por un arquitrabe, hoy perdido. El tipo de monumento es desconocido en España, pero corresponde a una tradición monumental bien documentada en Grecia, Siria helenístico-romana y Germania. El ejemplar español es, con mucho, el mayor de los conocidos hasta ahora. Mide unos veinte metros de altura. A este monumento debe atribuirse una lápida sepulcral conservada actualmente en la catedral de Badajoz. Gracias a ella es posible conocer el nombre de los difuntos: un ciudadano romano, probablemente forastero, y su esposa, natural de Mérida y de origen hispánico, como indica su *cognomen* Tongilia, muy propio de la Lusitania.

Probablemente carecía de cámara sepulcral, suplida por una construcción adosada al basamento, destinada a cobijar las urnas cinerarias y cuyos restos han podido ser reconocidos.

El estudio detallado de este monumento será publicado en breve por el Instituto «Rodrigo Caro» del C. S. I. C.

## Concurso para alumnos del Curso Preuniversitario

La Sociedad Española de Estudios Clásicos convoca un Concurso nacional entre alumnos del Curso Preuniversitario (Sección de Letras), con arreglo a las siguientes bases:

1.ª Pueden participar en él alumnos que cursen el Preuniversitario (Letras) en cualquier centro de enseñanza, dentro de las condiciones señaladas por la legislación vigente, y cuya edad no exceda de los veinte años.

2.ª Se establecen dos premios para los dos mejores trabajos presentados sobre los temas *Pericles* y *La victoria de Roma sobre Cartago y su justificación en la concepción histórica de Tito Livio.*

3.ª Los trabajos serán enviados al Secretario de la Sociedad (Duque de Medinaceli, 4, 2.º; Madrid, 14), antes del día 10 de abril de 1962, y estarán escritos a máquina, con una extensión mínima de sesenta cuartillas a doble espacio. Vendrán acompañados de una hoja de estudios del concursante que detalle las calificaciones obtenidas en las diversas asignaturas y exámenes de grado.

4.ª Los trabajos serán juzgados por la Junta Directiva de la Sociedad, y los dos alumnos premiados harán una exposición oral de los mismos ante estudiantes del Preuniversitario, en un acto público que se celebrará en Madrid.

5.ª Cada premio consistirá en un diploma honorífico, la cantidad de 2.000 pesetas y el abono de los gastos de viaje y estancia en Madrid estimados a juicio de la Sociedad. No se abonarán los de los profesores y familiares que puedan acompañarles.

La Junta Directiva agradecería mucho a los señores socios que tengan a su cargo clases del Curso Preuniversitario, que dieran a conocer a sus alumnos las bases de este Concurso y les animaran a participar en él.

## BALANCE GENERAL DEL AÑO 1961

| | PESETAS |
|---|---|
| INGRESOS: | |
| Saldo del año 1960 ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... | 57.110,41 |
| Subvención del Ministerio de Educación Nacional ... ... ... ... | 55.000,00 |
| Id. del Ministerio de Asuntos Exteriores ... ... ... ... ... ... | 19.284,05 |
| De las subvenciones recibidas en Barcelona, una vez hecha liquidación por la Sección ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... | 16.264,53 |
| Liquidación, por parte de la «Librería Científica Medinaceli», de ejemplares de las cinco publicaciones de la Sociedad ... | 161.872,00 |
| Cuotas percibidas hasta el momento de cierre, correspondientes a Madrid casi todas ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... | 6.225,00 |
| Donativo de D. Víctor Herrero ... ... ... ... ... ... ... ... ... | 495,00 |
| Recaudación por actos sociales del II Congreso ... ... ... ... | 8.720,00 |
| Por inscripciones del II Congreso ... ... ... ... ... ... ... ... ... | 50.850,00 |
| TOTAL ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... | 375.820,99 |
| GASTOS: | |
| Edición del *Boletín Informativo* ... ... ... ... ... ... ... ... ... | 2.264,35 |
| Facturas de imprenta de las publicaciones de la Sociedad ... | 68.102,40 |
| Idem de papel de las mismas ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... | 78.316,35 |
| Idem de material de oficina relacionado con el II Congreso. | 7.374,00 |
| Facturas y recibos por actividades diversas, también relacionadas con el Congreso ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... | 15.126,90 |
| Gastos de excursión ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... | 33.400,00 |
| Ayudas concedidas para asistencias... ... ... ... ... ... ... ... ... | 21.100,00 |
| Facturas por actos sociales del Congreso ... ... ... ... ... ... | 44.800,00 |
| Gastos de los invitados extranjeros al mismo ... ... ... ... ... | 36.000,00 |
| Cotización anual a la F. I. E. C. ... ... ... ... ... ... ... ... ... | 923,60 |
| Descuentos en las subvenciones del Ministerio de Educación Nacional ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... | 4.374,43 |
| Viáticos reglamentarios ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... | 1.000,00 |
| Gastos de percepción de cuotas ... ... ... ... ... ... ... ... ... | 650,00 |
| Premios Nacionales de Preuniversitario ... ... ... ... ... ... ... | 8.240,00 |
| *Suman* ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... | 321.672,23 |
| *Saldo a cuenta nueva*... ... ... ... ... ... ... ... ... ... | 54.148,76 |
| TOTAL ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... | 375.820,99 |

## ALTAS

R. P. Gregorio Tomás, Salamanca.
R. P. Alejandro Barcenilla, S. I., Salamanca.
D.ª Enriqueta de Andrés Castellanos, Madrid.
D.ª Carmen Gómez-Tejedor, Madrid.
D.ª Blanca Lampreave Taracido, Madrid.
D.ª Emilia Martínez-Fresneda Barrera, Madrid.
D. Sebastián Badía Morera, Barcelona.
D.ª Nuria Balauder García, Barcelona.
D. Juan Torres, Barcelona.
D. Pablo López Castellote, Barcelona.
D.ª Engracia Dal-Maschio González, Barcelona.
D.ª Rosa M.ª Ysás Roca, Barcelona.
D.ª Josefina Odena Savé, Barcelona.
D.ª Nuria Albafull Elías, Barcelona.
D.ª Rosa M.ª Cedó Bargalló, Barcelona.
D.ª M.ª Esperanza Cirera y de Fortuny, Barcelona.
D.ª Ana M.ª Gispert-Sauch Coll, Barcelona.

Depósito Legal M. 567.-1958

IMP. C. BERMEJO. - 233-06-19