

EL PROBLEMA DE LA TYCHE EN LA LITERATURA GRIEGA POSTCLÁSICA: A PROPÓSITO DEL RELATO DE SOLÓN Y CRESO SEGÚN PLUTARCO.

Israel Muñoz Gallarte
Universidad de Córdoba

Received: 10 June 2013

Accepted: 19 July 2013

Abstract

Few years ago in a meeting organized in Paris by the IPS we dealt with Plutarch's treatment of Herodotus' story regarding the meeting of the Athenian councilman with Croesus of Lydia in his *Life of Solon*. It is our aim in this occasion to focus on the suppression of two crucial elements from Herodotus' story, to wit the alleged 'envy of gods' and the historian's cyclic conception of history. Therefore, from an analysis of the reasons behind this elimination, we think that we will be able of understand the consequences for Plutarch's theory of *tyche*.

Keywords: Plutarch, Herodotus, *tyche*, determinism, post-classical Greek philosophy, religious studies.

Resumen

En una reunión organizada en París por la IPS ya abordamos el tratamiento que Plutarco hizo en su *Vida de Solón* de la historia del encuentro del protagonista de su obra con el rey de Lidia, Cresos. Ahora, nuestra intención es centrarnos en la supresión de dos elementos cruciales a partir de la historia de Heródoto por parte del queronense: la supuesta 'envidia de los dioses' y su 'concepción cíclica de la historia'. A partir de un análisis de las razones que llevaron a esa eliminación, creemos que podremos entender las consecuencias que este hecho tiene en la teoría de Plutarco respecto de la *tyche*.

Palabras clave: Plutarco, Heródoto, *tyche*, determinismo, filosofía griega postclásica, estudios religiosos.

En un artículo reciente intentamos mostrar las referencias herodoteas en Plutarco a propósito del encuentro de Solón y Cresos de Lidia, recogido en la *Vida de Solón* (Muñoz Gallarte 2010/2011: 117-132). En aquella ocasión, ya pusimos de relieve cómo Plutarco se inscribía en una larga tradición de autores que recogían el pasaje y lo modificaba con la intención de adaptarlo a sus coordenadas morales. Cuestiones de espacio, sin embargo, no nos permitieron entonces más que apuntar un interesante detalle en la reelaboración plutarquea del relato del legislador griego, a saber, la supresión de dos importantes detalles como son la supuesta ‘envidia de los dioses’ y la concepción ‘cíclica del devenir histórico’. Las siguientes páginas tratarán de abordar las causas e implicaciones que dicha supresión suponen en cuanto al concepto de la *tyche* en el pensamiento filosófico y religioso de Plutarco.

Agatha Buriks (1948; 1950: 59-62), Frederick Brenk (1977: 145-183; 1977: 256-275), Francesco Becchi (1997: 79-87; 2010: 47-55), François Frazier (2010: III-XXIII) y Paola Volpe Cacciatore (2010: 39-46), entre otros, han analizado en profundidad la posición de Plutarco en la tradición filosófica referida a cuáles son los principios que regulan el devenir histórico. Siguiendo sus líneas principales, consideramos que, para una perfecta comprensión del concepto de la *tyche* en Plutarco, debemos partir de un repaso de los principales hitos que jalonan la mencionada tradición filosófica de la que el queronense es heredero.

El concepto de *tyche* en la filosofía griega

En primer lugar, los postulados de la escuela peripatética se inauguraron con la *Física* de Aristóteles, en la que su autor, a diferencia de los planteamientos atomistas de Demócrito, planteó que la *tyche* fuera, ante todo, una causa (αἰτία):¹

Ὅστε φανερόν ὅτι ἐν τοῖς ἀπλῶς ἐνεκά του γινομένοις, ὅταν μὴ τοῦ συμβάντος ἐνεκά γένηται οὐ ἔξω τὸ αἰτιον, τότε ἀπὸ ταῦτομάτου λέγομεν· ἀπὸ τύχης δέ, τούτων ὅσα ἀπὸ ταῦτομάτου γίνεται τῶν προαιρετῶν τοῖς ἔχουσι προαιρεσιν.

Así, es evidente que en las cosas que en sentido absoluto llegan a ser para algo, cuando lo que les sobreviene no es aquello para lo cual han

¹ Con ese mismo sentido, véase *RH* 1362a 6-7, 1369a 32-34.

llegado a ser, y tienen una causa externa, decimos entonces que les sobreviene espontáneamente. Y estos resultados casuales se dice que llegan a ser “por casualidad” cuando se trata de cosas que pueden ser elegidas por aquellos que tienen capacidad de elegir (Arist. *Ph.* 197b 20).²

Así, el Filósofo distingue entre dos causas accidentales³ como explicaciones para todo lo que sucede, siendo la primera τὸ αὐτόματον o ‘lo espontáneo’,⁴ es decir, sin que medie una deliberación previa; y, en segundo lugar, la τύχη o ‘casualidad’, concebida ésta como una causa sometida a una relativa elección racional. En paralelo a estas dos causas y ya en el campo de la ética, Aristóteles defiende, por un lado, la existencia de una κατ’ ἀρετὴν ἐνέργεια, ‘impulso basado en la virtud’, entendida como la causa principal de la felicidad, aunque, por otro, no excluye en su *Ética Nicomaquea* la necesidad de buena suerte para la consecución de los objetivos humanos.⁵

Este planteamiento básico en el que se conjugan dos fuerzas, la virtud y la fortuna, posteriormente será aceptado por los discípulos de la escuela peripatética, quienes dirigirán sus esfuerzos a potenciar uno u otro valor, según las concepciones particulares de cada cual en materia física o ética. Buen ejemplo de esto es Teofrasto en su *Calístenes*, quien, según explica Cicerón, ponderaba la influencia de la *tyche* sobre el de la *arete*, al proponer que el mundo estaba gobernado por una divinidad cambiante, que sin cuidado alguno derrumbaba aquello construido por el esfuerzo humano y ponía el gobierno en manos de hombres no preparados para ejercerlo (Cic. *Tusc.* iii. 21, v. 24). En este mismo sentido destaca también la visión pesimista de Demetrio de Falero, expuesta en su *Peri tyches*, donde proponía que toda la historia de la humanidad era consecuencia única del arbitrario imperio de la fortuna (D.L. I.5.82).

