

EL PENSAMIENTO DE PLUTARCO ACERCA DE LA PAZ Y LA GUERRA

La vasta obra de Plutarco (46-120) es un constante acicate para quien, deseoso de contemplar la vida cultural griega pasada y presente desde una atalaya edificada en la época imperial, se asoma a ella. Su variedad, la infinita cantidad de detalles y su valor de dilatado testimonio sobre muchas realidades de su tiempo la hacen especialmente interesante, con plena independencia de los factores lingüísticos, artísticos o de otra índole que en ella puedan contar.

Las líneas generales que entrecruzan sus escritos son la reflexión ética¹, un nutrido haz de consideraciones políticas que recuerda las diatribas cínic-estoicas, elementos de corte platónico², de filiación estoica³, y otras influencias muy variadas, entre las que es posible rastrear, con Babut, una leve huella de pesimismo digno de la Grecia más arcaica⁴. Mucho hay, pues, de eclecticismo y también de crítica

¹ L. Schmid, *Die Ethik der alten Griechen* I, 1898, 40: «In Plutarch's Schriften liegen uns die Resultate der ethischen Reflexion eines ganzen Zeitalters vor». En general, la ética que sigue es la de Aristóteles, pero, como añade E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (reimpresión de la 6.ª edición, Leipzig, 1919-23) III, 2, 202, «Plutarch's Lebensansicht ist im wesentlichen, wie gesagt, die Platonisch-Aristotelische», y a ella se asocia un estoicismo muy suavizado.

² Ver H. Dörrie, «Die Stellung Plutarchs im Platonismus seiner Zeit», en *Festschrift Merlan*, 1970, 36 y ss.

³ Consúltese la excelente obra de N. Babut *Plutarque et le Stoïcisme*, Paris, 1969, sobre la que hemos de insistir en muchos puntos. En parcelas de la obra de Plutarco se observa un mayor o menor «tratamiento estoico»; para Babut, *op. cit.* 180, esto se debe no a la cronología, sino a la «difference des genres littéraires et au caractère profond de Plutarque».

⁴ Su aquiescencia a los versos homéricos (P. 446 y 447) así lo demuestra

filosófica en su producción literaria; pero, a la vez, mucho de arqueología, de crónica, de historia y de simple literatura moralizante rayana en lo trivial⁵.

Para conseguir un análisis lo más preciso posible nos ha parecido necesario examinar no solamente los conceptos o referencias aisladas, que el autor pueda exponer o hacer de paso, tocantes a los fenómenos guerra y paz, sino también el puesto que ocupan en su pensamiento tales cuestiones conectadas con la esfera del mal en el mundo, de la política, de la educación, del instinto en el hombre, de la sociedad y, además, su propia actitud hacia ellos, es decir, su vocación al pacifismo o belicismo, si es que es posible definirla claramente. Comencemos por su postura ante el poder concreto de Roma, que conllevará una visión sobre el imperialismo y sus métodos.

1. PLUTARCO ANTE EL PODER ROMANO⁶

Los acontecimientos políticos que, a menudo, suelen ser descritos como característicos de la República constituyen para Plutarco el

en *an corp. affect.* 500 B (y también cf. 496 B). En general, consúltese W. Nestle, «Der Pessimismus und seine Überwindung bei den Griechen, en *Neue Jahrb. f. kl. Philol.* XLVII, 1921, 81-97.

⁵ Ver en general R. Volkmann, *Leben, Schriften und Philosophie des P. von Ch.*², Berlín, 1872; J. J. Hartmann, *De avondzon des Heidendoms. Het leven en werken van den wijze van Chaeronea*², Leiden, 1915; K. Ziegler, *RE* XXI, 1, 1951, cols. 636-962 (citamos por la trad. italiana con bibliografía puesta al día, Brescia, 1965); R. Flacelière, *Sagesse de Plutarque*, París, 1964; R. H. Barrow, *Plutarch and his times*, Bloomington, Indiana Univ., 1967, etc. En cuanto a las ediciones, nos servimos de la teubneriana, en curso de publicación desde 1908 (con reediciones de algunos fascículos a cargo de H. Drexler y aún incompleta) para las *Moralia*; para las *Vidas*, ver, en la misma editorial desde 1914, la edición a cargo de C. Lindskog y K. Ziegler. Hemos utilizado también la edición de la Loeb Classical Library y la incompleta de la Coll. des Un. de France. Las abreviaturas de las *Moralia* son las propuestas por Ziegler y fácilmente identificables; por otro lado, otras abreviaturas de revistas y obras muy conocidas son igualmente fáciles de identificar.

⁶ Ver, entre otros, K. Hubert, «Plutarch ein Hellene unter Römerherrschaft», en *Human. Gymn.* XLIII, 1932, 160 ss.; E. D. Phillips, «Three Greek writers on the Roman Empire», en *C&M* XVIII, 1957, 102-119 (también opiniones de Dion de Prusa y E. Aristides son consideradas aquí); J. Palm, «Rom, Römertum und Imperium in der griechischen Literatur der Kaiserzeit», en *Acta Reg. Societatis Humaniorum litterarum Lundensis* LVII, Lund, 1959; B. L. Forte, *Greek*

signo de una auténtica decadencia moral que venía agudizándose desde tiempo atrás⁷. Un hecho claro que muestra evidentemente esta decadencia es que surgieron guerras civiles llenas de ignominiosos acontecimientos⁸ en los que, en vez de luchar contra pueblos extranjeros o conquistar naciones, los caudillos lucharon entre sí⁹, sin poder escapar a esta decadencia progresiva que sólo debía tener fin merced a una buena monarquía¹⁰.

Esta monarquía no fue otra —a sus ojos— que la de Augusto, fundador de la *pax romana* tan cantada en la literatura de esta época¹¹, y a la que nuestro autor se refiere con evidente buen cri-

sentiment toward Rome and the roman, dis. Bryn Mawr College, 1962; R. Flacelière, «Rome et ses empereurs vus par Plutarque», en *AC* XXXII, 1963, 28 ss.; H. Bengtson, «Das Imperium Romanum in griechischer Sicht», en *Gymnasium* LXXI, 1964, 156-166; C. P. Jones, *Plutarch and his relations with Rome*, dis. Harvard Univ., 1965, y, más recientemente, *Plutarch and Rome*, Oxford, 1971, libro al que nos referimos en particular. Consúltese, en general, el interesante libro de H. Fuchs *Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt*, Berlín, 1964 (citamos *Widerstand*).

⁷ *Catón el mayor* 4, 2-3; 18, 2, *Foción* 3, 3 y *Sila* 1, 5.

⁸ *Sila* 12, 11-12.

⁹ *Pompeyo* 70.

¹⁰ *Bruto* 55, 2; *César* 28, 6; 51, 1; *Pompeyo* 5, 4-5. «In marking the advent of monarchy the inevitable and desirable outcome of civil strife —dice Jones, *op. cit.* 101— Plutarch shows himself, as in his account of Romulus, under the influence of Augustan propaganda».

¹¹ Augusto fue el fundador de este estado de paz para todo el Imperio (ver Ehremberg y Jones, *Documents illustrating the reign of Augustus and Tiberius*, Oxford, 1955: núm. 98 (a) 4-16 líneas; núm. 98 (b) 32-41 líneas) y las inscripciones en esto no hacen sino cantar al unísono con los literatos de la época (ver, por ejemplo, *I. B. M.* núm. 894, *Dittemberger Or. Gr.* II, 458; *Syll* 797-798; *I. G. R.* III 1376, etc.). Consúltese además E. Brehier, *R. H.* XCV, 1907, 78 ss., y, en cuanto a los autores, entre otros, Estrabon, 288 E; Filón, *legatio ad Gaïum, passim*, y Apiano, *praef.* 8. Plutarco, en concreto, se refiere a este tema en *Pyth. or.* 28 y *fort. Rom.* 2, etc. Muchas cuestiones hay que considerar bajo este epígrafe sonoro de *pax romana*; M. Adriani, «Pax romana: figura storica e valore religioso», en *StudRom* V, 1957, 377-379, y también J. Imbert, «Pax romana», en *Rev. de la Soc. J. Bodin* XIX, «La Paix», Bruselas, ed. de la Librairie Encyclop., 1962, se han encarado con él recientemente, y lo mismo ha hecho, desde un punto de vista que nos interesa más, K. E. Laage, *Der Friedensgedanke in der Augusteiche Dichtung*, dis. Kiel, 1956. El problema de la literatura romana como portavoz de las ideas políticas de Augusto no es cosa baladí. Para Rostovtzeff, *Historia social y económica del Imperio Romano* I, trad. esp., Madrid, 1962, 103, es un error calificar de «oficinas de propaganda» la obra de los poetas que ensalzan la paz conseguida por el emperador y su política; podemos estar seguros —viene a decir— de que lo que decían era «acervo común de millares y millares de gente del Imperio». No

terio por su parte. Grecia se encuentra en aceptable situación bajo Roma, según constata, y disfruta de paz y libertad que, a veces, las ciudades utilizan no muy encomiablemente:

Observa, en efecto —dice—, que, de entre los más grandes bienes que las ciudades tienen, es decir, la paz, la libertad, la prosperidad, la población abundante y la concordia, en lo que a la primera se refiere, hoy día, los pueblos no tienen la menor necesidad de los políticos. Todo tipo de guerra, sea griega o bárbara, ha sido, ciertamente, destruida de entre nosotros y ha desaparecido. Tienen los pueblos cuanta libertad les asignan los que mandan y, tal vez, una mayor cantidad de ésta no sería lo mejor. El hombre sabio, en su plegaria a los dioses, pedirá para sus conciudadanos una abundante fertilidad de la tierra, agradable temperatura en las estaciones, que las mujeres den a luz «hijos semejantes a sus padres» y que los nacidos tengan una seguridad ¹².

cabe duda, comentaremos ante esta opinión, de que la sed de paz del pueblo romano fue calmada por la política augustea y de que, con esa paz, iba ligada la íntima concordia (Cicerón, *agr.* I, 8, 23), pero, para los no romanos, la *pax romana* no significaba exactamente lo mismo, como ha señalado Förster en *Th. W. N. T. s. v. εἰρήνη* 411, y más de un natural de lejanas provincias pudo expresarse como hace el famoso personaje de Tácito en *Agr.* XXX, 5 ss. (ver H. Fuchs *Widerstand* 17 con bibliografía). La mayoría de estos escritores simpatizantes con el proceder imperialista estaban bien seguros de que difundir la paz entre el género humano significaba someterlo al Imperio romano (así lo señala, entre otros, recientemente, G. Zampaglione, *L'idea della pace nel mondo antico*, Turín, 1967, 196) y, por tanto, su pacifismo puede interpretarse, muy probablemente, como un lealismo. En definitiva, el problema dista, con mucho, de estar totalmente claro en sus variados matices; cualquier autor, Horacio, por ejemplo, presenta temas de estudio que no se agotarían fácilmente (ver concretamente La Penna, *Orazio e l'ideologia del Principato*, Roma, 1958). En las *Odas* (IV, 5 y 15) está expuesto un apretado programa de las realizaciones del emperador que coincide casi palabra por palabra con Veleyo Patérculo II, 89, 34, y parecidos tratamientos, en tonos más o menos encomiásticos, es posible ver en otros poetas y escritores de esta misma época (consúltese, entre otros, K. Allen, «The Fasti of Ovid and the augustean propaganda», en *AJPh.* XLIII, 1922, 150 ss.; T. Frank, *Vergil. A biography*, N. York, 1922, 174 ss., y además H. D. Meyer, *Die Aussenpolitik des Augustus und die augusteische Dichtung*, dis. Colonia, 1961. Es útil, con vistas al contenido ideológico del vocablo *pax* en esta época, considerar los puntos de vista de H. Fuchs, *Augustin und der antike Friedensgedanke*, Berlín, 1926 (reed. 1965), 40 ss., 180 ss., libro que citamos como *Augustin*).

¹² *Praec. ger. reip.* 824 C. El elogio de la *pax romana* es evidente, y de ella

Pero ¿cómo ha llegado a surgir esa *pax* fruto de un Imperio bien consolidado? Para dar respuesta a esta cuestión, Plutarco emprende la tarea de explicarse esa grandeza en *de fortuna Romanorum* especialmente, con el resultado que brevemente vamos a exponer. Casi siempre, la fortuna (τύχη) y la virtud (ἀρετή) están en guerra la una con la otra; pero, en el caso concreto de Roma, han hecho una tregua para dar origen al Imperio (τῶν ἀνθρωπίνων ἔργων τὸ κάλλιστον)¹³. Del mismo modo que, al principio de todo, había un caos de elementos, una μεταβολή πᾶσα πάντων, así también, los imperios más poderosos de los hombres, imperios que luchaban unos contra otros desde siempre, movidos por el azar

se deriva una situación general de paz para las ciudades griegas que ya no necesitan esforzarse para obtenerla. En efecto, entre griegos es tradicional el vivir separados por miles de rencillas (*ibid.* 787 C, 809 B, 825 A-D; *frat. am.* 487 F-488 A), lo que constituye un auténtico vicio que es fustigado con mayor o menor intensidad en la *Vida de Apolonio de Tiana* y también por Dión de Prusa, Elio Aristides y otros escritores de la época. No obstante, lo que Plutarco dice en *praec. ger. reip.* 824 C no es que esta paz haga innecesarios a los políticos en las ciudades griegas, ni tampoco que éstos queden subsumidos de manera amorfa bajo el poder de aquella (como sostiene Bleicken en *NAWG*, 1967, 7, 231), sino que «the cities do not need politicians to ensure peace, because war has vanished (the same idea in Aristides, *Or.* 23 K 54)», según nos dice Jones, *op. cit.*, 231. Esto es cosa que tiene su importancia, habida cuenta de que el autor de Queronea no propugna una pasividad llena de abandono ante el poder romano, sino una política de cooperación y concordia, como veremos. En efecto, los políticos deben ocuparse de otras cosas que la paz, pero no menos importantes (*praec. ger. reip.* 824 D): Λείπεται δὴ τῷ πολιτικῷ μόνον ἐκ τῶν ὑποκειμένων ἔργων, ὃ μὴ δευδὸς ἔλαττον ἔστι τῶν ἀγαθῶν, ὁμόνοιαν —el subrayado es nuestro— ἐμποιεῖν καὶ φιλιᾶν αἰεὶ τοῖς συνοικοῦσιν, ἔριδας δὲ καὶ διχοφροσύνας καὶ δυσμένειαν ἐξαιρεῖν ἅπασαν, ὥσπερ ἐν φίλων διαφοραῖς. τὸ μᾶλλον οἰόμενον ἀδικεῖσθαι μέρος ἐξομιλοῦντα πρότερον καὶ... También harán hincapié los políticos en cuán débiles están los griegos en estos tiempos (διδάσκοντα καὶ φράζοντα τὴν τῶν Ἑλληνικῶν πραγμάτων ἀσθένειαν), y les dirán a sus representados que se conformen con lo que tienen, bajo la paz segura de Roma, y no tienten a su suerte oponiéndose (...ἀνθένειαν [*ibid.* 824 E] ἥς ἐν ἀπολαύσει ἀμεινον ἔστιν τοῖς εὖ φρονουσί, μεθ' ἡσυχίας καὶ ὁμονοίας καταβῖναι, μὴδὲν ἐν μέσῳ τῆς τύχης ἀθλον ὑπολελοιπω(ας)). No vale la pena —continúa— triunfar en estas rebeliones contra el poder romano (στάσεις) y conseguir una situación de poder (δύναμιν; *ibid.* 824 F) a la que una simple orden del prócsul puede echar abajo en cualquier momento (ἦν μικρὸν ἀνθυπάτου διάταγμα κατέλυσεν ἢ μετέστησεν εἰς ἄλλον). Las ideas de Plutarco a este respecto son de repulsa a la rebelión (*ibid.* 815 A) y de exhortación a una tolerancia activa y positiva, no abandonada, entre griegos y romanos (ver G. Bowersock, *Augustus and the Greek World*, Oxford, 1968, 148).

¹³ *Fort. Roman.* 316 E.

(κατὰ τύχας)¹⁴, se encontraban sin tener un verdadero jefe hasta que al fin Roma los unió a todos bajo su mando y dio una paz duradera¹⁵. Esa τύχη que auxilió a Roma no es una pura suerte, una casualidad, como F. Kraus pretendía¹⁶, sino casi una virtud, puesto que, en el caso romano, se debe a las muy buenas condiciones presentes, según están de acuerdo en señalar Fuchs y Palm¹⁷ como idea plutarquiana. Ὁ δὲ Ῥωμαίων μέγας δαίμων, en definitiva¹⁸, no dependía sólo de lo humano (ἀνθρωπίνης εὐβουλίας), sino también de la influencia divina de la Fortuna¹⁹, que libró a Roma de todas sus desgracias y acabó por encumbrarla²⁰.

Fácil es ver lo que muchos estudiosos ya han apreciado en este problema, tocado por nosotros brevemente; el Περί τῆς Ῥωμαίων τύχης, mero ejercicio retórico, no es un elogio formal de Roma, pero tampoco un ataque ni abierto ni encubierto²¹. En él se trasluce un mucho de simpatía, ciertamente común en estos tiempos, y está ausente todo matiz de crítica. En lo que se refiere a nuestro tema, es el momento de notar, por primera vez en este trabajo, que no hay en Plutarco oposición o crítica al Imperio, ni a sus medidas coercitivas, ni tampoco a las guerras que han posibilitado la grandeza romana. Bien cierto es que, en la vasta extensión de su obra, se encuentran alusiones a puntos muy concretos de la cultura, historia o ética romana que pueden valorarse como crítica; pero no debemos olvidar —como nos recuerda Jones—²² que una cosa es el criticismo a Roma y otra la enemistad. Llevado por su filorromanismo Plutarco loa, con exageración notable muchas veces²³, lo

¹⁴ *Ibid.* 317 B.

¹⁵ *Ibid.* 317 B-C.

¹⁶ *Die rhetorischen Schriften Plutarch und ihre Stellung im Plutarchischen Schriftenkorpus*, dis. Munich, 1840, 25 ss.