² Traducción tomada de De Echandía 1995: 156. Cuando en el artículo no se menciona de dónde procede la cita, la traducción es nuestra.

³ También causas eficientes; véase Arist. *Ph.* 198a.

⁴ Véase Caballero 2012: 55-72.

⁵ Arist. *EN* 1100 b8-30; 1153 b17; *Ph.* 198 a5. Sin embargo, Aristóteles clarifica en *Pol.* 1323b 10-11: “la buena suerte es distinta necesariamente de la felicidad por esta razón, pues la causa de los bienes exteriores al alma es lo fortuito y el azar, mientras que nadie es justo ni prudente por suerte ni mediante suerte” (trad. de García Valdés 2000: 359-360). Véase Peters 1967.

En lo que se refiere a la escuela de Epicuro, su *Epístola a Meneceo* muestra cómo aplicó en clave atomista la teoría de la “necesidad” democritea a la *tyche*, extendiendo en su visión de la ética conceptos propios de la física.⁶ Así, para Epicuro las cosas ocurren por la intervención de tres condicionantes principales: *κατ’ ἀνάγκην*, *κατὰ τύχην* y *παρ’ ἡμᾶς* (Epicur. *Ep.* 3.133). El primer término de los tres, ‘la necesidad’, incluye las leyes que regulan la realidad mediante el movimiento vertical de los átomos. No obstante, frente al determinismo implícito de la necesidad, el segundo de los tres define el ‘azar o casualidad’, es decir, aquello que provoca una desviación sin causa alguna en el movimiento invariable de los átomos. Finalmente, entre estos dos extremos se sitúa el ámbito de lo humano y su libre elección, ‘entre nosotros’. El hombre, por tanto, de acuerdo con Epicuro, no es una simple marioneta manipulada por la necesidad o por lo contingente, sino que posee una relativa capacidad de decisión.⁷

A continuación, los estoicos reformularon la hipótesis epicúrea, acercándola a sus parámetros éticos y teológicos (Frazier 2010: III).⁸ Para ellos, dos de los tres conceptos epicúreos, necesidad y contingencia o azar, no podían escapar del control divino que organizaba el devenir del mundo, por lo que postularon dos principios ordenadores de toda acción: *εἰμαρμένῃ*, lo que al ser humano le ha tocado de parte de los dioses, es decir, ‘el destino’ y *πρόνοια* o ‘la providencia divina’.⁹ En consecuencia, el estoicismo¹⁰ no concibe la existencia de un elemento caótico que pudiera interferir en el cumplimiento de la providencia divina, de modo que la *tyche* pasa a definirse como:

⁶ Véase Zeller 1881: 239; Guthrie 1965 vol. II: 389-392; Kirk & Raven 1964: 411.

⁷ Esta idea de la *tyche*, aunque evitando una interpretación atomista, resulta muy similar a aquella de Aristóteles; véase *Ph.* 2.5.

⁸ Acerca de la relación entre el pensamiento de Plutarco y el estoicismo véase el trabajo clásico de David Babut 1969.

⁹ Sobre cómo el *Logos* gobierna todo por medio de la *pronoia*, véase *SVF* I, 175 (= D.L. VII, 149Diels). También Platón en *Lg.* 899 confirma la importancia de la *pronoia*, cuya negación de existencia es considerada una blasfemia.

¹⁰ Por supuesto, esta opinión no es monolítica dentro del estoicismo. Crisipo, por ejemplo, consideraba que el resto del universo estaba sujeto a la bondad del ser humano, redirigiendo el concepto de la *tyche*, de nuevo, hacia el hombre; *SVF* II, 1152 (= Porf. *Abst.* III, 20). Véase además Cacciatore 2010: 39-40 y n. 6.

ἄδηλον αὐτὴν ἀνθρωπίνῃ διανοίᾳ νομίζοντες ὡς θεῖόν τι
οὔσαν καὶ δαιμόνιον καὶ διὰ τοῦτο τὴν ἀνθρωπίνην γνῶσιν
ὑπερβαῖνον

considerándola (*scil.* a la *tyche*) no evidente a la comprensión humana, al tratarse de algo divino y demoníaco, y que, por eso, desborda el conocimiento humano.¹¹

En este contexto se inserta el pensamiento del medioplatónico Plutarco, quien evidentemente tuvo conocimiento de esta rica controversia entre escuelas filosóficas en torno a la cuestión de la *tyche* y ante ellas tuvo que tomar una posición que pasamos a abordar tanto en *Moralia* como en *Vidas*.¹²

El concepto de *tyche* en Plutarco

De las obras morales de Plutarco pueden extraerse unas ideas generales acerca del devenir humano que merecen nuestra atención. En primer lugar, destaca que el de Queronea haga una clara distinción entre dos tipos de acciones: las que ocurren de forma predeterminada por ser ámbito de la providencia divina y las que suceden por la intervención de la *tyche*.¹³ Así, podemos inferir que Plutarco parece diferenciar entre acciones importantes, las cuales deberían estar dirigidas ya sea por las divinidades, ya por démones, frente a otras menos relevantes, cuyo control ejercería la *tyche*. En esta coyuntura, Plutarco se pregunta, al principio de su *Peri tyches*,¹⁴ cuál es el lugar del ser humano en esta estructura de corte determinista. Su respuesta, según puede extraerse de la lectura de *Moralia*, lleva a dos posibilidades: por un lado, que el ser humano es relativamente capaz de controlar su vida antes del nacimiento, cuando ejerce su libre albedrío al elegir el lote que le va a tocar en vida —una opción que el autor extrae seguramente de la *República* de Platón y consigna en sus *Quaestiones convivales*—,¹⁵ y, por otro lado, que el hombre puede verse favorecido

¹¹ *SVF* II, 965 (= *Simp., in Ph.*, 333.1Diels).

¹² Para una visión panorámica, véase Frazier 2010: III-XXIII.

¹³ Véase Cacciatore 2010: 42-44

¹⁴ Véase Becchi 2010: 47-54, esp. 52.

¹⁵ *Pl. R.* 617E-619B; *Plut. Mor.* 739E-740F.

durante su vida por la *tyche*, en virtud de su *arete*.¹⁶

En cuanto a la concepción de la *tyche* en las *Vidas* de Plutarco, el asunto resulta más complicado. Diversos estudios han señalado que las importantes diferencias que pueden apreciarse de obra en obra al respecto no permiten al investigador describir un pensamiento unitario. Esto se constata no sólo al comparar sus obras morales con las *Vidas*,¹⁷ sino también entre las *Vidas* mismas e, incluso, entre los diferentes actores de una misma obra. Tanto es así que el prof. Brenk llega a afirmar irónicamente: “the conclusion one must arrive at is that Plutarch is a schizophrenic when it comes to *tyche*” (Brenk 1977: 163).¹⁸

El encuentro entre Solón y Crespo, rey de Lidia

Una vez advertidas las dificultades que entraña la *tyche* en la obra de Plutarco, creemos preferible centrarnos en el análisis de un fragmento concreto, en este caso extraído de su *Vida de Solón*:¹⁹

¹⁶ Véase Frazier 2010: XIV-XV. No es éste el único fragmento en el que Plutarco menciona con el mismo significado los conceptos de destino, *tyche* y libre albedrío. Así, la interpretación de estas fuerzas desde antes del nacimiento de la persona, a partir de la *República* de Platón (620B-D), se expone en *Quaestiones convivales* 740c-d. Véase a este respecto el comentario de Teodorsson 1996; Swain 1989: 64. En este sentido, Plutarco también se refiere con ironía a la relación *sophrosyne* y *tyche* en los siguientes términos (*Mor.* 97F): “si juzgamos que son propias de la fortuna las obras de la discreción, que lo sean también las obras de la justicia y de la sensatez y, por Zeus, que sean propios de la fortuna el robar, hurtar bolsas y el vivir licenciosamente, y nosotros, desentendiéndonos de nuestros propios razonamientos, abandonémonos en los brazos de la fortuna, empujados y transportados”.

¹⁷ Swain, por ejemplo, afirma que en las *Vidas* abunda el término *daimon* con el significado de *tyche*, pero “in more serious thinking Plutarch has no time for τύχη but he does believe in δαίμονες”; Swain ²1989: 274. Sobre el papel de la *tyche* en *Vidas*, véase Pérez Jiménez 1973: 101-110 y Swain ¹1989: 64-65.

¹⁸ *Contra*, del Cerro Calderón 1992: 224: “Ante todo, la Providencia, para Plutarco es ἡ πρώτη του πρώτου θεοῦ νόησις εἴτε βούλεις οὔσα εὐεργέτις πάντων. Por lo tanto, en ella hay un componente intelectual y una actitud bienhechora”. En nuestra opinión, aunque el análisis resulta pertinente en este contexto, no puede aplicarse a la totalidad de la producción de Plutarco.

¹⁹ Plut. *Sol.* 27.6-28: ὁ Σόλων, οὔτε κολακεύειν βουλόμενος αὐτὸν οὔτε περαιτέρω παροξύνειν, “Ἕλλησιν’ εἶπεν ᾧ βασιλεῦ Λυδῶν, πρὸς τε τᾶλλα μετρίως ἔχειν ἔδωκεν ὁ θεός, καὶ σοφίας τινὸς ἀθαροῦς ὡς ἔοικε

Solón, que no *deseaba* ni adularle ni irritarle más aún, dijo: “Soberano lidio, la divinidad consideró oportuno que los griegos tuviéramos otros bienes con moderación y por la moderación participamos de una cierta sabiduría (σοφία) humilde y popular, según parece, no propia de reyes ni espléndida. Esta sabiduría viendo que la vida siempre sufre cambios de fortuna (τύχαι) de todo tipo, no nos permite jactarnos de los bienes presentes ni asombrarnos de la buena fortuna (εὐτυχία) humana, mientras está sujeta a cambio (μεταβολή). Pues desde lo inescrutable (ἐξ ἀδήλου) el futuro (τὸ μέλλον) llega cambiante (ποικίλον) a cada cual. A quien el *demon*²⁰ le dispuso buen éxito hasta el final, a ése lo consideramos dichoso, pero la consideración de feliz es incierta y sin valor en quien todavía está vivo y en los peligros de la vida (Plut. *Sol.* 27.6-28).

Como es conocido, Solón pronuncia el discurso citado como conclusión a su narración acerca de vidas de personas más dichosas que Cresos: las de Telo y de los hermanos Cleobis y Bitón. De acuerdo con el legislador, sus historias cargadas del tradicional pesimismo griego demuestran una idea

καὶ δημοτικῆς, οὐ βασιλικῆς οὐδὲ λαμπρᾶς, ὑπὸ μετριότητος ἡμῖν μέτεστιν, ἢ τύχαις ὀρώσα παντοδαπαῖς χρώμενον αἰεὶ τὸν βίον, οὐκ ἐὰ τοῖς παροῦσιν ἀγαθοῖς μέγα φρονεῖν οὐδὲ θαυμάζειν ἀνδρὸς εὐτυχίαν μεταβολῆς χρόνον ἔχουσαν. ἔπεισι γὰρ ἐκάστῳ ποικίλον ἐξ ἀδήλου τὸ μέλλον. ᾧ δ' εἰς τέλος ὁ δαίμων ἔθετο τὴν εὐπραξίαν, τοῦτον εὐδαίμονα νομίζομεν. ὁ δὲ ζῶντος ἔτι καὶ κινδυνεύοντος ἐν τῷ βίῳ μακαρισμὸς ὥσπερ ἀγωνιζομένου κήρυγμα καὶ στέφανος ἐστὶν ἀβέβαιος καὶ ἄκυρος.