¹⁷ H. Fuchs, *Widerstand* 93 y Palm, *op. cit.* 34; coincide Jones, *op. cit.* 68.

¹⁸ *Fort. Roman.* 324 B.

¹⁹ *Ibid.* 322 A.

²⁰ *Ibid.* 324 D.

²¹ Ver Jones, *op. cit.*, en varios lugares; en general, véase sobre la obra las reflexiones de R. Flacelière en *Mélanges... offerts à J. Carcopino*, París, 1966, 367 ss.

²² *Op. cit.* 123.

²³ Por ejemplo, en *garr.* 511 E refiriéndose a los esclavos griegos frente a los romanos, e incluso al comparar el latín con el griego (ver H. Gehman, «Plutarch's observations of the superiority of latin over greek as a mean of expression», en *CJ XI*, 1915-16, 237-239).

romano, pero no por eso deja de tener en cuenta los intereses griegos, para los que desea lo mejor en una vida de armonía dentro del Imperio.

Se ha hablado mucho de la resignación de Plutarco, al igual que se ha hecho lo mismo sobre la de otros griegos de la época²⁴; sin embargo, tampoco podemos olvidar que cabe una resignación activa llena de cooperación animosa y esperanzada. En resumidas cuentas, los testimonios plutarquianos y las aclaraciones que sobre ellos ha realizado la investigación moderna no nos facultan para pensar en una oposición al Imperio, ni a sus medios tampoco ni, por supuesto, a la guerra en general que ha permitido estos logros; su pacifismo o belicismo no puede ser aclarado por esta senda; la abandonamos por tanto.

2. GENERALIDADES SOBRE EL SER DEL HOMBRE

Una mayor promesa en lo que toca a materiales para nuestra investigación es la que nos ofrece el tema del hombre, tratado en una dimensión bastante general dentro de las venas éticas que se entrecruzan en su obra y, por ello, nos referiremos a él considerando sucesivamente algunos apartados, siempre desde el punto de vista de nuestros intereses.

En una conversación surgida por la necesidad de hacer hincapié en la importancia de las pequeñas cosas, Galaxiodoro, un personaje de *de genio Socratis*, discutiendo con otros amigos, ofrece un ejemplo para nosotros harto interesante. Si un hombre ignorase —viene a decirles— las propiedades de los caracteres de la escritura, observando su escaso número y sus formas no demasiado atrayentes, pensaría que ningún escritor podría describir con ellos «grandes guerras que a los de antaño acaecieron, fundaciones de ciudades y hazañas y desastres de reyes»²⁵. Además, llegaría a sostener que el historiador que eso leyese en público, más bien lo recitaría de memoria que no lo leería en tales caracteres tan pequeños y sin gracia.

²⁴ Ver, sobre Plutarco, J. Bleicken, *op. cit.* 231 ss.

²⁵ Ver *gen. Socr.* 582 A-B.

El ejemplo es divertido y oportuno, pero a nosotros nos interesa ya que, en un lenguaje sin pretensiones científicas, y de una forma totalmente natural, el autor nos testimonia el contenido de la historia (τὰ γεγενημένα) tal como se le presenta a un ciudadano culto de esta época. En esta visión, destaca el papel de la guerra, algo que llena la historia pasada y que, ineludiblemente, ha de tener un sujeto: cuál haya de ser nos lo dice Plutarco en otro lugar²⁶, refiriéndose al hombre, al héroe del que tanto y tanto se cuenta: ἄν γὰρ ἀνέλης τοὺς πράττοντας οὐχ ἕξεις τοὺς γράφοντας.

Aparte de las implicaciones que puede tener esta forma de ver la causación histórica, sin darle a las masas el papel debido, y sí —con harta frecuencia— a los héroes, reyes, etc. en especial²⁷, nos queda, como punto de partida para nuestra investigación, que es el hombre quien realiza la historia, es decir, los hechos de la vida humana que llenan los libros escritos por los historiadores, hechos entre los que se cuentan πόλεμοι μεγάλοι. ¿Y cuál es el grado de participación del hombre en estas guerras? ¿Hay predisposición en él hacia estos acontecimientos? El tema reviste bastante dificultad ya que, acerca de él, no se expresa nuestro autor con demasiada claridad; su interés, empero, justifica bien el esfuerzo por aclararlo.

En su *sollertia animalium*²⁸ un personaje, Soclaro, coloca los fundamentos sobre los que se basará nuestra disquisición al referirse a un elogio de la caza (τῆς κυνηγεσίας ἐγκώμιον) leído en su presencia. Para él, uno de los motivos que más le agradaron en aquel elogio fue que la caza, entre otras cosas, debe ser apreciada porque es un sucedáneo de los combates entre hombres armados; estos encuentros suelen gustar a todos, ya sea por un gusto natural, ya por educación:

Me agradó aquél en especial —opina este personaje— al decir, presentando a los gladiadores, que, en modo alguno, es indigna de alabanza la cacería, ya que, tras apartar la mayor parte de nuestro agrado por los combates de hom-

²⁶ Ver *de gloria Atheniensium* 345 C (obra núm. 197 en el Catálogo de Lamprias).

²⁷ Sobre el papel del héroe en la historia, ver un excelente resumen de las principales actitudes en E. Cassirer, *El mito del estado*², trad. esp., Méjico, 1968, 212-264.

²⁸ 959 C.

bres con armas (sea éste natural o aprendido), nos aporta un espectáculo de habilidad y también de audacia llena de raciocinio frente a la fuerza irracional y la violencia...

La influencia e importancia de la educación es tema para un próximo apartado, pero su opuesto en el texto citado, esa calificación de «natural» (τοῦ πεφυκότος), es digno de comentar y de ser puesto en relación con la cuestión del instinto de agresión en el hombre, al que frecuentemente se suele hacer alusión como un componente de la etiología de las guerras²⁹. A lo que parece, para Soclaro, el gusto por lo bélico y su contemplación puede satisfacerse en la cacería, ya que para los antiguos estaba emparentada con la guerra en varios sentidos³⁰. La caza es un sustitutivo de la guerra, pues, y la afición a esta última la lleva el hombre dentro de sí (es un instinto, algo innato en él, como diríamos hoy) o, tal vez, se debe a la obra de la educación que acostumbra a los hombres, desde muy jóvenes, a jugar y también a la gimnasia, para pasar a la milicia seguidamente.

La problemática que plantea la opinión de Soclaro es iluminada, en lo que se refiere al hombre, de una forma un tanto oscura por Plutarco. Nuestro autor cree³¹ que el hombre no es malo por naturaleza, pero piensa que sobre él puede influir el mal (κακ(α) del

²⁹ El tema es demasiado amplio para pretender aquí otra cosa que dar al lector una concisa información bibliográfica; véase el tomo de ensayos de S. Freud, *El malestar en la cultura*, trad. esp., Madrid, 1970 (especialmente 96-124); K. Lorenz, *Sobre la agresión, el pretendido mal*, trad. esp., Madrid, 1971; A. Storr, *La agresividad humana*, trad. esp., Madrid, 1968; J. D. Carthy-F. J. Ebling (compiladores), *Historia natural de la agresión*, trad. esp., Méjico, 1966 (especialmente 162-234); A. Mitscherlich, *La idea de la paz y la agresividad humana*, trad. esp., Madrid, 1971, y E. Krippendorff (ed.), *Friedensforschung*, Colonia, 1968 (especialmente 113-194, con abundante bibliografía). Una exposición de muchos de los argumentos manejados por los partidarios modernos de la doctrina del *homo homini lupus* se halla, en forma novelada y sin perder, por ello, cualidades artísticas, en la narración de W. Golding, *Lord of the Flies*, N. York, 1954 (de esta extraordinaria novela existe también una muy poco cuidada trad. esp., Madrid, 1972). Para la crítica de estos puntos de vista es interesante consultar M. F. Ashley Montagu (ed.), *Man and aggression*, Oxford, 1968, obra traducida igualmente a nuestra lengua.

³⁰ El tema aparece tratado muy frecuentemente; así Jenofonte, *cinég.* 135 y Arriano, *cinég.* 36, 4, entre otros. Caza y guerra tienen, pues, muchos puntos de contacto entre sí.

³¹ *Pompeyo* 28, 5.

medio ambiente. Así, un pirata (ναύτης), dechado de imperfecciones y crueldades, se torna malo por la dureza de su vida —por la ἀπορία τοῦ βίου que dirá la novela griega—³², mas, en cuanto la abandona, puede llegar a ser un hombre normal. En verdad, estos pensamientos están en boca de Pompeyo; no obstante, los comentaristas suelen tomarlos como avalados por el propio Plutarco³³. Si esto es así, la posibilidad de un instinto maligno, de un impulso agresivo hacia la guerra y el ataque en el hombre no está favorecida en demasía por este autor. Ahora bien, hemos dicho que Plutarco no trata esta cuestión de forma muy clara y, a la ambigüedad ya presente en estos pasajes, ha de añadirse el punto de vista contrario que contempla en el ser humano la presencia natural de lo sanguinario y lo feroz (φονικὸν καὶ θηριῶδες)³⁴.

En efecto, en *quaestiones convivales*³⁵ Plutarco mismo reconoce el gusto que el hombre siente por hablar en público acerca de los males que ha causado a sus enemigos y otras jactancias de parecida laya; tan sólo espera para esto a que sea otro quien saque primero la conversación. La observación es inteligente y viene como anillo al dedo a la hora de valorar los testimonios inmediatamente expuestos. Para nuestro autor, el hombre, muchas veces, se comporta brutalmente de acuerdo con ese elemento φονικὸν καὶ θηριῶδες que la naturaleza ha puesto en él; entonces, mata y destruye, por ejemplo, a los animales con que se tropieza, sin ninguna necesidad como

³² Jenofonte de Éfeso Γ, II, 14.

³³ Por ejemplo, en Babut, *op. cit.* 89 ss. El texto, según este investigador, no tiene nada que ver con la διαστροφή estoica: «...la phrase sur l'influence néfaste exercée par l'entourage de l'enfant, responsable de la perversion de ses opinions, ne signifie pas que Plutarque se rallie à la conception stoïcienne de la διαστροφή mais seulement qu'à ses yeux les causes extérieures, telles que l'influence du milieu, peuvent jouer un rôle important dans l'évolution morale d'un individu ce qu'est parfaitement conforme aux vues esquisées dans d'autres passages des moralia ou des vies». Los pasajes aquí aludidos por Babut son *aud. poet.* 36D ss (y compara con S. V. F. III, 229 p. 543 ss y 299 b, etc.) y *ser. num. vind.* 551D. En lo que toca al texto plutarquiano, éste es realmente interesante: ἐννοήσας οὖν ὅτι φύσει μὲν ἄνθρωπος οὕτε γέγονεν οὕτ' ἔστιν ἀνήμερον ζῷον οὐδ' ἄμεικτον, ἀλλ' ἐξίσταται τῇ κακίᾳ παρὰ φύσιν χρώμενος. ἔθεσι δὲ καὶ τόπων καὶ βίων μεταβολαῖς ἐξημεροῦται ((καὶ γάρ) καὶ θηρία διαίτης κοινωνοῦντα πρᾶστέρας ἐκδύεται τὸ ἀγριον καὶ χαλεπὸν), ἔγνω τοὺς ἄνδρας εἰς γῆν μεταφέρειν ἐκ τῆς θαλάσσης, καὶ βίου γεύειν ἐπιεικοῦς, συνεθισθέντας ἐν πόλεσιν οἰκεῖν καὶ γεωργεῖν.

³⁴ Ver *soll. anim.* 959 E.

³⁵ II 631 A.

podría ser, pongamos por caso, el tormento del hambre (δ.ὰ τροφῆς ἔνεκα διὰ λιμόν) ³⁶. Hay algo en la persona humana que se regodea con ello, algo cuya presencia parece oponerse a los puntos de vista consignados en *Pompeyo* 28, 5 y que ha llevado a W. Nestle a afirmar que «la guerra es para Plutarco una secuela de la maldad humana» ³⁷.

Si nos fijamos atentamente, las opiniones pueden unirse sin demasiada violencia ya que Pompeyo, el personaje, se refiere a los piratas y a su género de vida, que no es natural, sino motivado por las condiciones sociales y, en cambio, Soclaro, con los subsecuentes argumentos que hemos traído a colación, no hace alusión sino a la crueldad de los hombres, que —por supuesto— puede estar presente tanto en el pirata en activo como en el pirata retirado de su sangrienta vida al terruño y dedicado a la tranquila agricultura (ver texto en nota 33). La cuestión es conocer exactamente qué nos dice Plutarco sobre esa forma natural de ser del hombre y, para ello, acudiremos al *de amore prolis* en busca de nueva información.

En esta obra, los animales se nos presentan como seres mucho más apegados a la naturaleza y, por ello, reflejando mejor lo natural que el propio hombre ³⁸. Ha pasado éste por alto las leyes de la naturaleza ³⁹ y un acto así es algo que indefectiblemente nos hace pensar, ahora con mayor razón que antes, en la διαστροφή, perverso trastorno de la razón humana, según los estoicos, que aleja al mortal de las nociones comunes originales ⁴⁰. Es claro, por tanto, que Plutarco da asentimiento a la opinión tocante a que, en los animales,

³⁶ οἱ Πυθαγορικοί —continúa en *soil. anim.* 959 F— τὴν εἰς τὰ θηρία πρᾶξιάν τε μελέτην ἐποιήσαντο πρὸς τὸ φιλόκτιμον καὶ φιλόκτιστον· ἡ γὰρ συνήθεια δεινὴ τοῖς κατὰ μικρὸν ἐνοικειουμένοις πάθει πόρρω προαγαγεῖν τὸν ἄνθρωπον.

³⁷ «Der Friedergedanke in der antiken Welt», en *Philologus Suppl.* Bd. XXXI, 1938, 53.

³⁸ Hay que advertir el carácter utópico con que Plutarco contempla la vida animal como depositaria de muchas virtudes que el hombre ha perdido. Se encuentra aquí una consideración del mundo irracional tomado como ejemplar, que luego veremos bien presente en la prédica del sofista Dión de Prusa, al igual que en otros oradores. No obstante, nuestro autor trata a los irracionales con miras también objetivas, y es posible sacar de él interesantes observaciones de tipo ecológico (así *bruta anim.* 991 B).

³⁹ Ver *de am.* 493 B.

⁴⁰ Babut, *op. cit.* 75 nos llama sobre esto la atención; ver S. V. F. III 228 ss.

existe un amor de padres a hijos, y comparte la idea general de que tal cosa es algo natural, es decir, φύσει, y de que en el hombre se pierde aquél a causa de la sociedad —al igual que otras cosas—, debiendo recobrarlo mediante la vuelta al mundo animal.

Necesario es advertir que, efectivamente, no se discute aquí acerca de si el hombre es malo, sanguinario y avocado a la guerra por naturaleza; pero se ponen sobre el tapete cuestiones que afectan a su primitiva bondad general y a sus subsiguientes y progresivas transformaciones de malo en peor, merced a una διαστροφή causada por el entorno social y natural. Depende de las conclusiones que de aquí extraigamos el poder entender más claramente ese empeoramiento del hombre o esa presencia originaria en él de características crueles y desalmadas que le predisponen a la belicosidad.

Continuando con nuestro análisis: ¿qué es, en concreto, lo que, según Plutarco, aleja al hombre de lo natural? Es precisamente la razón⁴¹: ἀκρατον γὰρ ἐν ἐκείνοις (animales) ἡ φύσις καὶ ἀμιγῆς καὶ ἀπλοῦν φυλάττει τὸ ἴδιον ἐν δ' ἀνθρώποις ὑπὸ τοῦ λόγου... Razón *versus* naturaleza; he aquí lo que este pasaje parece testimoniar como tesis plutarquiana, en efecto, y es curioso que no se muestra tampoco como de muy ortodoxo estoicismo a Babut, quien nos dice⁴²:

La perversión que aparta al hombre de la naturaleza y, en este punto, le hace inferior al animal, es presentada como una obra de la razón; para los estoicos, en cambio, es justamente la razón la que constituye toda la superioridad del hombre sobre el animal.

Lo que aquí debe entenderse es que el hombre es muy superior al animal en cierto sentido (es decir, por su razón), lo cual es estoico, y, a la vez, que el animal es, en cierto sentido, superior al hombre, ya que nunca abandona la vida simple, sencilla y natural para la que ha sido creado (precisamente por su falta de razón); y aún más apegadas a la vida natural está claro que permanecerán

⁴¹ Ver *de am.* 493 C y 493 D.

⁴² *Op. cit.* 76. Ver especialmente S. V. F. III, 1157 (por supuesto, estas siglas, fácilmente identificables, corresponden a la edición de J. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Leipzig, 1902 ss.; el último vol. con los índices, debido a M. Adler, es de 1925).

las plantas y, así sucesivamente, los otros seres que restan. Entendido el pasaje de esta forma, la razón es, a la vez, lo que hace superior al hombre y lo que le hace inferior⁴³.

Por otra parte, aunque en muchos de sus escritos —por ejemplo en las *vitae*— no se registra todo lo pertinente⁴⁴, es factible recoger motivaciones concretas que completen estos puntos de vista y añadan una cierta claridad a la hora de explicar las desacertadas conductas humanas. Así pues, muchas veces, el hombre se acostumbra a un estado de tensión, por ejemplo la enemistad, y, luego, sigue procediendo de una manera igual, incluso en momentos en que aquélla no viene a cuento; es lo que podríamos llamar un impulso agresivo adquirido por hábito⁴⁵, una curiosa secuela de la guerra que causa, a su vez, nuevas guerras.

Además, tampoco hay que perder de vista aquellos casos concretos en que una persona, agobiada por el exceso de una pena o quebranto de varia índole, se refugia en las ocupaciones militares, transformándose, de hombre ἡμερος por naturaleza y dado a la ἡσυχίαν, en aguerrido soldado⁴⁶. En resumidas cuentas, las consideraciones sobre el hombre tocantes al tema de la guerra y la paz que Plutarco hace nos llevan a ciertas conclusiones. Por un lado, el carácter de este ser racional es mejor, por naturaleza, que lo que el ambiente, su razón y sus hábitos hacen de él al separarlo de lo exclusivamente natural y de probada simpleza. Junto con esa maldad (κακία), que se aposenta en el ser humano, parece que puede existir una cierta crueldad que le predispone a la violencia y a los actos bélicos; éstos, como más adelante veremos, tienen otras muchas concausas inmediatas y alejadas.

Resulta curioso constatar, además, que no es amigo Plutarco, al rozar estos temas, de detenerse en la típica «Idealisierung der Urzeit» de la que habla Vischer⁴⁷. Para aquél, en efecto, ya desde los tiempos míticos de Teseo, la Humanidad no respetaba ni αἰδῶ,

⁴³ El pasaje en cuestión no es del todo claro, ya que Plutarco no explica con detalle por qué el hombre pierde lo natural por el hábito al mismo tiempo que por su razón; en efecto, aquél existe en los animales igualmente.

⁴⁴ οὔτε γὰρ γράφομεν ἱστορίας, ἀλλὰ βίους: *Alejandro* 1.

⁴⁵ Ver *cap. ex. inim. ut.* 91 B ss.

⁴⁶ Ver *Sertorio* 22, 12.

⁴⁷ *Das einfache Leben*, Gotinga, 1965, 89 ss.; también 97 ss.

ni δικαιοσύνην, ni τὸ ἴσον, ni tampoco τὸ φιλόνηθρον; la mayoría de los hombres pensaban, ciertamente, que las gentes que alababan estos conceptos lo hacían «por falta de atrevimiento con vistas a cometer la injusticia, y por el miedo de sufrirla ellos»⁴⁸. Aunque haya aquí más una visión sofística a lo Calicles que una apreciación histórica o etnológica, los comentarios de Plutarco parecen contener cierta condenación contra este estado de cosas. Los hombres siempre han luchado, y los griegos tanto o más que otros pueblos⁴⁹, y, unas veces por esa crueldad suya y otras por la cólera⁵⁰ no vencida mediante la razón⁵¹ o por lo que quiera que sea, es explicable su belicosidad.

3. LOS FACTORES SOCIALES

El hombre y sus relaciones φύσει con el belicismo en general y la guerra han sido analizados ya; pero, para Plutarco, es un hecho probado que nadie ha nacido para vivir sin amigos, solo e insociable (ὡς ἀφίλους καὶ ἀμίκτους καὶ μονοτρόπους ζῆν μὴ δυναμένους μηδὲ πεφυκότας)⁵². El hombre es un ser sociable por naturaleza⁵³ y, por tanto, busca la sociedad, resultando, a la vez, influido por este entorno social, como ya hemos anticipado en lo que llevamos visto. Sería algo hermoso que esas relaciones entre hombres discurriesen por buenos cauces y, desde luego, Plutarco recomienda, ciertamente con afán moralizante, que cada uno dé un trato justo y adecuado no sólo a los hombres con quienes se trata, sino incluso a los animales. Al hablar del frugal Catón, en quien ve mucho digno de ala-

⁴⁸ *Teseo* 6, 4.

⁴⁹ «The greeks had been at war before their historic age began» nos dice Sir Frank Adcock, *The Greek and the Macedonian art of war*, California U. P., 1967, 2.

⁵⁰ Esta pasión es muy vituperable para Plutarco (ver *coh. ira* 455 E), y causa numerosas acciones reprobables, según nos decía en su *Περὶ ὀργῆς* (Estobeo III, 20, 70): ὅσα δ' ὀργῆν χρώμενοι πράττουσιν ἄνθρωποι, ταυτ' ἀνάγκη τυφλά εἶναι καὶ ἀνόητα καὶ τοῦ παντός ἀμαρτάνειν. Además, puede ser causada por el medio ambiente, si es que no salen las cosas como es de esperar (*Foción* 2, 2).

⁵¹ Ver *coh. ira* 454 C.

⁵² Ver *frat. am.* 479 C.

⁵³ Ver *am. prol.* 495 C.

barse, no deja sin crítica su crueldad⁵⁴, bien puesta de manifiesto al vender a los esclavos cuando se hacían viejos.

Tomando como pretexto una conducta tal, se extiende nuestro autor en la crítica de aquellas personas que sólo se relacionan con sus semejantes con vistas a la utilidad (τῆς χρείας). La bondad (τὴν χρηστότητα) —viene a decir— es mucho más amplia que la justicia (δικαιοσύνη) y que la ley (νόμος), ya que éstas solamente pueden utilizarse entre hombres; pero, en cambio, la beneficencia (εὐεργεσία) y los favores (χάριτας) pueden y deben utilizarse incluso con los animales. El hombre debe ocupar, pues, su puesto en la vida y servirse de esta dulzura para con sus semejantes aun en las ocasiones en que se sienta agredido por ellos, sin devolver mal por mal (el tema es largamente tratado en *de adulatore et amico*), y procurando corregir al que yerra (*ibid.* 73 D-E) con la debida delicadeza en los reproches: οὕτω καὶ φίλος ἐπεικῆς καὶ πατήρ χρηστός καὶ διδάσκαλος ἐπαίψῃ μᾶλλον ἢ ψόγῃ χαίρει πρὸς ἐπανόρθωσιν ἧθους χρώμενος.

La obrita que hemos citado en último lugar, *de adulatore et amico*, está llena de τόποι conocidos sobre el φίλος y el κόλαξ que aparecen en muchos otros autores (ver Cicerón, *de oratore* III 117), pero esto no es obstáculo para que veamos en ella un cierto valor positivo dentro de la prédica plutarquiiana⁵⁵. Plutarco desea todo lo anterior para el ser humano en sociedad y a ello exhorta; mas, desgraciadamente, las cosas no salen como se desea y esa φιλία⁵⁶ que debe existir entre los hombres, con otras cualidades aliada, no aparece con frecuencia, siendo lo único observable en la vida social una caterva de guerras y locas pendencias.

¿A qué es atribuible esto? Desde el punto de vista del hombre en concreto, hemos visto en el apartado anterior que existe en él una cierta predisposición a tal conducta y una posible διαστροφή motivada por razones varias; haremos ahora alusión al papel que la vida social juega en la producción de los conflictos. En primer

⁵⁴ *Catón el mayor* 5.

⁵⁵ Parece basado en el Περὶ φιλίας de Teofrasto, según mostró Heylbut, *de theophrasti libris περὶ φιλίας*, dis. Bonn, 1876.

⁵⁶ La exaltación de la amistad es una constante en el autor de Queronea. Un amigo cabal es cosa difícil de hallar (*amic. mult.* 97 B), pero su búsqueda es necesaria, pues λέγεται πρὸς καὶ ὕδατος ὁ φίλος ἀναγκαιότερος (*adulat.* 51 B).

lugar, es cosa evidente que, por las transgresiones de los preceptos ya mencionados, la vida en sociedad engendra roces y enemistades y, merced a ellas, por venganza, se producen auténticas cadenas de hechos conflictivos que, en principio, no tienen otra explicación próxima⁵⁷. Plutarco, al analizar las crueldades cometidas por Antígono y sus hombres en Mantinea⁵⁸, nos dice que todo se debió, pura y simplemente, a la venganza (ἔσχε τὸν τῆς ἀμύνης νόμον) y, citando el testimonio de Simónides, nos da una explicación casi psicológica de la venganza que es algo γλυκύ y οὐ σκληρόν, que da al ánimo doliente un cierto alivio (ὥσπερ ἀλγοῦντι τῷ θυμῷ καὶ φλεγμαίνοντι θεραπείαν καὶ ἀναπλήρωσιν)⁵⁹. Por supuesto, el bueno de Plutarco no aprueba esta cruel expansión del hombre, y condena, en este caso concreto, las vejaciones hechas a ἄνδρας ὁμοφύλους καὶ συγγενεῖς, pero esto importa poco ante lo hecho.

En segundo lugar, no es sólo el «ojo por ojo...» lo que puede causar conflictos sangrientos, sino las tensiones internas de la misma sociedad, motivadas por las diferencias y desigualdades que existen entre los hombres, sus funciones, sus fortunas, etc. A partir de las desigualdades entre los hombres se pasa a la disensión entre ellos y, de ésta, a la discordia entre ciudades⁶⁰. Para Plutarco, el nacimiento de la rivalidad que lleva al conflicto es casi inevitable, puesto que la prosperidad de unos engendra el odio y la envidia de otros⁶¹; pero, por otro lado, no sólo se trata de la prosperidad, sino de las distintas funciones que uno realice. Así pues, los generales, por ejemplo, no tienen por qué estar a mal con los políticos⁶², y lo mismo debe ocurrir entre los diversos estamentos sociales⁶³,

⁵⁷ Recordemos la observación de G. Glotz, *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, París, 1904, 92: «la 'vendetta' est une guerre comme la guerre est une serie indéfinie de vendettes».

⁵⁸ *Arato* 45, 7.

⁵⁹ Podemos preguntarnos si también es censurable el actuar de tal modo con los ἄλλοφύλους, pero Plutarco no nos aclara demasiado al respecto; un poco más adelante volveremos a referirnos a esta cuestión.

⁶⁰ *Ver frat. am.* 484 C ss.

⁶¹ *Ver inv. et od.* 536 F ss.

⁶² *Ver frat. am.* 486 C.

⁶³ ἐπεὶ δ' οὐ μόνον ἐν χρημάτων κτήσει καὶ μειώσει τῷ πλείονι πολέμιον καθίσταται τοῦλασσον, ἀλλ' ἀπλως, ἢ φησιν ὁ Πλάτων (*resp.* 547 a; *ver* también Eurípides en *Fenicias* 539), ἐν μὲν ἀνωμαλίᾳ κίνησιν ἐν δ' ὁμαλότητι στάσιν ἐγγίνεσθαι καὶ μονήν, οὕτω πᾶσα μὲν ἀνισότης ἐπισφαλῆς ἐστὶ πρὸς διαφορὰν ἀδελφῶν, ἐν πᾶσι δ' ἴσους γενέσθαι καὶ ὁμαλοῦς ἀδύνατον (τά

reinando una adecuada diversificación y, a la vez, una cooperación social que haga que no tropiecen y choquen los intereses de estos diversos estamentos.

Es curioso que Plutarco acuda de nuevo al ejemplo de los animales, entre los cuales, aquellos que poseen un régimen de vida consistente en los mismos alimentos, están siempre en perpetua discordia por ellos. La observación ecológica testimonia su conocimiento de las cuestiones relacionadas con el medio social y la psicología de los irracionales⁶⁴; los seres humanos, moviéndose entre los mismos objetos, apetencias e identidad de fines y funciones, es lógico que choquen y se produzcan tensiones que degeneren en conflictos.

Pero en un estudio como el nuestro, no sólo interesa saber lo que Plutarco piensa sobre la guerra o sobre la paz, es decir, causas, cualidades, excelencias o dicitrios, sino también las actitudes hacia ellas (pacifismo o belicismo) e, incluso, las soluciones que podrían darse para evitar una y conseguir la otra. Nuestro autor no se quiebra la cabeza a la hora de emitir una opinión a este respecto; para él, una dispersión en las ocupaciones humanas evitaría que aquel que fuese sobrepasado en una de ellas por sus competidores odiase a quien lo hiciese⁶⁵: quienes buscan la gloria, por ejemplo, en campos distintos, no tienen por qué odiarse. La solución es simple y de pura lógica y, con ella, Plutarco salva el extremismo epicúreo de un λάθε βιώσας.

Para nuestro autor, como para los estoicos⁶⁶, la política y la moral están unidas, y esto quiere decir que la vida interior no tiene por qué oponerse a la vida social, y que el hombre no debe acudir al alejamiento de todo negocio público⁶⁷; necesaria es la ήσυχία temporal, un tópico del siglo I d. C. especialmente, como mostró

μὲν γὰρ αἱ φύσεις εὐθὺς ἀνίσως νέμουσι, τὰ δ' ὕστερον αἱ τύχαι φθόνους ἐμποιοῦσαι καὶ ζηλοτυπίας, αἰσχίστα νοσήματα καὶ κῆρας οὐκ οἰκίας μόνον ἀλλὰ καὶ πόλεσιν δλεθρίους), δεῖ καὶ ταῦτα φυλάττεσθαι καὶ θεραπεύειν, ἂν ἐγγένηται.

⁶⁴ En *frat. am.* 486 B: καὶ γὰρ τῶν θηρίων πόλεμός ἐστι πρὸς ἄλληλα τοῖς ἀπὸ τῶν αὐτῶν τρεφομένοις.

⁶⁵ *Ibid.* 486 B-C ss.

⁶⁶ Ver, por ejemplo, S. V. F. III, 611 ss.

⁶⁷ Ver *tranqu. an.* 465 C ss.

F. Wilhem⁶⁸, y al que Plutarco defendía en su *Περὶ ἡσυχίας*⁶⁹, tal vez no auténtico; necesario es el retiro parcial, pero no la renuncia al quehacer social, la huída a la ἀπραξία de Demócrito⁷⁰. Plutarco se mantiene en un punto intermedio entre este retiro temporal y el exagerado, entre la renuncia a lo humano y la entrega a lo social⁷¹ y, de esta forma, puede emitir su teoría para evitar esos odios internos en la sociedad, sin tener que acudir a la exhortación de un abandono radical de ésta.

Para resumir, Plutarco aboga por un trato social lleno de φιλία⁷² y por una estructuración que aleje de los conflictos. El hombre en sociedad está expuesto a mil y una influencias perniciosas que le llevan a la confrontación bélica o, simplemente, de pasiones encontradas y, por ello, debe procurar, también dentro de la comunidad, solventar estas dificultades. No se acaba aquí el contenido de la reflexión del queronense en torno a la sociedad y a los problemas relacionados con el tema que da título a este trabajo; un punto hay que merece nuestra atención sin salirnos de este apartado, y a él nos referiremos a continuación.

⁶⁸ *RhM* LXXIII, 1924, 466 ss. Ver Séneca *ep.* 68; Epicteto *enchiridion* 4; Dión de Prusa *or.* 20; Quintiliano X, 3, 32 ss.; Tácito *dial. or.* 12, etc.

⁶⁹ Estobeo IV, 16, 18.

⁷⁰ Ver Barigazzi, «Demócrito e il proemio del tranquillitate animi di Plutarco», en *RFIC* XL, 1962, 113-129. El tema de la εἴσομαι es muy frecuente en la Antigüedad; «non si negherà però —nos dice Ziegler *op. cit.* 185— che, oltre a ciò, Plutarco abbia letto molte altre opere della vasta letteratura antica riguardante la felicità prodotta dalla tranquillità dell'animo, e che abbia avuto nella sua mente reminiscenze di tali letture e tra i suoi σημειώματα annotazioni sull tema». En general, véase el libro de A. Grilli, *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Milán, 1953, que trata el tema eutimístico hasta Juan Crisóstomo y Basilio.

⁷¹ «...c'est toute la pensée morale de Plutarque qui se partage entre deux tendances, dont l'une, rêvant de pureté et de perfection individuelles, reclame une ascèse qui eteigne progressivement dans l'âme l'attrait des biens naturels, tandis que demande que l'on tienne compte avec réalisme des besoins et des limites de la nature humaine», Babut, *op. cit.* 354-55.

⁷² Las ideas de buena voluntad plutarquianas no quitan que pueda verse en él alguna veta de clasismo ancestralmente fijado. Según Estobeo (IV, 29, 51), Plutarco se oponía a la opinión sofística de la igualdad de los nacimientos en su *de nobilitate* (hoy considerado espúreo). Por otro lado, pasajes como *Catón el mayor* 24, 3 y *Teseo* 8, 3 podrían dar que pensar en ese sentido; no hablaremos ahora de ello.

En la nota 59 de este estudio, al comentar un pasaje de *Arato*⁷³, hacíamos referencia a las ideas de Plutarco sobre los ataques realizados contra hombres ὁμοφύλους καὶ συγγενεῖς y nos hacíamos, a la vez, la pregunta sobre si el autor de Queronea hubiese tolerado en su fuero interno las guerras contra ἀλλοφύλους. En principio, por lo que se desprende de *Sila* 12, 11-12, ya citado, parece que sí contó con la aquiescencia de nuestro autor este tipo de guerras o, al menos, no mereció su fulminante condena; pero el problema es interesante y resulta mucho más claro considerarlo a la luz de un concepto que tiene bastante que ver con la sociedad: se trata del cosmopolitismo o universalismo.

No insistiremos sobre todo el alcance de estas ideas, preludiadas lejanamente por el pensamiento sofístico, en la forma estoica de ver el mundo, sino que, únicamente, nos fijaremos en si realmente Plutarco era un pensador de este estilo y consideraba, por tanto, como hermanos a todos los hombres —condenando, por ello, las guerras contra quienes fuese— o si, por el contrario, a la manera de Platón (por ejemplo, *resp.* V 430) y de Isócrates (*paneg.* 184), propugnaba una íntima paz y concordia entre griegos, con vistas al ataque contra el mundo bárbaro: un panhelenismo en definitiva.

Para Volkmann⁷⁴, Plutarco supo apreciar como algo elevado los conceptos de Zenón sobre la ciudadanía del mundo que a los sabios toca, sin apasionarse por ello al precio de su patriotismo local. M. Mühl ha pensado lo mismo⁷⁵, calificando a nuestro escritor de verdadero cosmopolita, e igualmente Schmid-Stählin⁷⁶; modernamente, un investigador italiano, Gerardo Zampaglione, nos dice a este respecto: «No obstante ser un adversario del estoicismo, sobre el que había escrito un tratado..., se mostraba sensible a los aspectos humanitarios y universalistas de su doctrina»⁷⁷.

No podemos compartir del todo estas opiniones; si bien ya llevamos dicho lo suficiente como para admitir las ideas de corte humanitario de Plutarco, sin embargo, en lo que atañe al universalismo, sus testimonios muestran algo muy diferente. Y conste que

⁷³ 45, 7.

⁷⁴ *Op. cit.* II, 246.

⁷⁵ *Die antike Menschheitsidee*, Leipzig, 1928, 96.