²⁰ En este contexto los términos τύχη y δαίμων prácticamente podrían ser considerados sinónimos. En opinión de Brenk, 1977: 146-154 (esp. 147), entre ambos destacan como únicas diferencias que *daimon* no acabó de perder el carácter misterioso y que se usó de manera más restringida que *tyche*. Así, sabemos que los dos se popularizaron en época helenística. Entonces, ambos experimentaron importantes cambios: *daimon* acabó perdiendo su significado original y se acercó al campo semántico de *tyche*, que, a su vez, pasó a significar ‘fuerza que dirige el acontecer’. Plutarco es un eslabón más en esta cadena, de modo que en su obra no es difícil encontrar pasajes en los que comienza hablando de la *tyche*, pero acaba con *daimon* y viceversa. Véase a este respecto Francesco Becchi ²2010: 39-40, 42. Swain ²1989: 274, apunta además acerca del significado de la *tyche* en *Vidas* lo siguiente: “for the most part τύχη signals the involment of something more than coincidence but far less than providence”.

clara: la fortuna es siempre variable para el ser humano. Ante esta variabilidad del destino mortal, que en el texto aparece codificada mediante los términos τύχαις, ποικίλον... τὸ μέλλον y δαίμων, el hombre sólo puede hacer uso de una “humilde y popular” σοφία. Éstos son los ejes principales con los que Plutarco articula su relato.

Otro pasaje de la misma *Vida de Solón* nos permitirá ahondar en la concepción del autor respecto de la εὐδαιμονία y la τύχη. Nos referimos al capítulo I, 1-5 de la comparación de Solón y Publícola. En esta sección Plutarco alude a la εὐδαιμονία de Telo en paralelo a la de Publícola, con la finalidad de argumentar que Solón le da a Telo el honor de ser el hombre más dichoso a causa de su ‘buena fortuna’ (εὐποτυμία) —es decir, haber tenido un buen destino—, su ‘virtud’ (ἀρετή) y su ‘buena descendencia’ (εὐτεκνία). No obstante, en opinión de Plutarco, Publícola merecería, finalmente, recibir tal honor antes que Telo, pues a los valores herodoteos añade su fama o reputación (δόξα), influencia (δύναμις), sus victorias bélicas y su final, mucho más esplendoroso que el de Telo.

Por tanto, a partir de la lectura de ambos pasajes de la *Vida de Solón* y de la comparación con Publícola se extrae la siguiente concepción del suceder de los hechos: el tiempo futuro es cambiante y difícil de predecir, porque se concibe como algo sujeto a la *tyche*.

Resulta complicado encontrar una concepción semejante a la que aquí presenta Plutarco, sin embargo resulta plausible argumentar que fuera de inspiración estoica.²¹

Aecio ya atestiguaba que los del Pórtico definían la *tyche* como ἄδηλον αἰτίαν ἀνθρωπίνω λογισμῷ, ‘causa inescrutable para la comprensión humana’. No obstante, el mismo autor informa que su formulación original se encuentra ya en los postulados de Demócrito.²² En efecto, tanto éste

²¹ Véase Aëtius, *De placitis reliquiae* (Theodoretii et Nemesii excerpta) 326, 7-13: <Ἀναξαγόρας> καὶ οἱ Στωϊκοὶ ἄδηλον αἰτίαν ἀνθρωπίνω λογισμῷ· ἃ μὲν γὰρ εἶναι κατ’ ἀνάγκην, ἃ δὲ καθ’ εἰμαρμένην, ἃ δὲ κατὰ προαίρεσιν, ἃ δὲ κατὰ τύχην, ἃ δὲ κατὰ τὸ αὐτόματον. τύχη ἀτάκτου ἐνεργείας ἐστὶ προσηγορία.

²² Acerca de la *tyche* en la ética democritea y su significado, véase Edmunds 1972: 353. Para Edmunds, Demócrito no niega la existencia de la fortuna en la ética, sino que ofrece la necesidad como contrapunto a ella. De este modo, el hombre sabio es

último como Anaxágoras defendieron en el campo de la ética la existencia de la *tyche*, entendida como una causa de los acontecimientos que trasciende la comprensión humana:²³

Ἀναξαγόρας δὲ καὶ Δημόκριτος καὶ οἱ ἐκ τῆς
Ποικίλης ὀνομασμένοι ἄδηλον αἰτίαν ἀνθρωπίνῳ λόγῳ

Anaxágoras, Demócrito y los llamados ‘de la estoa Poikile’ la (i.e. definieron la *tyche*) como causa oscura para la comprensión humana (Democr. B197, 1-3).

Además, no es Aecio el único que adscribe estas ideas a Demócrito sobre la *tyche*, sino que también Aristóteles le atribuye lo mismo:

ὅθεν καὶ ἡ τύχη τοῦ ἀορίστου εἶναι δοκεῖ καὶ ἄδηλος ἀνθρώπῳ,
καὶ ἔστιν ὡς οὐδὲν ἀπὸ τύχης δόξειεν ἂν γίγνεσθαι.

De ahí que se piense que la suerte es algo indeterminado (ἀορίστου) o inescrutable (ἄδηλος) para el hombre, pero también se puede pensar que nada sucede debido a la suerte (Arist. *Ph.* 197a, 5-15).