⁷⁶ *Geschichte der griechischen Literatur* II⁶, Munich, 1961, 517.

⁷⁷ *Op. cit.* 241.

no se trata solamente de ese patriotismo local a que se refería Volkman⁷⁸, patriotismo que podrá ser observado también en Dión de Prusa, sino de algo tan opuesto al universalismo estoico como la neta y tajante división entre griegos y bárbaros. Para Plutarco, el griego está moralmente por encima del bárbaro⁷⁹ y la calidad humana de este último no se destaca con excesivo brillo: 'Ελληνικὸν οὖν καὶ ἀστεῖον ἢ πρόνοια βαρβαρικὸν δὲ καὶ φαῦλον ἢ θρασύτης⁸⁰. Difícil se hace pensar que corra la misma sangre en unos y otros⁸¹ y, en varios lugares⁸², los bárbaros se presentan como φύσει πολέμιοι de los griegos, contra quienes habría que unirse olvidando internas querellas⁸³.

Es cosa evidente que todo esto se opone a las miras estoicas encaminadas a abolir las diferencias entre ambos grupos étnicos⁸⁴

⁷⁸ «Quoi qu'il en soit —dice Babut, *op. cit.* 356— même à défaut de justification théorique les preuves concrètes ne manquent pas, dans les morales et surtout dans les vies, d'un attachement spontané et profond de Plutarque à sa communauté 'naturelle', bien éloigné de l'universalisme stoïcien». Hay mucho de patriotismo local en él (*vit. Demosth.* 2, 2; *Herod. mal.* 854 F) y siempre encontramos al griego hasta los tuétanos que se duele por las viejas injusticias hechas a la patria (*Artajerjes*, 21) y que ama a su tierra natal con fuerte apego (*praec. ger. reip.* 811 C); una actitud que puede ser reflejada, más o menos, por un epigrama de esta época (J. Geffcken, *Griech. Epigr.* 82) que recoge Schmid-Stählin, *op. cit.* II, 488, n. 4. No obstante, todo esto no pasa de ser una autoafirmación ante la debilidad que los tiempos han traído para el mundo griego; interesante es, al respecto, la comparación que H. Bengtson hace en su *Grundriss des Römischen Geschichte mit Quellenkunde*², Munich, 1970, 306: «Wie ein roter Faden zieht sich durch Plutarchs Schrift das Eingeständnis der eigenen Schwäche und Machtlosigkeit: die Zeiten in denen die Griechen über Krieg und Frieden zu beschliessen hatten, waren vorüber».

⁷⁹ *Lisandro* 27, 7; *Cleomenes* 16, 8; *Marcelo* 3, 6.

⁸⁰ *Ver aud. poet.* 29 E.

⁸¹ *Περὶ εὐγενείας* (Estobeo IV, 29, 51).

⁸² *Cimón* 18, 1; *Aristides* 16, 3; *Alex. fort. virt.* 329 D.

⁸³ *Pyth. or.* 401 C; *Timoleón* 29, 5-6; *Demetrio* 8, 2.

⁸⁴ *Ver H. Baldry, The unity of Mankind in Greek Thought*, Cambridge, U. P., 1965, 151 ss., y además 177 ss. El cosmopolitismo plutarquiano no es estoico desde luego, pero tampoco es totalmente nulo. Está claro que, para él, la idea de Alejandro de dar a todos *δμόνοια καὶ εἰρήνη καὶ κοινωνία* es admirable y ha sido casi conseguida por la *τύχη* y *ἀρετή* de Roma (*fort. Rom.* 317 C), dando origen a un auténtico *κόσμος εἰρήνης* y *εἰς κύκλος ἔπαιστος*. Como dice J. Palm, *op. cit.* 33, el Imperio romano se muestra en estas opiniones como «realización de un concepto griego». En cuanto al abundante color estoico que revisten estas ideas, podemos decir que no pasa de ser eso, es decir, una coloración con «fins purement rhetoriques et formelles», como también Babut, *op. cit.* 85, coincide en afirmar.

y —como hace notar Babut, a quien seguimos de cerca en estas interpretaciones (*op. cit.* 85)— equivale a un nacionalismo de corte panhelénico a la vieja usanza; de lo estoico tan sólo quedan restos en *de exilio* 600 E-F y 601 B, que nos recuerdan a Zenón⁸⁵.

Es el momento ahora de terminar este apartado sobre lo social y su influencia en el hombre con referencia a los problemas que nos ocupan. La posibilidad de una guerra contra los bárbaros no es condenada, en principio, por Plutarco, tal como hemos visto; y, aunque su panhelenismo no sea lo suficientemente agresivo como para destacar del fondo pacifista que, a veces, lo anima⁸⁶, es de notar que precisamente estas nociones han constituido el fondo de muchas ideologías belicistas. Más adelante, en otro trabajo, tenemos intención de insistir sobre este tema.

4. LA POLÍTICA: EL TEMA DEL «BUEN REY»

En lo que se refiere a la política, Plutarco nos da una gran colección de preceptos útiles en este campo, que nos traen a la memoria a Dión Crisóstomo, como ha notado G. W. Bowersock⁸⁷. El valor de todo su pensamiento político, justo es reconocer que no ha sido valorado altamente por la mayoría de los eruditos; para Volkmann⁸⁸ «Er war ein liebenswürdiger, geistreicher Mann, aber in politicis ein etwas spießbürgerlicher Ideologe»; «il faut avouer que Plutarque n'a pas la tête politique —nos dice Babut—⁸⁹. C'est toujours en moraliste qu'il aborde les questions politiques», y, por su parte, Ziegler ve en esta parcela de los escritos del queronense una muy probable influencia estoica que, por su importancia, quita de en medio la mayor parte de la originalidad⁹⁰. Las obras más represen-

⁸⁵ S. V. F. III, 333; sobre este nacionalismo panhelénico, ver Babut, *op. cit.* 356 ss.

⁸⁶ Por ejemplo, *gen. Socr.* 577 E ss.; igualmente, 579 B. Ver también Nestle, *op. cit.* 54.

⁸⁷ *JRS* LVIII, 1968, 261 ss.

⁸⁸ *Op. cit.* II, 229.

⁸⁹ *Op. cit.* 359.

⁹⁰ *Op. cit.* 220; ver además I. C. Poulos, Πολιτικά ἰδέαι παρὰ Πλουτάρχῳ. Atenas, 1959; T. Renoirte, *Les conseils politiques de Plutarque. Une lettre ouverte aux Grecs à l'époque de Traian*, Lovaina, 1950; H. Weber, *Die Stadt- und Rechtslehre Plutarchs von Chaironeia*, dis. Bonn, 1959.

tativas de esta orientación son, sin duda, sus *praecepta gerendae reipublicae*⁹¹ y *ad principem ineruditum*, con resabios de las teorías pitagórico-estoicas sobre el rey como νόμος ἔμψυχος⁹².

Al abordar esta cuestión, podemos preguntarnos con cierto rigor metodológico si encontraremos puntos de contacto entre ella y el tema que nos ocupa. Conociendo los resultados, diremos que no es posible hallar una unión tan íntima entre la paz, la guerra y el retrato del rey ideal, como la que nos ofrece Dión de Prusa en sus discursos περί βασιλείας. Para Dión, entre otras muchas cosas, el soberano ha de ser εἰρηνικός y la paz se debe dar siempre junto al rey justo; todo ello no quita que, a la vez, el buen rey esté obligado a ser πολεμικός para estar presto a defenderse y no caer en un pacifismo de renuncia peligroso. Iguales ideas afloran en Casio Dión, en quien la contraposición εὐπόλεμον/εἰρηναῖον está presente⁹³: podemos decir que son constantes ideológicas en las concepciones políticas de esta época.

En cambio, Plutarco, aunque loa la paz, como hemos de ver, no especifica entre las virtudes del príncipe ideal esta voluntad de paz quizás porque piensa verla ya realizada del todo y muy evidente; se refiere en *praecepta gerendae reipublicae* a la πρώτης (que luego retomará Dión de Prusa), a la σωφροσύνη, κοσμιότης, σεμνότης,

⁹¹ Compuesto probablemente sobre el 115-20 y en él, a ojos de Ziegler, *op. cit.* 219, debe haber mucho de experiencia personal, especialmente sobre el modo de comportarse con los gobernantes romanos. El origen del material de este trabajo de Plutarco fue estudiado por K. Mittelhaus, *De Plutarchi praeceptis gerendae reipublicae*, dis. Berlín, 1911, 24-55, quien piensa que nuestro autor se inspiró en el escrito Πολιτικῶν πρὸς τοὺς καιροὺς del peripatético Teofrasto. Verosímil parece esto a Ziegler, mucho más que la tesis de A. Mayer (ver *Philologus* Suppl. Bd. XI, 1910, 489-512), para quien este material habría pasado a Plutarco a través de la obra de Aristón de Ceos intitulada Πρὸς τοὺς ῥήτορας.

⁹² Ver, por ejemplo, 780 E. El tema aparece en infinitos lugares en la literatura helenística; aparte de otras obras importantes, debe acudirse a T. A. Sinclair, *Histoire de la pensée politique grecque*, trad. fr., París, 1953, 308-312, y al trabajo de E. R. Goodenough en *YCIS* I, 1928, 56 ss. La obra de Plutarco no es sino un «espejo de príncipes» con bastantes puntos de contacto con la diatriba estoica (Babut, *op. cit.* 86); fue analizada por K. Scott en *TAPhA* LX, 1929.

⁹³ En Casio Dión (discurso de Mecenas en LII) se dice del rey que debe ser εὐπόλεμος y εἰρηναῖος y, de forma muy similar, en Dión de Prusa, I, 11 se nos dice que el monarca ha de ser πολεμικός y εἰρηνικός.

ἐπιείκεια, πίστις, etc.⁹⁴, pero no a la εἰρήνη que ha de buscar y mantener. Otras observaciones son interesantes sin embargo; el rey debe temer más hacer el mal que sufrirlo⁹⁵, debe hacerse dueño perfecto de sí y mandarse con rigor antes de mandar a otros⁹⁶, no debe caer en los reproches que el autor le dirige en *Pirro* 12, 12⁹⁷, no debe cargar sus discursos políticos de pasiones que estorben⁹⁸ y debe conservar la autoridad recibida sin cambiarla, y transmitirla así a sus descendientes⁹⁹.

En definitiva, su elogio de la monarquía es apasionado: ἡ... βασιλεία, τελεωτάτων πασῶν οὔσα καὶ μεγίστη τῶν πολιτειῶν¹⁰⁰, y, para él, roza ésta los poderes cósmicos¹⁰¹, mas no contiene en especial menciones a la vecindad que el rey ideal debe sostener con la paz o la guerra. Tan sólo cabe destacar la opinión popular que Plutarco expresa en *an seni respublica gerenda sit* 792 A: τοὺς βασιλεῖς φασὶ γίγνεσθαι βελτιονας ἐν τοῖς πολέμοις καὶ ταῖς στρατείαις ἢ σχολὴν ἄγοντας. La explicación de este pasaje ha de verse en su contexto; la inacción es mala (*ibid.* 792 C) y toda dejadez u ocio es condenable¹⁰², ya que insensiblemente destruye la εὐβουλία, φρόνησις e incluso la δικαιοσύνη: καὶ γὰρ τὸ φιλάνθρωπον εἰκὸς ἐστὶν ἀπομαραίνεσθαι καὶ τὸ κοινωνικὸν καὶ τὸ εὐχάριστον, ὧν οὐδεμίαν εἶναι δεῖ τελευτῆν οὐδὲ πέρας.

En la guerra, pues, como al juzgar, etc., el hombre de estado ejercita sus virtudes y facultades; pero, en un retiro descuidado, puede perderlas. Implícitamente se reconoce aquí que una función del rey es guerrear, pero esto ya estaba admitido al no emitir con-

⁹⁴ Ver Jones, *op. cit.* 114-15, nn. 3-40, con indicaciones del lugar exacto en que se hallan estas referencias. Consúltese además H. Martin en *GRBS* 3, 1960, 65 sobre *πρότης* en las *Vidas*. Para Dión, un autor que coincide con Plutarco en algunos puntos ideológicos, la *πρότης*, entre otras cosas, es una característica de la divinidad (XXXII, 50): ἀλλ' ἐστὶν εὐγνώμων ὁ θεός, ὡς θεός, οἶμαι, καὶ φέρει πρόως τὴν τῶν πολλῶν ἄνοιαν. Sobre este concepto, véase F. Hauch-S. Schulz en *ThWNT* s. v.

⁹⁵ Ver *ad princ. ind.* 781 B.

⁹⁶ *Ibid.* 780 B.

⁹⁷ En realidad, son siempre los reyes modelos de la gente común, y no ésta, los particulares, quienes han de influir en su conducta. Ver *Lisandro* 17, 8.

⁹⁸ Ver *virt. mor.* 448 A.

⁹⁹ *Rómulo* 31.

¹⁰⁰ Ver *an. seni. resp.* 790 A.

¹⁰¹ Ver *ad princ. ind.* 780 E-F.

¹⁰² Recordemos el pasaje de *an seni resp.* 792 B.

denación alguna sobre la guerra contra ἀλλοφύλους nuestro autor. El apartado de la política y del supremo mandatario y sus virtudes no nos aclara mucho, en relación con los problemas que vamos examinando en este paseo temático a través de la obra de Plutarco; ahora bien, la actividad política y los preceptos acerca de ella suponen una capacidad de aceptación y de comprensión en los que han de obedecer y en los que han de mandar. Quiere decir esto que el capítulo ideológico sobre el buen rey cubre a los que han de mandar y el de la educación, desde un plano general, a aquellos que deben obedecer y formarse como buenos ciudadanos. Pasemos a exponer este punto a continuación.

5. LOS FACTORES EDUCACIONALES

Para Plutarco, la política depende, en gran parte, de una buena educación. A la muerte de Numa, nos dice en *Numa* 26, 12, las cosas empeoraron porque la constitución que dejó no tenía la atadura de la educación. La educación es —¡la buena educación!— πηγή γάρ καὶ ῥίψα καλοκαγαθίας¹⁰³ y, frente a ella, ni se puede comparar πλοῦτος ἢ εὐγένεια, δόξα, κάλλος ἢ δγεια¹⁰⁴ siquiera. El pequeño tratado en que se extiende sobre todo esto (*de liberis educandis*) no parece auténtico¹⁰⁵, bien es verdad, pero ya A. Dyroff mostró¹⁰⁶ que todos los conceptos de la pedagogía estoica están más o menos presentes en esta obra y, por ello, no resultan demasiado raros en boca del escritor que analizamos.

Los hombres debemos nuestra vida a nuestros padres, que nos la dieron μετὰ τῶν θεῶν, pero el εὖ ζῆν se lo debemos a los filósofos que nos enseñaron δίκης καὶ νόμου συνεργόν... λόγον ἐπιθυμιῶν

¹⁰³ Ver *lib. educ.* 4 C.

¹⁰⁴ *Ibid.* 5 D.

¹⁰⁵ Parece probable que sea una recolección de materiales sin publicar como supuso A. Sizoo, *de Plutarchi qui fertur de liberis libello*, dis. Amsterdam, 1918, 55 ss.

¹⁰⁶ *Die Ethik der alten Stoa*, Berlín, 1897, 238-294. Efectivamente, las ideas pedagógicas de este tratado aparecen ampliamente representadas en el resto de la obra plutarquiiana, sobre todo en las *Vidas*; interesante al respecto es S. García, *Confrontación pedagógica del tratado «Sobre la educación de los niños» y las Vidas Paralelas de Plutarco*, Memoria de Licenciatura, Madrid, 1970, inédita.

κολαστήν¹⁰⁷, se lo debemos a la educación en general y a los δόγματα de los maestros, que siempre quedan en nuestro corazón y nos guían. Para Plutarco, si desapareciesen las leyes, la justicia, los reyes y los magistrados, aún podría suceder que el hombre no llegase a la barbarie, siempre que conservase estos preceptos y enseñanzas¹⁰⁸; cuando el ser humano bajaría ineludiblemente la pendiente sería cuando se olvidase de tales cosas y se dejase llevar por οἱ πρὸς ἡδονὴν παρακαλοῦντες λόγοι¹⁰⁹, olvidando la πρόνοια... θεῶν, sin el apoyo de los cuales (οἱ θεοί) no puede existir legislación alguna, lazo de toda sociedad (τὸ συνεκτικὸν ἀπάσης κοινωνίας καὶ νομοθεσίας ἔρεισμα καὶ βάθρον), como dice en *adversus Colotem* 1125 E¹¹⁰.

Pero ¿puede estar relacionada la educación de la juventud con la guerra? Plutarco reconoce¹¹¹ que, en Roma, los jóvenes aprendían, sobre todo, el arte de guerrear y a éste daban su mejor dedicación; los romanos tuvieron en alta estima la ἀνδρεία¹¹² y en esto coincide con las apreciaciones ciceronianas¹¹³. No obstante, para formar, edu-

¹⁰⁷ *Col.* 1108 C.

¹⁰⁸ Colotes no reconoce esto, y piensa que la ἀσφάλεια y ἡσυχία que reinan en una ciudad (*Col.* 1124 D) desaparecerían si se perdiesen las leyes, etc.: εἰ δέ τις ταῦτα ἀναιρήσει θηρίων βίον βιωσόμεθα καὶ ὁ προστυχῶν τὸν εὐτυχόντα μονοῦ κατέδεεται.

¹⁰⁹ *Col.* 1124 E.

¹¹⁰ La crítica al epicureísmo es muy fuerte en este tratado y a lo largo de toda su producción no deja Plutarco de criticar ciertos aspectos de esta doctrina. En lo que se refiere al placer, escribió una obra íntegra con este tema, según nos testimonia Estobeo III, 6, 50; θηρίον ἐστὶ δουλαγωγὸν ἢ ἡδονὴ pone en su boca y nuestro autor hace méritos a la paternidad de esta opinión en otros pasajes. Tocante a la religión, diremos que no es objeto de segunda magnitud para él; «la ética de Plutarco alcanza su verdadera cima no en la política, como la ética griega antigua, sino en la religión», dice Zeller, *op. cit.* III, 2, 205, y el propio Plutarco manifiesta su convencimiento de que la creencia en los dioses es buena para el orden de la ciudad (*Col.* 1125): πρῶτόν ἐστιν ἡ περὶ θεῶν δόξα καὶ μέγιστον.

¹¹¹ *T. Q. Flaminio* 1.

¹¹² *Coriolano* 1, 6.

¹¹³ *Ver mur.* 22. «Al concetto di virtus, per i romani —nos dice Pohlenz, *op. cit.* II, 79— rimasse sempre inerente qualcosa del valore guerresco. Ma questo valore per la nuova generazione non consiste piú nel sacrificarsi per lo stato in guerra e nella vita pubblica, ma s'identifica con un atteggiamento fermo e incrollabile, che sente sí come un dovere anche il servizio della colettività, ma soprattutto aiuta l'individuo a realizzare il proprio destino e a raggiungere l'eudaimonia». La *virtus* del romano sólo en el ámbito de la comunidad

car y corregir las costumbres de la sociedad no ve Plutarco la necesidad de estar refiriéndose continuamente a las hazañas guerreras de los antepasados¹¹⁴. Más vale, desde luego, acudir a los templos morales de individuos valiosos que al puro hecho guerrero concreto, ya que una palabra, una señal de un hombre bueno, tiene más fuerza que miles de argumentos y periodos, como sostiene en *Foción* 5, 9.

Pero reconozcamos que éstos son principios generales; la educación ha de ser política, general (de acuerdo con el estilo de la época) y, por supuesto, militar también, ya que todo es necesario en esta vida. Plutarco está de acuerdo con esto y manifiesta¹¹⁵ su conformidad con que se prepare a los jóvenes tempranamente para los combates futuros que puedan presentarse. Al igual que en la buena estación (εὐδία) —viene a decir— conviene preparar las cosas para el invierno, οὕτως ἐν νεότητι τὴν εὐταξίαν¹¹⁶... ἐφόδιον εἰς τὸ γῆρας ἀποτιθεσθαι; pero hay que procurar no exagerar la nota en el ejercicio físico¹¹⁷.

La educación es un vehículo interesante de considerar como útil para la guerra y para la paz. Por un lado, sirve para que las gentes sigan unidas y vivan como personas en las ciudades (y no como animales), y, por otro, es el formador de los caracteres que el día de mañana deberán combatir. El prepararse para la guerra estando en paz es realmente una afirmación tradicional en todo el pensamiento griego y no pierde vigencia en la literatura de los primeros siglos de nuestra Era.

6. LA GUERRA COMO UN MAL: EL PROBLEMA DEL MAL

Poco a poco hemos ido bordeando el tema de la paz y de la guerra, considerándolo desde diversos puntos de vista y pasando revista a los distintos factores que se relacionan con él. Antes de

adquiere su pleno valor (Pohlenz, *op. cit.* I, 537), pero, a la vez, el *vir bonus* ha de añadir *humanitas* (Cicerón, *off.* III, 73-78).

¹¹⁴ Ver *praec. ger. reip.* 814 A-B.

¹¹⁵ Ver *lib. educ.* 8 C.

¹¹⁶ Desde un valor puramente militar, como en Tucídides VIII, 1, 1 y VI, 74, 4, el concepto va evolucionando hasta significar «conducta ordenada» sin necesidad de referirlo a temas castrenses.

¹¹⁷ Ver *lib. educ.* 8 C.

abordar de modo directo las consideraciones concretas que Plutarco emite sobre la naturaleza, etiología y efectos del πόλεμος y de la εἰρήνη, vamos a referirnos al marco teológico e investigaremos cómo nuestro autor resuelve el problema del mal en el mundo.

No cabe la menor duda de que, desde las épocas más remotas, los griegos han luchado por la tierra, el comercio, la vanidad o la ambición de los jefes, pero nunca —como nota W. S. Ferguson—¹¹⁸ porque les gustase pelear; queremos decir con esto que el viejo canto a la paz, a la «dadora de toda posesión»¹¹⁹ es, de por sí, un testimonio de que la guerra es considerada como un mal y, por tanto, allí donde alguien se pregunta por el mal en el mundo, siempre estará presente, de pasada, una reflexión sobre este proceder humano que causa tantos quebrantos.

Que la guerra es un mal es algo en lo que Plutarco está plenamente de acuerdo; para él, está situada entre los recursos de que dispone la τύχη cuando desea hacer desgraciada la vida de los humanos: ληστήρια δεινά, τυράννων μιαιφονίας, χειμῶνας ἐκ θαλάττης, κεραυνὸν ἐξ ἄερος ἀφελκομένην...¹²⁰ La τύχη no consiente que aun en las mayores prosperidades haya un gozo puro y sin mezcla (ἢ τύχη τις ἢ νέμεσις ἢ πραγμάτων ἀναγκάα φύσις explicita Plutarco)¹²¹ y, por ello, enturbia la prosperidad con guerras y otros males. Pero ¿qué es la τύχη? ¿Se identifica con Dios, con el destino o con qué? Plutarco no nos da un tratamiento concreto de este tema, sino opiniones muy fragmentarias y deslavazadas. Por ejemplo, en *de audientis poetis*¹²², llama la atención sobre los usos poéticos de las palabras que designan dioses; en efecto, cuando un poeta se sirve de la palabra «Zeus» no quiere decir que sólo nombre a este dios, sino que, a veces, lo que está nombrado es la τύχη, o bien la εἰμαρμένη, o cualquier otra cosa. Así, comentando *Iliada* I 5, al enfrentarse con la conocida expresión Διὸς δ' ἔτελείετο βουλή, nos dice que el poeta no piensa que la divinidad sea la que realmente causa los males a los hombres, sino que, al utilizar el nombre de Zeus, se

¹¹⁸ Ver AAHA 1915, citado, por R. H. Bainton, *Actitudes cristianas ante la guerra y la paz*, trad. esp., Madrid, 1963, 21.

¹¹⁹ Filemón, Kock 71.

¹²⁰ Ver *vitios. ad inf. suff.* 498 F.

¹²¹ *Mario*, 23, 1.

¹²² 23 C-D.

está refiriendo el bardo a la interna necesidad de los hechos (τὴν τῶν πραγμάτων ἀνάγκην), ya que las ciudades, los ejércitos y los jefes deben (πέπρωται) conseguir el éxito si es que actúan con juicio (ἄν μὲν σωφρονῶσιν) y, lo contrario, si es que se olvidan de ello.

El tema no nos interesa investigarlo en demasía, y bástenos considerar que ese poder superior, sea dios, destino o, simplemente, suerte ayudada por la interna necesidad de los acontecimientos, trae, con frecuencia, el azote de la guerra. Como ésta es un mal, tenemos que preguntarnos por la existencia de tal factor en el mundo y en el hombre y, en respuesta a ello, Plutarco trae a colación la teoría estoica al respecto, demostrándonos sus conocimientos de ella no solamente en lo general, sino en los matices particulares ¹²³.

La teoría de que el mal es útil en cierto sentido y κατὰ τὸν τῆς φύσεως λόγον es típica de la teodicea del estoico Crisipo ¹²⁴ y Plutarco se dispone a criticarla con argumentos que los comentaristas consideran de valor muy desigual ¹²⁵. Para él, no es posible esa justificación estoica del mal ¹²⁶ basada en la economía general del cosmos y ¹²⁷, por ello, critica la postura general de quienes consideran el mal como un envío de Dios para castigar a los malos y para que éstos mejoren y los demás tomen ejemplo.

¿De dónde sale, pues, el mal? A fin de contestar a esta pregunta, nuestro autor debe considerar la cuestión de si habrá, o no, en la naturaleza un principio de mal, y es en *de Iside et Osiride* donde ¹²⁸ emite esta posibilidad que transforma al mal en algo igualmente positivo, opuesto al bien y con identidad propia por tanto: εἰ γὰρ

¹²³ Babut, *op. cit.* 176-7.

¹²⁴ S. V. F. II, 1181.

¹²⁵ La crítica que Plutarco realiza es bastante desigual (Babut, *op. cit.* 289), y, realmente, tiene poca seriedad filosófica (Ziegler, *op. cit.* 149). Es interesante citar la opinión de C. Giesen, *de Plutarchi contra stoicos disputationibus*, dis. Münster, 1889, 111, traída a colación por el investigador germano: «...tamen ratio qua stoicorum doctrinam in pugnat minime probanda est. Contentionis enim studio abreptus est, ut πολυγράφοι solent magis rebus colligendis quam intellegendi intentus eorum sententias tanquam malignus et parum diligens iudex ita componit et obscurare quam illustrare et explanare videatur». La crítica es fuerte y, con ella, coinciden otros autores, entre ellos, F. H. Sandbach, «Plutarch on the stoics», en *CQ* 1940, 105 ss.

¹²⁶ Ver *stoic rep.* 1050 F.

¹²⁷ *Ibid.* 1040 B-C y 1050 E - 1051 A.

¹²⁸ 369 D.

οὐδὲν ἀναιτίως πέφυκε γενέσθαι αἰτίαν δὲ κακοῦ τ' ἀγαθὸν οὐκ ἂν παράσχοι, δεῖ γένεσιν ἴδιαν καὶ ἀρχὴν ὡσπερ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ τὴν φύσιν ἔχειν¹²⁹. Si este principio del mal está en la naturaleza, también estará en el hombre de alguna manera¹³⁰ y, con διαστροφή o sin ella, tendremos siempre la presencia en el alma humana de una ἐγγενὴς κηλὶς¹³¹. Esta visión se opone un tanto a la que hemos analizado en páginas anteriores¹³² y, por ello, hablábamos de la poca claridad con que Plutarco expone estos conceptos. De todas formas, es aquélla un único testimonio aislado y fácil de hacer concordar con los nuevos puntos de vista que aquí nos expone, y con la presencia en el hombre de algo φονικὸν καὶ θηριῶδες que ya tuvimos ocasión de constatar¹³³.

Por otro lado, nos explicamos mejor ahora la consideración de Plutarco como un pesimista que ya hemos apuntado (ver nota 4 de este trabajo). Los lectores de las *Vidas* —dice Babut—¹³⁴ suelen pasar por alto este aspecto del pensamiento de nuestro escritor, que llega a concretarse en frases como la que sigue: πᾶσα φύσις ἀνθρώπου φέρει φιλονικίαν καὶ ζηλοτυπίαν καὶ φθόνον¹³⁵; esto justifica bien la opinión de Nestle ya consignada: «Der Kriege ist für Plutarch eine Folge der menschlichen Bosheit»¹³⁶. Plutarco critica de esta forma la solución del problema del mal dada por los estoicos, pero —como apunta V. Goldschmidt—¹³⁷: «Dans tous ces chapitres

¹²⁹ Para el concepto de mal en el estoicismo, ver O. Luschnat, en *Philologus* CII, 1958, 189 ss. Recordemos que el mal fue visto por Platón como negativo puramente, según resume H. Cherniss, «The sources of evil according to Plato», en *Proc. of Amer. Philos. Soc.* LCVIII, 1954, 23-30; un trabajo reciente sobre esta cuestión es el de J. L. López López, *El mal en el pensamiento platónico*, Sevilla, 1972.

¹³⁰ Ver *an. procr.* 1027 A.

¹³¹ Ver *ser. num. vind.* 562 B.

¹³² *Pompeyo* 28, 5.

¹³³ Ver *quaest. conv.* II, 631 A.

¹³⁴ *Op. cit.* 301-2.

¹³⁵ Ver *cap. ex. inim. ut.* 91 E.

¹³⁶ Visiones parecidas en *virt. doc.* 439 B; *aud. poet.* 25 B ss.; *soll. anim.* 964 D-E, etc. Para Babut, *op. cit.* 301, este pesimismo es puramente metafísico y basado en la conciencia de la existencia de un dualismo (BIEN/MAL) que no permite que exista nada puro; los estoicos, en cambio, tienen un pesimismo diferente «consequéce d'un rigorisme moral déçu par le spectacle des sociétés humaines».

¹³⁷ *Les Stoïciens*, París, 1962, 1263. Babut, hemos dicho, está de acuerdo en la flojedad de la crítica que Plutarco realiza, pero manifiesta sus dudas

de critique, Plutarque ne tient pas compte des efforts des stoïciens pour résoudre le problème du mal, en considérant l'univers dans son ensemble».

¿Cómo resuelve nuestro crítico el problema? Hemos visto la respuesta ya, y la compararemos con los argumentos estoicos, no sin antes pasar revista detallada a otras cuestiones. El problema del mal lo hemos traído a colación por su relación con la guerra; Crisipo, al tiempo que hablaba del primero de ellos¹³⁸, se refería a la existencia de la guerra entre los hombres y la atribuía al magnánimo Zeus¹³⁹, quien la enviaba para acabar con el excedente de población: ὡς δ' αἱ πόλεις πλεονάσασθαι εἰς ἀποικίας ἀπερῶσι τὰ πλήθη καὶ πολέμους ἐνίστανται πρὸς τίνας, οὕτως ὁ θεὸς φθορᾶς ἀρχὰς δίδωσι¹⁴⁰. Pero esta opinión, ya antigua, le merece al queronense el calificativo de ἀτοπία. Para Plutarco, no son los dioses quienes causan la guerra ni tampoco el mal; ésta surge merced a la ambición, al deseo de poder, al amor a la gloria, etc. (οὐδεὶς γὰρ φύεται ἀνθρώποις πόλεμος —dice en *de Stoicorum repugnantiis* 1049 D— ἀνευ κακίας· ἀλλὰ τὸν μὲν φιληδονία, τὸν δὲ πλεονεξία, τὸν δὲ φιλοδοξία... συρρήγνυσιν). La guerra, pues, es un resultado de los vicios del hombre, de la presencia de algo malo en ellos.

Recogiendo los anteriores argumentos, es fácil darse cuenta de que Plutarco está cogido en su misma crítica. Para él, Crisipo no tiene razón al atribuir las guerras a la divinidad ya sea directa o indirectamente; ahora bien, si se deben a algo malo en la naturaleza, en el hombre, forzosamente ha de ser un principio opuesto el responsable, ya que admitir que Dios crea los vicios y el mal, y éste, a su vez, la guerra, es como admitir que la divinidad crea la guerra indirectamente y, como dice el propio Crisipo, ὡς τῶν αἰσχρῶν τὸ θεῖον παρὰίτιον γίνεσθαι οὐκ εὐλογον ἔστιν¹⁴¹. La admisión de ese dualismo es lo que le salva, a falta de desarrollar un preciosismo de argumentos teológicos imposible de llevar a cabo en su época y, así, la guerra le resulta algo presente en el mundo

con respecto a que Crisipo hubiese llegado a justificar, siquiera medianamente, la existencia de las guerras (*op. cit.* 294 n. 3).

¹³⁸ Περὶ θεῶν III.

¹³⁹ Estos son los apelativos que le concede: περὶ τοῦ Διός, τοῦ Σωτήρος καὶ Γενέτορος καὶ πατρὸς Δίκης καὶ Εὐνομίας καὶ Εἰρήνης.

¹⁴⁰ Ver *stoic. rep.* 1049 B.

¹⁴¹ Περὶ θεῶν II.

y justificable —en tanto que mal—, en último extremo, por la presencia de un elemento maligno en el hombre de cuyo origen no se dan explicaciones. Su presencia, inquietante, condiciona la vida humana entera y hace inteligibles las reflexiones sobre la maldad de los mortales, que hemos tenido ocasión de exponer: χαλεπόν ἔστι, μᾶλλον δ' ἴσως ἀμήχανον, ἀμεμφῆ καὶ καθαρὸν ἀνδρὸς ἐπιδείξαι βίον¹⁴².

7. LA GUERRA: CAUSAS, EFECTOS Y CONSIDERACIONES VARIAS

El tema de la guerra, delimitado por los varios factores ya considerados, se presenta multiforme a ulteriores consideraciones, ya que, aparte de muchas menciones interesantes y de desigual valor que aparecen en estos textos, es factible extraer los puntos esenciales de una polemología, aunque sea en ciernes, y extendernos un tanto en apartados como la vieja distinción entre στάσις y πόλεμος, la etiología de la guerra y el componente humano de ésta, los efectos, la valoración en general, etc.

No ha sido esfuerzo baldío este concéntrico acercamiento a la cuestión, puesto que, como primera nota particular, es posible extraer de él la siguiente: en el autor de Queronea, el tema de la guerra y el de la paz *no están individualizados ni considerados como* bajo un epígrafe notorio, sino que son tratados inmersos dentro de otras variadas cuestiones. Es explicable, porque un estudio concreto de las guerras no tiene objeto tratar de encontrarlo en los autores griegos tanto clásicos como de época imperial. Los historiadores, tal vez los más cercanos a esta objetiva y pormenorizada consideración de los fenómenos, nos han acostumbrado desde antiguo al uso de artificios conceptuales explicativos, como son los conceptos de αἰτία, πρόφασις, etc.¹⁴³; sin embargo, ni aun así cubren el amplio muestrario de cuestiones que un enfrentamiento concienzudo con el problema de la guerra y la paz puede ofrecer.

¹⁴² *Dión* 56, 3.

¹⁴³ Por ejemplo, en Tucídides y, muy especialmente, en Polibio; sobre este último autor ver P. Pedech, *La méthode historique de Polybe*, Paris, 1964, especialmente páginas 54-203.

Aunque no creía que necesariamente, para la educación, hubiese que echar mano de los ejemplos basados en las gestas heroicas antiguas¹⁴⁴, sin embargo, su obra está repleta de menciones de hechos guerreros notables, porque ¿qué medio más poderoso que éste podemos elegir para la reforma de las costumbres?¹⁴⁵. Y no solamente son puestos en candelerero ejemplos de virtud guerrera —lo cual nos daría una pista para sus criterios de valoración—, sino que, por sus páginas, desfilan anécdotas y observaciones que denotan un cierto dominio de las cuestiones bélicas: datos concretos sobre el servicio militar, por ejemplo¹⁴⁶, ideas precisas sobre un proceder determinado¹⁴⁷, y juicios acerca de cuestiones políticas relacionadas de algún modo con el tema¹⁴⁸. En definitiva, Plutarco es rico en citas y documentación de sus conocimientos sobre los hechos bélicos en general y los aspectos de su dinámica más variados; pero, normalmente, estos testimonios no nos sirven para poder valorar su actitud de pacifismo o belicismo. Sin el menor comentario, con frialdad objetiva dentro de las dificultades que supone el

¹⁴⁴ Ver *praec. ger. reip.* 814 A-B.