El Filósofo de Estagira no se equivocaba al afirmar que Demócrito había arrancado cualquier papel que la *tyche* pudiera jugar en el devenir de los hechos, pues al ser definida como una causa, aunque inexplicable, se eliminaba su autonomía. De hecho, el fragmento B197 de Demócrito claramente confirma la explicación de Aristóteles:²⁴

capaz de limitar la acción de la *tyche*, mediante el conocimiento de las auténticas causas de un hecho.

²³ Aëtius, *De placitis reliquiae (Theodoretii et Nemesii excerpta)* 326,1-3; Democr. 70B 4.196b εἰσὶ δὲ τινες οἷς δοκεῖ εἶναι μὲν αἰτία ἡ τύχη, ἄδηλος δὲ ἀνθρωπίνῃ διανοίᾳ ὡς θεῖόν τι οὔσα καὶ δαιμονιώτερον.

²⁴ En este mismo sentido, cf. Democr. B119, 9-11: ἀνθρωποι τύχης εἰδῶλον ἐπλάσαντο πρόφασιν ἰδίης ἀβουλήs. βαῖα γὰρ φρονήσει τύχη μάχεται, τὰ δὲ πλεῖστα ἐν βίῳ εὐξύνετος ὄξυδερκείῃ κατιθύνει “Los hombres inventaron la figura de la *tyche* como excusa de su propia irreflexión. Pues la *tyche* raramente se enfrenta a la prudencia, mientras que una mirada aguda y sensata endereza la mayoría de las cosas en la vida”. Sobre el concepto de la *tyche*, véase

ἀνοήμονες ὄυσμοῦνται τοῖς τῆς τύχης κέρδεσιν, οἱ δὲ τῶν τοιῶνδε δαήμονες τοῖς τῆς σοφίης.

Los insensatos se acompañan a los regalos de la fortuna, mientras que otros, que entienden tales cosas, [se acompañan] a los [regalos] de la sabiduría.

Tanto si procediera de la escuela estoica, como directamente de sus lecturas de la filosofía presocrática, Plutarco muestra una dependencia de las definiciones anteriores a él, entendiendo fortuna como una causa oscura y definitivamente desmitificada (Plut. [*fat.*] 572A), a la que precedería en importancia la actividad de los *démones* en la realidad material. Pero, ¿cuál es para Plutarco, entonces, el lugar del ser humano en esta ecuación? El hombre, volviendo a nuestro texto, parece tener, en la obra del queronense, una relativa capacidad de actuación en el campo ético mediante su propia virtud y, en el físico, mediante la sabiduría.²⁵

Así Plutarco sitúa, en línea con Aristóteles y Teofrasto,²⁶ el concepto de *tyche* en un contexto eminentemente ético. Para Plutarco la σοφία es aquello que permite comprender y aceptar al individuo que el destino es cambiante e impredecible, de modo que tanto ante las adversidades como ante la buena suerte debe mostrarse moderado (Becchi ²2010: 29). La felicidad, por consiguiente, se conseguiría para el de Queronea mediante el ejercicio de la virtud para el control de las pasiones, lo que provocaría el equilibrio de su alma.²⁷ En definitiva, se restringe el campo de acción de la *tyche* al mundo material, quedando la sabiduría y la virtud como elementos externos y no influidos por ella (Becchi ²2010: 51).

Roig Lanzillotta 2001: 73-74, a quien agradezco además que haya atraído mi atención sobre este interesante punto.

²⁵ Plutarco define el concepto de *sophia* y *phronesis* en *De virtute moralium* 443F. Según el autor, mientras que *phronesis* se encarga de τὸ πρακτικὸν καὶ παθητικόν, *sophia*, con un significado de ‘parte suprema del conocimiento’ no está bajo el arbitrio de la *tyche* o *bule*. Véase también Plu. *Per.* 6.4-5. Además, Frazier 2010: IV y n. 12.

²⁶ Thphr. Fr. L 50Fortenbaugh: εἰ ἔστιν ἀρετὴ, οὐκ ἔστι τύχη.

²⁷ Becchi ²2010: 44-47: “La *tyche* non può essere artefice né di felicità —che dipende da retti ragionamenti capaci di produrre una stabile disposizioni interiore— senza la virtù” (47).

El devenir histórico según Heródoto

Creemos que hasta ahora hemos podido aportar una hipótesis plausible de cómo Plutarco concebía la relación entre sabiduría y fortuna en sus escritos, así como las fuentes en las que el autor pudo inspirarse. No obstante, a fin de determinar la influencia de Demócrito,²⁸ Anaxágoras²⁹ o la Estoa y de comprender la intención de Plutarco al reinterpretar el pasaje de Heródoto, necesitamos tomar en consideración los tratamientos previos respecto del encuentro de Solón y Creso.

En otra ocasión³⁰ ya analizamos los relatos de Diodoro Sículo, Dión Crisóstomo, Favorino de Arelate, Arriano, Luciano y Díógenes Laercio, por lo que, ahora nos ceñiremos a la versión herodotea.

Heródoto es, de los autores conservados, quien ofrece más detalles acerca de la respuesta última que Solón dio a las preguntas del rey lidio. En sus *Historias* no sólo abunda en los temas tradicionales referentes al μηδὲν ἄγαν y la sabiduría délfica, sino que, además, inserta algunas claves que nos pueden ayudar a entender correctamente el significado del pasaje de Plutarco: la supuesta envidia de los dioses y la afirmación de que todo lo referente al ser humano es casualidad. El historiador formula el discurso de la siguiente manera:

Ὡ Κροῖσε, ἐπιστάμενόν με τὸ θεῖον πᾶν ἐὸν φθονερόν τε καὶ παραχῶδες ἐπειρωτᾶς ἀνθρωπῆϊων πρηγμάτων πέρι. Τουτέων τῶν ἀπασέων ἡμερέων τῶν ἐς τὰ ἐβδομήκοντα ἔτεα, εὐσέων πεντήκοντα καὶ δεκάσιέων καὶ ἑξακισχιλιέων καὶ δισμυριάων, ἢ ἑτέρη αὐτέων τῇ ἑτέρῃ ἡμέρῃ τὸ παράπαν οὐδὲν ὅμοιον προσάγει πρῆγμα. Οὕτω ὦν, ὦ Κροῖσε, πᾶν ἐστὶ ἀνθρώπος συμφορῆ.

²⁸ Teodorsson 2011: 433-446, defiende a este respecto que Plutarco hubo de tener un gran interés por la filosofía de Demócrito, a tenor de las más de cincuenta referencias que pueden rastrearse en *Quaestiones convivales* y *Adversus Colotem*.

²⁹ Plu. *Mor.* 98F.

³⁰ A excepción de Heródoto y Plutarco, el resto de autores ofrece sólo una síntesis de la escena de Solón y Creso, prestando especial atención a los valores morales que transmite. De acuerdo con Diodoro (D.S. IX,2,1-4; 27,1-4), por ejemplo, se interpreta la *tyche* como una entidad inestable, mediante la cual ningún ser humano puede ser considerado feliz antes de su muerte; Muñoz Gallarte 2010/2011: 117-132.

Creso, a mí, que sé que todo lo referente a los dioses es avaricioso y turbulento (φθονερόν τε καὶ ταραχώδες), me preguntas acerca de asuntos humanos. [...] De todos estos días, durante setenta años, veintiséis mil doscientos cincuenta, ninguno de ellos presenta una situación semejante por completo al de otro día. Así pues, Creso, el hombre es completamente casualidad (συμφορῇ) (Hdt. I.32.5-8).

Heródoto concluye la escena del encuentro de Solón y Creso exponiendo unas ideas que testimonian a las claras su interpretación acerca del devenir histórico y del lugar que el ser humano ocupa en el mundo. A tenor de lo expuesto, el historiador parece concebir un mundo en el que se establece una amplia frontera entre los hombres y los dioses, siendo la actividad de los primeros pura casualidad (συμφορῇ) y la actitud de los segundos avariciosa y turbulenta (φθονερόν τε καὶ ταραχώδες). Intentemos contextualizar estas ideas en la obra de Heródoto.

Como el autor expone al comienzo de su obra, los asuntos humanos se ven envueltos en un continuo proceso de destrucción y renovación, lo cual viene a resumirse en su afirmación: κύκλος τῶν ἀνθρωπῆϊων ἐστὶ πρηγμαμάτων (Hdt. I. 207,2). Así, la finalidad de este proceso cíclico es, como ya interpretó Roig Lanzillotta, “asegurar una distribución equivalente de bienes y males entre los hombres” (Roig Lanzillotta 1997: 582),³¹ de modo que se consiga un reparto equitativo de la felicidad. De hecho, para Heródoto, esta ley afecta a las acciones humanas a dos niveles distintos, macro y microcosmos, mientras que la esfera de las divinidades queda exento de este suceder (Hdt. I. 207,1-2).

En consecuencia, las acciones humanas se ven empujadas o manejadas, en opinión de Heródoto, por fuerzas divinas superiores que procuran que éste no caiga en el exceso, ὕβρις.³² En el caso de que esto ocurriera, los dioses, con el fin último de restituir el equilibrio, podrían hacer uso de la

³¹ Véase sobre este tema Roig Lanzillotta 1997: 578-597, con quien coincidimos en su interpretación.

³² También véase Hdt. VII.10ε: “Puede observar cómo la divinidad fulmina con sus rayos a los seres que sobresalen demasiado, sin permitir que se jacten de su condición; en cambio, los pequeños no despiertan sus iras”. Traducción tomada de Schrader 2000: 40; véase también su n. 90; Roig Lanzillotta 2010: 75-79.

νέμεσις,³³ la *justa retribución*. El significado de este último concepto sería para el historiador que a toda felicidad humana le debe llegar su pena, como contrapartida equivalente, y viceversa.

Sin embargo, a pesar de este organizado sistema divino,³⁴ a juicio de Heródoto, el hombre, ignorante de las leyes superiores que lo gobiernan, se siente ante una realidad “imprevisible y turbulenta”, como si todo ocurriera por casualidad, a lo cual remite el συμφορῆ del segundo fragmento.

En otras palabras, los pasajes citados y mencionados de Heródoto dibujan un estado de las cosas según el cual el mortal no puede ser durante su existencia absolutamente feliz, adjetivo únicamente aplicable a los celosos dioses.³⁵ Éstos, a su vez, son los encargados de impartir la justicia universal, de modo que imponen un equilibrio en el macrocosmos, que, en cuanto al microcosmos o devenir humano, se traduce en equilibrio entre sus desgracias y alegrías. En consecuencia, Heródoto presenta una visión absolutamente determinista del devenir histórico, en la que no hay contingencia o capacidad de acción para la *tyche*, según la concibe Plutarco, ni, por supuesto, libre elección en el ser humano.³⁶

De Herodoti malignitate

Por todo y volviendo ya a los textos de Plutarco, creemos que éste, a pesar de que conocía perfectamente el texto herodoteo, sin embargo silencia conscientemente la conclusión del historiador al encuentro de Solón y Cresos, porque el biógrafo no acepta las implicaciones de sus ideas, tanto del κύκλος τῶν ἀνθρώπων ἐστὶ πηγμάτων,³⁷ como del τὸ θεῖον

³³ Plutarco también utiliza este concepto de *nemesis* divina contra los excesos del mal soberano en 781F. Véase también Brenk 1977: 256-275.