¹⁴⁵ *Paulo Emilio* 1, 3. Cita además un verso de *Los timpanistas* de Sófocles (Nauck² 579): φεῦ, φεῦ, τί τοῦτου χάρμα μείζον ἄν λάβοις y continúa (καί) πρὸς ἐπανόρθωσιν ἡθῶν ἐνεργότερον; recordemos el propósito de sus *Vidas* y los procedimientos que utiliza, idealizando inconscientemente, a veces, y justificando las acciones de los personajes, pasando por alto lo menos honorable y transmitiendo al lector su amor por la belleza moral, como dice A. Passerini, *Questioni di Storia Antica*, Milán, 1952, 102. Ver además, Jones, *op. cit.* cap. 11 y la abundante bibliografía que sobre este tema da Ziegler.

¹⁴⁶ *Agesilao* 9.

¹⁴⁷ En los combates, es preciso proceder con frialdad, no dejarse llevar por la cólera, porque esto puede ser funesto; hay que actuar como los espartanos (ὄπως ὁ λόγος ἐμμένῃ: *coh. ira* 458 E). Cuando la tropa marcha desanimada, útil es emplear las trompetas (*virt. mor.* 452 B) y elevar así la moral del combatiente. Los jefes deben estar siempre sobre aviso, ya que, en la guerra, no hay sitio para un segundo error, como Lámaco dice en *apophthegmata regum et imperatorum* 186 F: Λάμαχος ἐπεῖμα τινὶ τῶν λοχαδῶν ἀμαρτόντι τοῦ δὲ φήσαντος μηκέτι τοῦτο ποιήσειν, «οὐκ ἔστιν» εἶπεν «ἐν πολέμῳ δις ἀμαρτεῖν»; incluso es un error combatir contra los mismos pueblos constantemente, ya que esto equivale a ayudarles a volverse más hábiles, o a hacerlos μαχιμωτέρους; el concepto aparece en las *moralia* varias veces (189 F; 213 F; 217 F; 227 C) y también en *Licurgo* 13, 47; *Pelópidas* 15, 285; *Agesilao* 26 (lo hemos constatado igualmente en Polieno I, 12, 2).

¹⁴⁸ Por ejemplo, su opinión acerca de la política naval propugnada por Temístocles (*Temístocles* 4, 5).

narrar algo pasado¹⁴⁹, nos habla, a veces, de las más grandes crueldades¹⁵⁰ sin que emita un juicio condenatorio o aplauda estas realizaciones dentro de las exigencias de una «raison d'état».

Además de este color guerrero, hay otros matices afines que tiñen el mosaico de su variada obra, y el más importante es el tema del soldado. Plutarco conocía los principios generales de la actuación del militar y los expone en comparación con los juegos deportivos¹⁵¹. Sus loas son de esperar, retóricas o no, ya que muchos personajes dignos de imitación pertenecen al oficio de las armas o han destacado en ellas y, por tanto, resulta previsible que escaseen las críticas al soldado zafio y bruto que aparecerán más tarde en Luciano. En *de laude ipsius* 547 E, el elogio inmoderado de sí mismo es considerado como propio de los στρατηγοί y de los στρατιῶται, aunque de él participen, en no poca medida, φιλόσοφοι, σοφισταί, νεόπλουτοι, etc.

Poco más hay en contra y bastante en favor, exhortando a la valentía, pero, a la vez, apartando de la osadía y del atrevimiento excesivo en la batalla. Fue Catón quien dijo que διαφέρειν... τοῦ πολλοῦ τινα τὴν ἀρετὴν ἀξίαν [καί] τὸ μὴ πολλοῦ ἄξιον τὸ ζῆν νομίζειν...¹⁵², y del magisterio de los autores antiguos —dice Plutarco— también puede sacarse¹⁵³ que conviene, lo primero de todo, preocuparse por la propia seguridad antes de lanzarse a ciegas al combate: τοῦ μὴ παθεῖν κακῶς πρότερον ἢ τοῦ ποιῆσαι τοὺς πολεμίους ἐκάστῳ μέλειν προσήκει. El valor es utilísimo (ἀρχὴ γὰρ ὄντως τοῦ νικᾶν τὸ θαρρεῖν)¹⁵⁴, pero debe tener prudencia junto a sí y despedir a la alocada osadía que no hace caso ni de órdenes ni de nada. En resumidas cuentas, todo esto no es sino un retrato opuesto a la figura del mercenario cuyas cualidades se buscaba,

¹⁴⁹ οὕτως ἔοικε πάντῃ χαλεπὸν εἶναι καὶ δυσθήρατον ἱστορίᾳ τ' ἀληθές, ὅταν οἱ μὲν ὕστερον γεγονότες τὸν χρόνον ἔχωσιν ἐπιπροσθοῦντα τῇ γνώσει τῶν πραγμάτων, ἢ δὲ τῶν πράξεων καὶ τῶν βίων ἡδικιωτὶς ἱστορία τὰ μὲν φθόνοις καὶ δυσμενεῖαις τὰ δὲ χαριζομένη καὶ καλακεύοντα λυμαίνηται καὶ διαστρέφη τὴν ἀλήθειαν.

¹⁵⁰ Por ejemplo, *Otón* 14.

¹⁵¹ Ver *quaest. conv.* 639 E ss.

¹⁵² *Pelópidas* 1, 1.

¹⁵³ *Ibid.* 1, 10.

¹⁵⁴ *Themistocles* 8, 2.

desde los tiempos de Ificrates, que fuesen la codicia, el arrojado, etc., etc.¹⁵⁵.

a) *Στάσις frente a πόλεμος*. — Tras estas generalidades, nos referiremos a la diferencia concreta entre ambos tipos de guerras. La primera, la *στάσις*, cuenta con una negra tradición de impopularidad que arranca desde los albores de la literatura griega, según ha mostrado Loenen¹⁵⁶. Su diferencia de valoración frente a la guerra exterior es clara siempre y, continuando las reflexiones platónicas y aristotélicas, prácticamente todos los autores griegos coinciden en repudiar la *στάσις* y en considerarla peor que el *πόλεμος* en una comparación con la *ειρήνη*; para Plutarco, lo más importante de la ciencia política es prevenir las sediciones¹⁵⁷: *κράτιστον δὲ προνοεῖν ὄπως μηδέποτε στασιάξωσι, καὶ τοῦτο τῆς πολιτικῆς ὡσπερ τέχνης μέγιστον ἡγεῖσθαι καὶ κάλλιστον*.

Desde su punto de vista, la condenación que de ellas hace Carilo en *apophthegmata laconica* 232 C y Favorino en *Bruto* 12, 3 es correcta: *χείρον εἶναι μοναρχίας —dice este último— παρανόμον πόλεμον ἐμφύλιον*. La actitud de resignación —¡pero activa!— que ante el poder romano adopta le lleva a propugnar una política de actuación común con buena voluntad y concordia y, en ella, no tiene lugar alguno la *στάσις*, cuya condena es absoluta.

La opinión sobre la morfología de tales rebeliones es detallada en nuestro autor. Las *στάσεις* pueden ser, para él, fundamentalmente de dos tipos, cuyas características nos expone en *praecepta gerendae reipublicae* 816 B. El primer tipo está constituido por el típico conflicto entre las distintas clases sociales de las ciudades, especialmente entre pobres y ricos; numerosos datos pueden obtenerse acerca de ellas si se examina la producción literaria de Dión de Prusa y otros oradores de estos tiempos, al referirse a conflictos tales como los de Cízico¹⁵⁸, etc.

¹⁵⁵ *Galba* 1, 1.

¹⁵⁶ «Stasis, enige aspecten van de begrippen partijen klassenstrijd in oudgriekenland», en *Mededelingen der Koninklijke Nederlandsche Akad. van Wetensch. Afd. Letterkunde*, 1953.

¹⁵⁷ Ver *praec. ger. reip.* 824 B-C.

¹⁵⁸ Ver Dión de Prusa *or.* LIV, 7, 6.

La segunda clase de estas στάσεις es algo típicamente motivado por los intereses políticos; «sería ingenuo suponer que la oposición griega estaba localizada exclusivamente en las clases más humildes; la cuestión es más compleja». En efecto, Bowersock¹⁵⁹ tiene mucha razón al opinar de esta forma, ya que este segundo tipo de στάσεις es el causado por las rivalidades entre facciones dentro de la misma clase. Sería fácil pensar que estas rivalidades son puras niñerías, pero no olvidemos el riesgo que entrañan y la interna necesidad de los acontecimientos que obliga a embarcarse en algún partido obligatoriamente¹⁶⁰.

Aparte de estos dos grandes grupos, Plutarco, continuando el tema general que hemos preluado en anteriores reflexiones, cree que no sólo podían existir algunos motivos objetivos de un cierto odio a Roma, como fue lo normal en los últimos tiempos de la República¹⁶¹, sino también motivaciones personales encastradas en el mundo oscuro que es el vicio y el mal en el hombre. Para esto, es fundamental considerar el capítulo 70 de la vida de Pompeyo, en donde se narran los prolegómenos de un acontecimiento mencionado igualmente por la pluma de Apiano (II, 10, 70 ss.). Los espectadores de estas escenas —nos referimos a Farsalia— pensaban en cuánta πλεονεξία y φιλονικία había allí presente llevando a la ruina a tantas vidas en una lucha fratricida, lucha ἐπιδεικνυμένη τήν... ἀνθρωπίνην φύσιν ὡς ἐν πάθει γενομένη τυφλὸν ἐστὶ καὶ μανιῶδες.

Plutarco comparte estos puntos de vista sobre la naturaleza humana y ve que la φιλοτιμία es ὀλεθριωτάτην καὶ κακίστην δαίμονα τοῖς χρωμένοις, como dice Eurípides¹⁶², y que, unida a la δοξομανία, constituye parte de ese conjunto de enfermedades que no envejecen (ἀγηράτων παθῶν)¹⁶³, bajo las cuales está el hombre agobiado.

¹⁵⁹ *Op. cit.* 102.

¹⁶⁰ Ver *praec. ger. reip.* 824 B: οὐ μὴν ἀναίσθητον οὐδ' ἀνάληπτον ἐν στάσει καθῆσθαι προσήκει τὴν περὶ αὐτὸν ἀταραξίαν ὑμνοῦντα καὶ τὸν ἀπράγμονα καὶ μακάριον βίον, ἐν ἑτέροις ἐπιτερόμενον ἀγνωμονοῦσιν.

¹⁶¹ Todavía algunos atenienses del 88 a. C. creían que podían echar abajo el poder romano. Ver el discurso de Atenión que Posidonio nos trae en Jacoby *F. G. H.* II, A, 87, f. 36, 245-6, y muchos datos interesantes en Bowersock, *op. cit.* 103 ss.

¹⁶² *Fenicias* 531, en *Sila* 4, 6.

¹⁶³ *Sila* 7, 2.

El ansia de τιμή¹⁶⁴ se une a ellas y, en el mando, resulta una auténtica perdición¹⁶⁵. Por otro lado, la ambición, es decir, la πλεονεξία, quizás el concepto más sacado a relucir, en estas acusaciones, como causa de las guerras, es factor de destacar en las luchas fratricidas¹⁶⁶ y la adivinamos presente en muchos más conflictos que los citados¹⁶⁷.

Quiere decir todo esto que la στάσις, la rebelión, la guerra interna, están condenadas de modo claro por Plutarco, tipificadas y explicadas sumariamente en sus motivaciones. Frente a ellas, la guerra exterior contra enemigos que no son ὁμοφύλους hasta ahora parece que ha sido bien vista por nuestro autor, según los testimonios analizados, y es momento de repetir lo que en *Pompeyo* 70, 4 nos ha dicho; si los caudillos enfrentados querían honores y triunfos, les era posible ἐμπίπλασθαι Παρθικῶν πόλεων ἢ Γερμανικῶν, pudiéndoles servir de pretexto el dar civilización a naciones bárbaras para desahogar sus impulsos, cristalizados a menudo en guerras y rencillas. Si esto es así —y sus ideas panhelenísticas lo corroboran—, el pacifismo de Plutarco, si existe, no es radical y extremista, sino matizado con muchos prejuicios normales en un griego de la época y dotado de la necesaria dimensión realista que, para los ojos helénicos, nunca debía dejar de tener el pacifista. Es un hecho que no encontramos frecuentemente la postura de abandono total, sino que el εἰρηνικός debe vivir sobre las armas para transformarse en πολεμικός a la menor provocación. El amor a la paz, que claramente es un bien, no supone condenar en principio toda guerra; pero pasemos a examinar qué es la guerra para Plutarco.

¹⁶⁴ *Timoleón* 36, 8.

¹⁶⁵ *Agis* 2, 3.

¹⁶⁶ *Pirro* 12, 3 y 9, 6 contra ello.

¹⁶⁷ Es curioso que Plutarco no hace referencia al reparto del botín y su importancia como semillero de nuevas discordias. La única alusión es una comparación que no tiene valor alguno para nosotros en *frat. am.* 483 F. He aquí un tema en el que se puede adivinar la presencia nefasta de esa πλεονεξία, aunque nuestro autor no lo trate. Ya desde antiguo el tema era candente y en las alianzas se especificaba cómo y en qué proporción debía repartirse el botín (ver A. Aymard, «Le partage des profits de la guerre dans les traités d'alliance antiques», en *RH* 1957, 223-249, y también Ducrey, *Le traitement des prisonniers de guerre dans le Grèce antique*, París, 1968, 258; con interesantes notas bibliográficas y referencias al importante testimonio *I. G.* IX, 12, 2, 241 editado por Klaffenbach en *Sitz. Ak. Berlin, Kl. f. Spr. Lit. und Kunst*, 1954, 1, 26 ss.).

b) *Las causas de las guerras y sus efectos.* — Por muchas razones expuestas por diversos investigadores¹⁶⁸, es muy probable que en la Grecia arcaica la guerra fuese la situación normal de las relaciones entre los hombres. La oposición de Nestle, la de Gomme y la más o menos implícita de Ferguson constituyen puntos de reflexión para una cuestión espinosa que nosotros no intentamos resolver; no obstante, por lo que toca a esta época, la escena ha cambiado mucho y, para Plutarco en concreto, la guerra (τὸ στρατεύσασθαι)¹⁶⁹ es una actividad que tiene un fin determinado y, cuando éste es alcanzado, ya no tiene nada más en qué justificarse y deja de realizarse. La diferencia con τὸ πολιτεύεσθαι es muy grande por consiguiente, ya que, además de que no se desprenden muchos males, etc. de esta segunda actividad, cierto es también que se debe ejercer continuamente: πολιτεύεσθαι καθῆκον ἐστὶν οὐ πεπολιτεῦσθαι, καθάπερ ἀληθεύειν οὐκ ἀληθεῦσαι καὶ δικαιοπραγεῖν οὐ δικαιοπραγήσαι καὶ φιλεῖν οὐ φιλησαι τὴν πατρίδα... La guerra, por tanto, es algo accidental que responde a fines precisos y no es el estado normal de relación humana; está posibilitada por impulsos humanos, por una educación, etc., y, a la vez, se encuentra motivada directamente por mil apetencias concretas de índole económica, política o de cualquier otro tipo.

Por supuesto, toda guerra, como mal que es, puede justificarse, en último término, acudiendo al argumento que ya hemos expuesto en páginas anteriores: la guerra es traída por la τύχη (por ejemplo, en *an vitiositas ad infelicitatem sufficiat* 498 F); sin embargo, esto no está del todo claro y, para Plutarco, no exime de responsabilidad al hombre. Plutarco, además, no cree en la existencia de ningún dios de la guerra, de un ser divino que guste de luchas, crímenes y sacrificios humanos y, por tanto, la divinidad ve —según él—, con horror, tales excesos: δάμονας δὲ χαίροντας ἀνθρώπων αἵματι καὶ φόνῳ πιστεύειν (εἶναι) μὲν ἴσως ἐστὶν ἀβέλτερον, ὄντων δὲ τοιούτων ἀμελητέον ὡς ἀδυνάτων· ἀσθένεια γὰρ καὶ μοχθηρίᾳ ψυχῆς ἐμφύεσθαι καὶ παραμένειν τὰς ἀτόπους... ἐπιθυμίας¹⁷⁰.

¹⁶⁸ Especialmente, entre otros, por B. Keil en *Berichte Sächs Gesellschaft der Wiss. Hist. Filol. Kl.* LXVIII, 1916, 1-88 y Brugmann, *ibid.*

¹⁶⁹ *Ver an seni resp.* 791 D.

¹⁷⁰ *Pelópidas* 21, 6.

El grado de responsabilidad humano es más amplio y en él entran, con frecuencia, motivaciones de índole política, religiosa, económica, psicológica y mixta¹⁷¹. En el terreno político, la unidad es fundamental para conservarse en paz, ya que esto da fuerzas aun cuando se es muy débil, y posibilita engrandecerse ὡσπερ ἐνδεδεδεμένως τῷ κοινῷ συμφέροντι¹⁷². En cuanto los hombres se dividen..., sus intereses aumentan y estallan disensiones sin cuento. Por otra parte, en el caso de que una ciudad se eleve sobre las demás, todos sus vecinos δονατοί se llenan de miedo (δεδιότες) y de envidia (φθονοῦντες) y acaban por lanzarse contra ellas; es éste el nudo de la oposición a Roma en tiempos primitivos, por lo que todos los pueblos limítrofes pensaban que debían ἐνίστασθαι τῇ αὐξήσει καὶ κολοῦειν τὸν Ῥωμύλον¹⁷³.