³⁴ Semejante concepción de la actitud divina puede rastrearse también en los poemas conservados de Solón, que tal vez pudieron servir de inspiración para Heródoto, sobretudo, para los pasajes analizados, véanse *Sol.* 6.3-4, 13.9-14West, *IE*².

³⁵ Roig Lanzillotta 1997: 593: “el φθόνος haría referencia a una *avaricia* de la divinidad que, teniéndolo todo, reserva para sí el privilegio de una felicidad total y deja al hombre gozar sólo de un reflejo de ésta”.

³⁶ Heródoto lo formula de manera tajante en VII.49,3: “ten en cuenta que son los avatares del destino los que se imponen a los hombres, y no los hombres a los avatares del destino”. Traducción tomada de Schrader 2000: 92; véase también su n. 273.

³⁷ Véase Frazier 2010: XVIII; Babut 1969: 480.

πᾶν ἔδον φθονερόν τε καὶ ταραχῶδες, especialmente, ya que su determinismo implícito y su concepción negativa de la divinidad chocan con la noción de Plutarco sobre la *tyche*.

En este sentido, el siguiente pasaje extraído de su *De Herodoti malignitate* (857F-858A) apoya la hipótesis que defendemos:

Haciendo un reproche (λοιδορούμενος) a los dioses, (*scil.* Heródoto) ha dicho esto a través de la máscara de Solón: “Creso, a mí, que sé que todo lo referente a los dioses es avaricioso y turbulento, me preguntas acerca de asuntos humanos”. Así pues, esto que él pensaba acerca de los dioses se lo atribuyó a Solón y añadió malicia a su difamación (κακοήθειαν τῆ βλασφημίας).

Plutarco, como se observa en el pasaje, no acepta la afirmación de Heródoto puesta en boca de Solón, porque, por un lado, perjudica la imagen del legislador griego que siempre debe ofrecer un ejemplo de conducta moral y, por otro, la de las divinidades mismas.

Con todo, nos preguntamos en este punto: ¿cuál es la difamación (βλασφημία) pronunciada por Heródoto y en qué se basa Plutarco para considerarla como tal? Es evidente que la aceptación de que las divinidades tengan un comportamiento como el que afirma Heródoto, φθονερόν τε καὶ ταραχῶδες, implicaría la existencia de defectos en ellas o en su manera de actuar, por lo que dejarían de ser perfectas. Esta idea general y, en particular, el φθονερόν entra además en clara contradicción con lo defendido en el *Timeo* de Platón en cuya obra resulta plausible que el de Queronea hallara inspiración. Así, el fragmento 29E afirma lo siguiente:

Λέγωμεν δὴ δι’ ἥντινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τόδε ὁ συνιστὰς συνέστησεν. ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος· τούτου δ’ ἐκτὸς ὧν πάντα ὅ τι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ.

Hablemos ahora de por qué causa el constructor construyó el principio y todo esto. Era bueno y en él, que era bueno, nunca ninguna avaricia³⁸

³⁸ Preferimos el término ‘avaricia’ —de aquel “guardador celoso de algo sin gastarlo o darlo a otros”, *María Moliner* 2007: s.v.— para traducir el término φθόνος en este contexto, apartándonos por tanto de otras traducciones como la de Bury 1981, que

(φθόνος) por ninguna cosa se genera. Así, carente de avaricia, quiso que toda [la creación] fuera semejante a él lo más posible.

Esta ideología, sin duda, se ve reflejada en la obra de Plutarco, donde destaca una concepción general de los dioses según la cual es imposible que éstos efectúen acción alguna en contra de los hombres, ya que en ese caso se pondría en entredicho su esencial *philantropia*.³⁹ En efecto, el de Queronea evita introducir a los dioses como causa para las acciones humanas,⁴⁰ como podíamos observar en el texto primero del artículo, donde destaca que Plutarco no mencione en parte alguna la actividad de los dioses en la realidad material, sino sólo la del *demon* —“A quien el *demon* le dispuso buen éxito hasta el final, a ése lo consideramos dichoso”.

Por consiguiente, creemos plausible que en el texto citado del *De Herodoti malignitate*, en primer lugar, la ‘mentira’ fuera que el historiador achacó a los dioses faltas como la avaricia y, en segundo, que la ‘malicia’ se basara en el hecho de poner esa mentira en boca de quien ante todo era para Plutarco un ejemplo moral, Solón.

Conclusiones

Así, a tenor de los datos expuestos, creemos que se puede concluir afirmando que Plutarco, en el pasaje analizado, no sólo buscaba exponer la tradición sapiencial de corte délfico, como hasta ahora se ha defendido —de la que no estaba exento el texto de Heródoto—, sino además defender su propio concepto del devenir de los hechos, contrario al del historiador que, como hemos tenido oportunidad de observar, era eminentemente determinista. Con esta finalidad, Plutarco puso en boca de Solón su hipótesis acerca del suceder humano, con claros paralelos tanto en otras de sus *Vidas* como en el *περὶ τύχης*. Para el de Queronea, en el fragmento analizado, las acciones de los *demones* y la *tyche* son causas inexorables y oscuras para el entendimiento humano. Éstas gobiernan los acontecimientos ‘importantes’, ante las cuales el individuo, capacitado por un relativo libre albedrío, puede anteponer sobre todo la sabiduría y la virtud.

propone ‘envy’. Traducir por ‘envidia’ nos crea una gran contradicción, ya que si envidiar implica que el sujeto desea una posesión que no tiene, ¿qué puede envidiar el demiurgo antes de comenzar la creación?

³⁹ Plu. *Non posse* 1101D.

⁴⁰ Becchi ²2010: 43.