Otras veces el conflicto puede surgir de una injusticia explicable no por rivalidades políticas, sino en términos políticos; el rapto de las sabinas¹⁷⁴ le parece a nuestro autor una violencia, pero lo justifica por la amplitud de miras políticas e implicaciones del hecho: ...ἀπέδειξε (Ῥωμύλος) τὴν βίαν ἐκείνην καὶ τὴν ἀδικίαν κάλλιστον ἔργον καὶ πολιτικώτατον εἰς κοινωσίαν γενομένην¹⁷⁵. El acto mismo del rapto es un motivo suficientemente importante de guerra en el mundo primitivo, especialmente de mujeres, y a él hace referencia en *Licurgo* 15, donde parece aplaudir las costumbres sexuales de los espartanos, quienes miraban con desdén a los que trataban de hacer del matrimonio y de los hijos, a costa de muertes y guerras, bienes exclusivos e incommunicables.

Emparentada con la política, la violencia que degenera en guerra se suele presentar también causada por el miedo (δέος). En efecto, ἢ γὰρ δειλία φονικώτατον ἐστὶν ἐν ταῖς τυραννίσιν, donde el déspota, acuciado por temores cada día más grandes, acaba por llegar a la furia de la ciega cólera, al tormento e incluso a la guerra¹⁷⁶. Frente a conductas similares, el hombre debe oponerse con todas

¹⁷¹ Seguimos las ideas generales de Loenen, *op. cit.* 79 ss.

¹⁷² *Arato* 24,6.

¹⁷³ *Rómulo* 25, 1.

¹⁷⁴ *Ibid.* 35, 2.

¹⁷⁵ Comparada esta violencia con los γάμοι de Teseo, la valoración resulta adversa, ya que de éstos tan sólo ἐχθραὶ δὲ καὶ πόλεμοι καὶ φόνοι πολιτῶν se desencadenaron.

¹⁷⁶ *Artajerjes* 25, 4.

sus fuerzas, pero no devolviendo mal por mal: ὁ μὲν γὰρ εἰπὼν «ποτὶ πονηρὸν οὐκ ἄχρηστον ὄπλον ἂ πονηρία»¹⁷⁷ κακῶς ἐθίζει μιμούμενον ἀμόνεσθαι τὴν κακίαν¹⁷⁸. ¡Plutarco sigue moralizante, aunque sin mostrarse pacifista a ultranza, condenando toda guerra sea cual sea!

Fuera de lo político, lo económico tiene una gran importancia a la hora de establecer la etiología de los choques bélicos. El dinero es necesario y mueve las guerras, a la vez que sirve para mantenerlas¹⁷⁹. En su *consolatio ad Apolonium* 108 A y ss., da su asentimiento a la afirmación platónica¹⁸⁰: ... καὶ γὰρ πολέμους καὶ στάσεις καὶ μάχας οὐδὲν ἄλλο παρέχει ἢ τὸ σῶμα καὶ αἱ ἀπὸ τούτου ἐπιθυμίαι· διὰ γὰρ τὴν τῶν χρημάτων κτήσιν πάντες οἱ πόλεμοι γίνονται... y luego comenta este deseo en el tratado *de cupiditate divitiarum*. Los hombres suelen estar movidos por la pasión más baja que hay: αἰσχίστω νοσήματι τῇ φιλοπλουτίᾳ¹⁸¹, que no es sino una parte de esa πλεονεξία general que tan funesta resulta¹⁸². Es por su culpa que Esparta cayó verticalmente y acabó estando en manos de unos pocos ricos corrompidos (τῶν δὲ πρεσβυτέρων, ἅτε δὴ πόρρω διαφθορᾶς γεγονότων)¹⁸³: lo económico y lo psicológico se entrecruzan y el hombre acaba por pensar que τὸ βελτίον es vivir con πλοῦτῳ, τρυφῇ ἢ ἡγεμονίᾳ, olvidando la σωτηρία, πραότης, δικαιοσύνη, etc., etcétera¹⁸⁴.

¹⁷⁷ Kaibel, *com. graec. frag.* I, 142. Epicarno núm. 275.

¹⁷⁸ *Ver vit. pud.* 534 A.

¹⁷⁹ *Cleomenes* 27, 1.

¹⁸⁰ *Fedón* 66 B.

¹⁸¹ *Agis* 13, 1.

¹⁸² *Pompeyo* 70; *Pirro* 12, 3 y 9, 6.

¹⁸³ *Agis* 6, 2.

¹⁸⁴ *Numa* 26, 7. Comparando a Numa con Licurgo (23, 7), Plutarco nos dice que mucho más difícil fue la misión del segundo de ellos al querer que se alejasen los hombres del deseo del oro y de la plata, en vez de la de Numa, que fue más fácil, ya que pedía que dejaran de guerrear. He aquí otra prueba de que Plutarco no considera la guerra una forma normal de relacionarse, sino algo malo y pernicioso a lo que llevan los vicios humanos que se espolean y mezclan con los factores económicos y políticos. Loenen, *op. cit.* 79, ha mostrado bien la unión de lo psicológico y lo económico. Sobre este último factor, es interesante traer a colación la opinión de G. Bouthoul, *Le phénomène guerre*, París, 1962, 277 (hay trad. esp.): «Aucun économiste, aucun homme politique ni historien n'a jamais pu définir ou préciser quel serait l'antagonisme économique dont la guerre doit nécessairement résulter».

Poco más añade nuestro autor al capítulo etiológico a no ser alguna aclaración aislada o algún punto interesante por su agudeza. De este estilo es la curiosa observación que nos hace a propósito de la vehemencia de las pasiones, cuando afirma en su Ἐρωτικός 761 D que τὰ μαχιμώτατα τῶν ἔθνῶν ἐρωτικώτατα, Βοιωτοὶ καὶ Λακεδαιμόνιοι καὶ Κρήτες... Del amor al odio no hay más que un paso, dirían los comentaristas que, vecinos de cualquier ideología psicoanalista, se enfrentasen a este pasaje, pero el contexto debe ayudarnos a pensar también en que mucho de lo que mueve a Plutarco a decir esto se relaciona con cuestiones tales como el ἱερὸς λόγος tebano. Si pensamos que en pueblos combativos, entre soldados curtidos, se da esa φιλία y sus complicaciones κατ' ἀνάγκην στρατείας, como dice la *Suda*¹⁸⁵, podemos entender la cuestión mejor que dando asentimiento a la opinión de que, con frecuencia, cuando los pueblos se hacen μαχιμώτατα, esto es debido a la φιλία especialmente.

En lo que toca al capítulo de los efectos de las guerras, tanto el hacerlas como el deshacerlas, es decir, el lanzarse a ellas como el pacificar, traen males sin cuento, y lo mismo ocurre en el dominio de la στάσις. Sirviéndose de estas κοιναῖς ἀτυχίαις es como Craso consiguió aumentar su riqueza de 300 a 7.100 talentos¹⁸⁶ y, como él, otros personajes de criticada φιλοπλουτία. La riqueza de combates condujo a Grecia a una ὀλιγανδρία que sirve para explicar a Amnonio, personaje de *de defectu oraculorum*, el cese de los oráculos; tomando como principio el que los dioses actúan siempre acertadamente (413 F), «alguien podría decir que Grecia se llevó la mayor parte de la común escasez de población (ὀλιγανδρία) que las sediciones (στάσεις) y guerras (πόλεμοι) precedentes produjeron en casi todo el mundo habitado; a duras penas podría este país, en su conjunto, aportar los tres mil hoplitas que una sola ciudad de Mégara envió a Platea. De ninguna otra cosa servía, entonces, el que la divinidad conservase muchos oráculos, a no ser para poner en evidencia la soledad (ἔρημια) de Grecia».

¹⁸⁵ *Suda* s. v. θάμυρις. Citado por J. S. Lasso de la Vega, *El descubrimiento del amor en Grecia* (vol. colectivo), Univ. de Madrid, 1959, 74, n. 32.

¹⁸⁶ *Craso* 2, 4.

Desde hace tiempo se duda de que esos efectos sean tan acusados como aquí parece sostener Plutarco; en efecto, Hertzberg¹⁸⁷ nos dice que debemos guardarnos de sacar conclusiones arriesgadas a partir de indicaciones aisladas como ésta. Por su parte, valorando los testimonios de Estrabón, J. A. O. Larsen cree que hay mucha exageración en el geógrafo¹⁸⁸. Los motivos de Plutarco al introducir el tema de la escasa población (ὀλιγαυδρία) son, sin duda, explicar la desaparición de los oráculos por causas distintas del poder divino, ya que nada podría abolir la adivinación si es que ésta es verdaderamente divina, es decir, un ἔργον θεοῦ (*de defectu oraculorum* 413 E); bástenos con eso y dejemos la verificación histórica de tales pormenores al trabajo y laboriosidad de los investigadores competentes.

c) *La valoración del fenómeno guerra.* — Plutarco no anima constantemente a la guerra ni se plantea el problema de la radical maldad de toda confrontación bélica como un pacifista absoluto. Para él, cualquier conflicto belicoso (πόλεμος) —¿quién puede dudar?— es un mal, pero, a la vez y de un modo más preciso, algo que surge de las relaciones entre los hombres como causa de sus defectos y de las influencias variadas del medio. De los dos tipos de guerra, la interna (στάσις) es condenada totalmente y la exterior, en cambio —conocida como πόλεμος—, no parece recibir demasiados oprobios, aunque ha de reunir ciertas condiciones para no ser reo de condenación.

Si nos preguntásemos si la obra plutarquiiana es un alegato en favor del belicismo, del imperialismo, de la ley del más fuerte y conceptos similares, la respuesta sería evidentemente que no. Desde el primer momento, el aspecto ético de sus doctrinas nos insiste machaconamente sobre la necesidad de no devolver mal por mal, e incluso de procurar sacar el bien posible de los enemigos, sin ayuda de las armas y de las medidas extremas¹⁸⁹. No obstante, como

¹⁸⁷ *Die Geschichte Griechenlands unter der Herrschaft der Römer*, Halle, 1868-1875; citamos por la trad. franc., París, 1887-1890, II, 189.

¹⁸⁸ En *An economical survey of ancient Rome* (ed. T. Frank), Baltimore, 1938, IV, 466 ss.

¹⁸⁹ Siguiendo los capítulos del tratado *de capienda ex inimicis utilitatis*, Plutarco va a describir la utilidad de tal género de conducta. En 86D nos coloca como base de su narración la opinión de que los hombres, al principio,

resulta claro para quien con una mínima curiosidad histórica se acerca a la cultura helénica, la guerra es un fenómeno de todos los días en Grecia y en muchas otras áreas del mundo antiguo; por tanto, una condena radical de toda actividad bélica por motivos morales (un pacifismo extremo), incluida la guerra contra ἀλλοφύλους, no se suele dar en los escritores que, en profundidad o simplemente de pasada, toquen el problema.

Es cosa evidente que una guerra exterior, una guerra que no tenga explicación coherente (y aquí ha de entenderse un fundamento político, económico, etc. que la explique, aparte de las tendencias generales antes descritas), es un error de tacto político y testimonia crueldad por parte de quien la emprende¹⁹⁰: τὸ γὰρ ἄνευ τῆς ἐσχάτης ἀνάγκης ἐπιφέρειν σίδηρον οὐτ' ἱατρικὸν οὐτε πολιτικόν, ἀλλ' ἀτεχνίας μὲν ἀμφότερα, τούτῳ δὲ καὶ τὸ ἀδικεῖν μετ' ὀμότητος πρόσεστι. Esto es aplicable a toda violencia irracional sin la actuación moderada de la razón, ya que un fenómeno como es la guerra ha de tener leyes muy claramente delimitadas. Precisamente, Plutarco condena la guerra cuando se aparta de estas reglas, y es momento de detenernos en el tema, aclarando cuáles deben ser.

Toda guerra debe respetar el factor religioso, ya que jamás debe ganarse a costa de hacer impiedades. En *Camilo* 10, 3-4 se pronuncia un duro alegato al que Plutarco no glosa, cierto es, con ningún comentario:

se contentaban (ἐξήρκει τοῖς παλαιοῖς) con escapar a los animales, pero luego los hicieron domésticos, y, por los beneficios que obtienen, ya no pueden vivir sin ellos. ¿Podría hacerse esto con los hombres hostiles? Lo primero de todo es mirar al enemigo y ver si en él puede haber algo de utilidad (86 F): σκόπει δὴ καὶ τὸν ἐχθρόν, εἰ βλαβερός ὢν τᾶλλα καὶ δυσμεταχείριστος, ἀμωσγέπως ἀφῆν ἐνδίδωσιν αὐτοῦ καὶ χρῆσιν οἰκείαν καὶ ὠφέλιμός ἐστι. Esto es importante, ya que, lo mismo que algunos animales sacan alimentos de cosas que no parecen tenerlos, así οἱ δὲ φρόνιμοι καὶ ταῖς ἐχθραῖς ἐμμελῶς χρῆσθαι δύνανται (87 B). Nuestros enemigos están continuamente pendientes de nosotros intentando sacar ventajas y, al saber que ellos son nuestros competidores, nos esforzamos más (87 F-88 A). Las exhortaciones de este tipo se repiten hasta la saciedad en este tratado; es evidente la buena voluntad y el empeño con que nuestro autor trata la cuestión de la enemistad. Las alusiones a una conducta violenta para con nuestros enemigos brillan por su ausencia: no hay nada más σεμνότερον ἢ κάλλιον que el permanecer en calma cuando un enemigo nos ofende (90 D).

¹⁹⁰ C. *Graco* 44, 3.

La guerra es cosa penosa que llega a través de mucha injusticia y violentas acciones; no obstante, los hombres buenos tienen algunas leyes incluso de las guerras, y la victoria no debe perseguirse hasta el punto de avenirnos con las mercedes que se obtienen de acciones malas e impías. En efecto, el gran general combate confiado, no en servirse de la maldad ajena, sino de su propia virtud.

Por otra parte, necesario es seguir una política correcta en las alianzas, una política personal, pero también de acuerdo con una cierta ética general, como vemos en el episodio narrado en la comparación entre Coriolano y Alcibíades¹⁹¹. Finalmente, dejarse llevar por la ley de la violencia (μετὰ βίας) o el simple valor (ἀνδρείας) es también reprehensible, ya que se debe proceder friamente por medio de la razón (διὰ λόγου) y de la inteligencia (συνέσεως). Es de esta forma como proceden —en su opinión— los lacedemonios; en efecto, su general suele sacrificar un buey si ha vencido por engaño (δι' ἀπάτης) o persuasión (πειθοῦς) y hace, en cambio, la ofrenda de un gallo¹⁹², si la victoria ha sido conseguida por las armas (διὰ μάχης). La costumbre se opone a la de los romanos, para quienes vencer con las armas merecía un mayor sacrificio: ταῦτα μὲν οὖν ὅπως ἔχει σκοπεῖν πάρεστι¹⁹³.

Lo que nunca debe ser una guerra es campo de salvajadas como las que Bruto¹⁹⁴ permitió hacer a sus soldados, dándoles las ciudades de Tesalónica y Lacedemonia para que las saqueasen a su gusto (εἰς ἀρπαγὴν καὶ ὠφέλειαν)¹⁹⁵. Son éstas sangrientas hazañas que

¹⁹¹ *Alcibíades* 41, 8 ss.

¹⁹² Ver *apophth. lacon.* 238 F.

¹⁹³ *Marcelo* 22, 10.

¹⁹⁴ *Bruto* 46, 3.

¹⁹⁵ Previamente (*ibid.* 44, 3) les había prometido un regalo (δωρεάν) de dos mil dracmas, pero, como se encontraba en situación apurada (*ibid.* 46, 1), pensó que así podría obtener de sus soldados un mayor rendimiento. Todo esto debe hacernos pensar que la guerra no se confunde, para Plutarco, con la violencia irracional sin más. Tanto en el ejemplo de los lacedemonios y su proceder reflexivo como en el de estos soldados, la guerra es violencia fría y lúcida, pero no pendencia caótica; explicar la guerra como un simple estallido de violencia y furia en todo un organismo social tiene sus peligros. Lo que sí debe tenerse como cierto es que el fenómeno guerra está posibilitado —como mal que es— porque el mal existe en el mundo y un *a priori* de su existencia es la crueldad presente en el hombre.

ya Antonio y Octavio habían hecho a mayor escala, hasta tal punto que, por su proceder, poco faltó para que sus soldados echasen de Italia a los más antiguos habitantes de la península¹⁹⁶. Pero Plutarco piensa que en una lucha interna como la que sostuvieron estos dos personajes para ἀρχεῖν καὶ κρατεῖν, los expedientes utilizados cuadraban, mas, en cambio, a Bruto no le estaba permitido sino vencer con la honestidad y la justicia: Βρούτῳ δὲ διὰ δόξαν ἀρετῆς οὔτε νικᾶν οὔτε ζῳζεσθαι συνεχωρεῖτο παρὰ τῶν πολλῶν, ἢ μετὰ τοῦ καλοῦ καὶ δικαίου.

En resumen, dentro de la maldad que toda guerra supone, la guerra exterior (πόλεμος) es menos mala y condenable que la interna (στάσις) y, a la vez, puede ser mejor o peor, según que se lleve a término con ciertas notas de humanidad, de respeto religioso, etc. Pero ¿cuándo debe emprenderse esa acción bélica que conocemos por el nombre de πόλεμος? ¿Está justificado un imperialismo, una política expansionista sin más? ¿Cabe solamente una política defensiva?

El pensamiento de Plutarco al respecto no es muy preciso y dibujado. Servirse de la espada sin razón es una crueldad, ya lo hemos visto, y, por tanto, los motivos que a lo largo de este pequeño estudio hemos analizado han de forzar a la guerra en un mayor grado que cualquier simple capricho. Al referirse a la comparación entre Numa y Licurgo, se especifica que Numa reprimió la belicosidad de sus ciudadanos no para hacerlos débiles y cobardes, sino para que no fuesen violentos e injustos y, a la vez, que Licurgo hizo guerreros a los suyos no para que ofendiesen a todo el mundo, sino para que no se dejasen ofender por nadie¹⁹⁷. Vemos aquí que Plutarco se mantiene en una sana postura de legitimación de la guerra defensiva y no ofensiva; pero no nos habla claramente al respecto. Sabido es su respeto y admiración por la obra de Alejandro

¹⁹⁶ *Bruto* 46, 2.