Bibliografía

- Babut, David. *Plutarque et le stoïcisme*. Paris: Presses universitaires de France, 1969.
- Becchi, Francesco. “Fortuna e Felicità Nelle Etiche Aristoteliche e nei Magna Moralia”. *Prometheus* 23 (1997): 79-87.
- . “L’écrit de Plutarque *Sur la Fortune*: histoire d’une interprétation”, en F. Frazier & D.F. Leão, *Tychè et Pronoia-La marche du monde selon Plutarque*. Coimbra: Classica Digitalia, ²2010: 47-54.
- Bowen, Anthony J. *Plutarch. The Malice of Herodotus (de Malignitate Herodoti)*. Wiltshire: Warminster, 1992.
- Brenk, Frederick. “The Force of the Cause Whirled about in Disorder and Unrestrictedly. Daimon and Tyche in Plutarch”, en Frederick Brenk, *In Mist Apparelled: Religious Themes in Plutarch's Moralia and Lives*. Londres: Brill, ¹1977: 145-183.
- . “Clinging like Bees or Bats: Divine Retribution in the *Lives*”, en Frederick Brenk. *In Mist Apparelled: Religious Themes in Plutarch's Moralia and Lives*. Londres: Brill, ²1977: 256-275.
- Buriks, Agatha Anna. *Peri tuchēs: de ontwikkeling van het begrip tyche tot aan de Romeinse tijd, hoofdzakelijk in de filosofie*. Leiden: 1948.
- . “The source of Plutarch’s ΠΕΡΥ ΤΥΧΗΣ”. *Phoenix* 4 (1950): 59-69.
- Caballero, Raúl. “The adventitious Motion of the Soul (Plu., *De Stoic. repugn.* 23, 1045B-F) and the Controversy between Aristo of Chios and Middle Academy”, en L. Roig Lanzillotta & I. Muñoz Gallarte (eds). *Plutarch in the Religious and Philosophical Discourse of Late Antiquity*. Leiden: Brill, 2012: 55-72.
- de Echandía, Guillermo R. *Aristóteles. Física*. Madrid: Gredos, 1995.
- del Cerro Calderón, Gonzalo. “El problema del mal y la providencia en Plutarco”, en M. García Valdés (ed.). *Estudios sobre Plutarco: Ideas religiosas. Actas del III Simposio Internacional sobre Plutarco. Oviedo 30 Abril-2 Mayo de 1992*. Madrid: Ediciones Clásicas, 1994: 223-234.
- Edmunds, Lowell. “Necessity, Chance, and Freedom in the Early Atomists Author(s)”. *Phoenix* 26.4 (1972): 342-357.
- Fortea López, Félix. “Némesis en la obra de Plutarco de Queronea”, en M. García Valdés (ed.). *Estudios sobre Plutarco: Ideas religiosas. Actas del III Simposio Internacional sobre Plutarco. Oviedo 30 Abril-2 Mayo de 1992*. Madrid: Ediciones Clásicas, 1994: 561-573.
- Frazier, Françoise. “La marche du monde et les incertitudes de la *Tyché*”, en F. Frazier & D.F. Leão, *Tychè et Pronoia-La marche du monde selon*

- Plutarque*. Coimbra: Classica Digitalia, 2010: III-XXIII.
- García Valdés, Manuela. *Aristóteles. Política*. Madrid: Gredos, 2000.
- Guthrie, William Keith Chambers. *A History of Greek Philosophy II*. Cambridge: Cambridge University Press, 1965.
- Kirk, Geoffrey Stephen & Raven, John. E. *The Presocratic Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1964.
- Liddell, Henry George - Scott, Robert et al., *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Muñoz Gallarte, Israel. “Hérodote et Plutarque: concernant la rencontre entre Solon et Crésus, roi de Lydie”. *Ploutarchos* 8 (2010/2011): 117-132.
- Pérez Jiménez, Aurelio. “Actitudes del hombre frente a la Tyche en las Vidas Paralelas de Plutarco”. *Boletín del Instituto de Estudios Helénicos* 7 (1973): 101-110.
- Peters, Francis Edward. *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon*. New York - Londres: New York University Press, 1967
- Roig Lanzillotta, Lautaro. *La envidia en el pensamiento griego. De la época arcaica al helenismo*. Tesis doctoral inédita. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1997.
- . “Διδαχή μεταρυσμοῖ: Proceso comparativo y cuadro axiológico en la ética democrítea”. *Cuadernos de Filología Clásica: Estudios Griegos e Indoeuropeos* 11 (2001): 49-77.
- . “The so-called Envy of the Gods: revisiting a Dogma of Ancient Greek Religion”, en Dijkstra et al. (eds), *Myths, Martyrs, and Modernity studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer*. Leiden: Brill, 2010: 75-93.
- Schrader, Carlos. *Heródoto. Historia. Libro VII*. Madrid: Editorial Gredos, 2000.
- Swain, Simon. “Character Change in Plutarch”. *Phoenix* 43,1 (1989): 62-68.
- . “Plutarch: Chance, Providence, and History”. *AJPh* 110 (21989): 272-302.
- Teodorsson, Sven Tage. *A Commentary on Plutarch's Table Talks: Vol. III: Books 7–9*. Gothenburg: University of Gothenburg, 1996.
- . “Plutarch, a main source for the Presocratics and the Sophists”, en J.M. Candau Morón et al. *Plutarco Transmisor. Actas del X Simposio Internacional de la Sociedad Española de Plutarquistas. Sevilla, 12-14 de Noviembre de 2009*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2011: 433-446.
- Volpe Cacciatore, Paola. “Fato e fortuna negli opuscoli contro gli Stoici di

Plutarco: un problema ancora aperto”, en F. Frazier & D.F. Leão, *Tychè et Pronoia-La marche du monde selon Plutarque*. Coimbra: Classica Digitalia, 2010: 39-44.

Zeller, Eduard. *A History of Greek Philosophy*. Trans. S.F. Alleyne. London: 1881.