¹⁹⁷ *Licurgo* 24, 3: οὔτε γὰρ Νομᾶς διὰ δειλίαν κατέλυσε τὸ πολεμεῖν, ἀλλ' ἐπὶ τῷ μὴ ἀδικεῖν, οὔτε Λυκοῦργος εἰς ἀδικίαν κατεσκεύασε πολεμικούς, ἀλλ' ὑπὲρ τοῦ μὴ ἀδικεῖσθαι. El reinado apacible de Numa dejó a los romanos el tiempo necesario para hacer los preparativos suficientes con vistas a las guerras que siguieron, y, como un atleta, el pueblo tomó fuerzas en la paz pensando en los conflictos futuros (*fort. Rom.* 322 A); Recordemos lo frecuente que es aludir, en esta época, a la preparación para la guerra.

Magno, digna para él de un auténtico filósofo¹⁹⁸; sin embargo, los motivos que justifican esta valoración deben estar más relacionados con la concordia y los otros conceptos (δμόνοια καὶ εἰρήνη καὶ κοινωv(α) que quiso imponer el conquistador (ver nota 84), que con el hecho mismo de emprender una guerra de conquista sin previa provocación por la parte contraria; Alejandro a los bárbaros δ' ἠνάγκασε εἰσαγαγεῖν ὁ νικήσας, dice Plutarco sentenciosamente, sin mayores comentarios, en *de Alexandri Magni fortuna aut virtute* 328 E.

La justificación, pues, del imperialismo, así como sus críticas, no están tratadas más que superficialmente, aparte del capítulo encomiástico que se relaciona con el poder romano, al cual ya hemos hecho referencia. Para nuestro autor, sin duda, este tema no debió suscitar momentos de preocupación ni reflexiones atormentadas, pero, en el caso de que así hubiese sido, su filorromanismo le habría llevado a desechar tales reflexiones rápidamente. No olvidemos que la conquista de Grecia y su dependencia bajo Roma le siguen pareciendo un bien, ya que así se ha conseguido el olvido del vicio griego de las desuniones internas.

8. EL TEMA DE LA PAZ Y ALGUNAS CONCLUSIONES

Plutarco vivió en plena *pax romana* y, llevado por un filorromanismo muy comprensible, elogia y describe este estado de cosas evidentemente beneficioso para los habitantes del Imperio. En *Pythiae oraculis* 408 B; *de defectu oraculorum* 413 F; *praecepta gerendae reipublicae* 824 C; *de tranquillitate animi* 469 E, etc., nos traza el retrato de esa tranquilidad general dentro de la cual la guerra ya no existe, οὐκ ἔστι, πέπαυται, πέφευγε, ἠφάνισται...¹⁹⁹.

¹⁹⁸ *Alex. fort. virt.* 332 E.

¹⁹⁹ Plutarco se muestra muy contento de que los oráculos no respondan ya en versos oscuros y misteriosos en su época. La razón es, para él, el hecho de que la paz reinante hace que los hombres no se ocupen de cuestiones fundamentales, como pueden ser resultados de guerras y batallas, sino de trivialidades personales cual bodas, etc. (*Pyth. or.* 408 B ss.). Útil es comparar estas manifestaciones de Plutarco con las de la época de Luciano, y la mayor inseguridad que expresan; ver E. R. Dodds, *Pagan and Christian in a age of anxiety*, Cambridge U. P., 1968, 57.

Si no hay guerra, el hombre se halla liberado de un mal grande y, entonces, es natural pensar que sus virtudes, contra las que ni siquiera puede aquella²⁰⁰, se desarrollen mejor y puedan también ellos gozar más ampliamente de sus bienes. Sabemos cuáles son algunos de los males humanos, pero ¿a qué llamamos bienes? La contestación general es que τὸ καλόν ha de considerarse la auténtica medida de la vida del hombre²⁰¹ y, en lo que toca a la vida ciudadana, hay otras cosas además, como la εἰρήνη, ἔλευθερία, εὐετηρία, εὐανδρία y ὁμόνοια, que pueden estimarse como parte integrante del conjunto de los más grandes bienes de que podemos gozar (τῶν μεγίστων ἀγαθῶν)²⁰². A los dioses, aun hoy día, exclama Plutarco en *de superstitione* 166 E, se les sigue pidiendo riqueza, concordia y paz, y son ellos mismos los que, con frecuencia²⁰³, nos exhortan a ésta, a la paz.

Aparte de estos bienes, los seres humanos encuentran otros muchos, como la vida, la salud, el sol, el que la tierra sea asequible a nuestra labor y el mar a nuestros viajes, etc., y, entre todo esto, se empeñan en repetir su deseo de que no haya ni πόλεμος ni στάσις²⁰⁴:

Necesario es —nos dice— no pasar por alto ni siquiera las cosas comunes, sino tener en consideración y dar gracias por estar vivos y, saludables, ver el sol. Ni guerra (πόλεμος) ni rebelión (στάσις) están presentes, sino que tanto la tierra como el mar permiten el cultivo y la navegación fácilmente a quien lo desea. Podemos hablar y actuar, callar y estar en reposo.

Tal insistencia es natural si pensamos que la presencia de la guerra y de la στάσις puede transformar el goce de tales bienes y

²⁰⁰ ὃ γε μὴν πόλεμος χειμάρρου δίκην πάντα σύρων καὶ πάντα παραφέρων μόνην οὐ δύναται παιδεῖαν παρελῆσθαι (*lib. educ.* 5 F). A continuación de esto, Plutarco narra lo que Estirón respondió a Demetrio, al apoderarse éste de Mégara; preguntó Demetrio si había sufrido o perdido algo y aquél οὐδὲν —εἶπε— πόλεμος γάρ οὐ λαφυραγωγεῖ ἀρετήν, frase que pasó a convertirse en proverbio (E. Leutsch-F. G. Schneidewin, *Corpus Pseudoepigraphorum graecorum*, Gottinga, 1839-1851, «mantissae proverbiorum», cent. II, 61).

²⁰¹ Ver *de virtute et vitio* 111 D.

²⁰² Ver *praec. ger. reip.* 824 C.

²⁰³ Ver *gen. Soc.* 579 A.

²⁰⁴ Ver *tranq. an.* 469 E.

los bienes mismos, ya que, en guerra, la agricultura, por ejemplo, decae y esto trae consigo mil y un quebrantos²⁰⁵; y no olvidemos que es la agricultura la que más inclinación da a la paz de entre todas las ocupaciones, puesto que es un auténtico εἰρήνης φίλτρον²⁰⁶. La paz, por tanto, es un bien y un bien necesario para el disfrute de los restantes bienes, así que la gente común insiste en su presencia constantemente y Plutarco, al igual que el resto de sus compatriotas, conoce que tal presencia es difícil de conseguir. Al comparar a Cimón con Lúculo nos dice²⁰⁷ que consiguió aquél las tres cosas más difíciles (τὰ πάντων δυσκολώτατα): ...πρὸς μὲν τοὺς πολεμίους εἰρήνην, παρὰ δὲ τῶν συμμάχων ἡγεμονίαν, πρὸς δὲ Λακεδαμονίους ὁμόνοιαν, es decir, la paz y la concordia especialmente, pero no dejando fuera la hegemonía sobre los aliados. A pesar de todo, no es necesario esperar que el único camino para la paz sea el novelesco de *mulierum virtutes* 235 F²⁰⁸, sino que, con habilidad política y decididos a agenciarse un estado de paz con lo justo (τὴν δ' εἰρήνην ἰσότητι καὶ τῷ δικαίῳ κτᾶσθαι)²⁰⁹, los hombres pueden lograr esta εἰρήνη, aunque no se especifica en parte alguna cuánto haya de durar.

Ninguna otra noticia nos ofrece Plutarco de la que podamos extraer datos de interés para nuestro estudio. El reconocimiento de

²⁰⁵ Ver *sept. sap.* 158 D.

²⁰⁶ Numa 16, 6. El elogio de la agricultura como fuente de todas las virtudes lo tenemos en el *Económico* de Jenofonte, donde «ce tableau idyllique correspond assurément à une expérience personnelle», como comenta R. Flacelière, *La vie quot. en Grèce au siècle de Périclès*, París, 1959, 42. Ya antes Pródico, en sus Ὀραὶ (ver W. Nestle en *Hermes* LXXI, 1936, 151-170), había hecho un gran elogio de la agricultura: καλῶς δὲ κάκεινος εἶπεν, ὅς ἔφη τὴν γεωργίαν τῶν ἄλλων τεχνῶν μητέρα καὶ τρόφον εἶναι (Temistio *or.* 30 y Jenofonte *oecon.* 5, 17). El tema es común en la Antigüedad tempranamente y en la época de Plutarco lo es también; Máximo de Tiro, más tarde, lo explotará, en *or.* 24, y lo mismo hará Musonio Rufo. Véase un resumen de los puntos de vista de los moralistas antiguos sobre la agricultura en H. Bolkestein, *Wohltätigkeit und Armenpflege in vorchr. Altertum*, Utrecht, 1939, 191 ss.; ver también 332 ss. De todas maneras, no quita lo dicho anteriormente que probados militares que juzgaban como inútiles a los no entendidos en las armas se dedicasen de lleno a la agricultura por motivos económicos (*Filopemen* 4).

²⁰⁷ Lúculo 65, 4.

²⁰⁸ Se cuenta que en unas luchas entre jonios y milesios la paz surgió merced al naciente amor entre Pieria y Frigio. Ver Polieno VIII, 35 y Aristoneto I, 15.

²⁰⁹ Como dice en *Agesilao* 27, 7 refiriéndose a Epaminondas.

la paz como un bien deseable que permite gozar de otros apetecibles bienes es algo explícito y, a la vez, implícito en el reconocimiento de la guerra como un mal. Por otro lado, frente al carácter puramente accidental —aunque frecuente— que la guerra tiene, se pone de relieve la cualidad también accidental de la paz, que no es todo lo duradera que se querría, pero resulta alcanzable efectivamente por muchos medios.

Definiciones que determinen de un modo claro la naturaleza positiva del concepto de paz no encontramos en Plutarco, al igual que no hemos visto nada parecido en el campo de la guerra. Entender que nuestro autor considera la paz como la simple cesación de la guerra podría admitirse, siempre que esto no llevase anejo el reconocimiento de que es la guerra el estado normal de relación entre los seres humanos, a lo que, de hecho, se opone nuestro autor. No podemos, pues, encontrar un pasaje en el que el concepto de paz sea definido claramente, pero su positividad de contenido y la rotunda afirmación de estado opuesto a la guerra que hallamos en Plutarco nos autorizan a creer que la paz y la guerra son conceptos de entidad propia, en la línea de progresivo despegue de las concepciones antiguas (en pactos, etc.) consideradas por Keil, Brugmann, Fuchs y otros, sobre cuya exactitud no es asunto nuestro el discutir.

Si atendemos a los detalles, observamos además en Plutarco una concepción de la paz en un sentido que no parece muy frecuentemente analizado por los investigadores. En efecto, εἰρήνη no es sólo un estado opuesto al guerrear, sino algo dinámico, según el modo de ver el mundo de los griegos. Hablando de los feaciales que instituyó Numa, nuestro prolífico escritor nos aclara cuál es el verdadero sentido de este cargo en *Numa* 12, 5²¹⁰. Su acción es el origen de su nombre y esto es explicable porque también los griegos nombran con la palabra «paz» (εἰρήνη) el resolver las disputas no con la fuerza, sino con la persuasión²¹¹: καὶ γὰρ εἰρήνην Ἕλληνες καλοῦσιν

²¹⁰ οἱ μὲν γὰρ φησὶ αὐτοὶ εἰρηνοφύλακές τινες ὄντες ὡς δ' ἐμοὶ δοκεῖ καὶ τοῦνομα λαβόντες ἀπὸ τῆς πράξεως, λόγῳ τὰ νεῖκη κατέπαυον ἔδωτες στρατεύειν πρότερον ἢ πάσαν ἐλπίδα δίκης ἀποκοπήναι.

²¹¹ *Numa* 12, 6. La raíz *dhe (en «fetialis») indica en indoiranio una regla, una ley; av. *dātəm* 'ley religiosa', sánscrito *dhāma* 'ley', 'institución', griego θέμις. «Il est donc possible qu'il y ait eu en italique un mot *feti- dont fetialis serait le dérivé» (Ernout-Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, París, 1959). También Muller en *Mnemosyne* LV, 391 pensaba que era una

ὅταν λόγῳ, μὴ βίᾳ πρὸς ἀλλήλους χρώμενοι λύσωσι τὰς διαφοράς. Queda claro que Plutarco entiende la paz como un concepto con algo más de entidad que una simple pausa en la guerra y con algo menos que esa εἰρήνη, simple traducción de *šhālōm*, que por esta época ya estaba mezclándose a las concepciones de la mentalidad griega. «En el pecho de los griegos no habita ninguna 'paz'», dice H. Fuchs²¹², y en esto estamos plenamente de acuerdo con él.

Hora es ya de terminar estas líneas, exponiendo la apreciación personal del autor estudiado en lo que a la guerra y a la paz se refiere. Para la guerra baste lo dicho; pero para la segunda aún es posible añadir algunas ideas más. Los conceptos que Plutarco refiere en *de virtute et vitio* 111 D como bienes son a ojos de H. Bengtson sus propios ideales, y añade este investigador²¹³: «Bien conocidas nos son estas nociones por las inscripciones y leyendas de monedas contemporáneas. Corresponden a los ideales de la alta clase media y a las clases superiores de la burguesía no sólo en la parte oriental del Imperio, sino en todo él». Pero notemos especialmente que hay dos nociones de entre éstas a las que Plutarco alaba sobre todo, al igual que más tarde habrá de hacer Dión de Prusa; son éstas la paz y la concordia²¹⁴.

Un hombre con estos ideales y con un pensamiento moralista tan acusado, es justo reconocer que se nos presenta de inmediato

palabra de algún dialecto itálico, pero no tiene mucho apoyo (ver Walde-Hoffman, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*. neue-bearbeitete Auflage von J. B. Hofmann, Heidelberg, 1938, s. v.

²¹² *Augustin* 39.

²¹³ *Op. cit.* 307.

²¹⁴ Véase, corroborando la opinión de Bengtson, I. B. M. núm. 894 y Wendland, *Die hell.-röm. Kultur in ihrer Beziehung zu Judentum und Christentum*, Tubinga, 1912, 410, n. 9. En general, consúltese Fuchs, *Augustin* 103 ss., donde aparecen otros muchos testimonios de la paz como un tiempo de prosperidad. Con referencia a otras cuestiones, Plutarco es mucho más positivo que Dión en su elogio de la *pax augusta* (Palm, *op. cit.* 31); como elemento acorde con ella, exhorta a la ausencia de στάσεις traducida en una concordia que sería muy bien recibida por el régimen romano (Bowersock, *op. cit.* 111). ¿Es ésta la esencia del mensaje del autor de Queronea, como dice Jones, *op. cit.* 112? Debemos reconocer que hay mucha alabanza a la δμόνοια, pero no tanta como veremos en el sofista de Prusa. Para el valor de esta δμόνοια desde el punto de vista político romano ver, sobre todo, M. Amit, «Concordia ideal politique et instrument de propagande», en *IVRA* XII, 1962, 133-169, y D. Kienast, «Die Homonoia -Verträge in der Römischen Kaiserzeit», en *JNG* XIV, 1964, 51-64; también J. Palm, «Pax civilis, concordia», en *REL* XXXIX, 1961, 210 ss.

como un amante de la paz²¹⁵. Su propia condición de hombre bueno, hostil a toda clase de violencia, incluidos los combates de gladiadores²¹⁶, invita a pensar en una repulsa del crúor vertido en la vorágine de los combates. Los dioses, para él, no son dioses de guerra y cuando alguien eleva un trofeo con los despojos (τὰ σῦλλα) tomados al enemigo, lo hace para que, con su pronta ruina por el tiempo, se vayan también los odios que engendraron tal monumento. ¡Así quiere ver el mundo el buen Plutarco!²¹⁷ Su amor a la paz, no obstante, no es el acendrado y radical odio demoleedor a toda actividad bélica, sino el elogio de los bienes de aquélla y el reconocimiento, sin condena alguna, de que muchas guerras se hacen en este mundo. Ver esto como natural, no creamos que es propio de un belicismo en el sentido moderno, sino la postura típica de quien vive en una época en que la guerra, institución social, es aceptada como un mal más en el mundo y, aunque sea temida y se la llene de dicterios, sigue siendo aceptada como necesaria en ocasiones y como no censurable en un momento dado, si se realiza con las adecuadas reglas.

Muchos son los grados que pueden darse en esa actitud a la que llamamos pacifismo; tan relativa es esta denominación, como los epítetos de «bueno», «malo», «justo» e «injusto» que los participantes en los conflictos dan a las guerras que emprenden o a aquellas en las que se defienden de un ataque. El mismo Plutarco reconoce esas fluctuaciones y explícitamente lo dice: «De los nombres de guerra y de paz —como de monedas— se sirven del que les va bien para su utilidad, pero no del que va bien con la justicia»²¹⁸. ¿Es Plutarco un pacifista?²¹⁹ ¿Es un belicista al admitir las muchas

²¹⁵ Nestle, *op. cit.* 52.

²¹⁶ Ver Fuchs, *Widerstand* 49, n. 60.

²¹⁷ En efecto, en *quaest. rom.* 273 C expone estas costumbres y así las justifica, diciendo además que οὐδὲ γὰρ παρ' Ἑλλήσιν οἱ πρῶτοι λίθινον καὶ χαλκοῦν στήσαντες τρόπαιον εὐδοκιμοῦσιν.

²¹⁸ *Pirro* 12, 3.

²¹⁹ Pacifismo notable es el de uno de los personajes de *Pyth. or.* 401 B ss. Diogeniano —éste es su nombre— se irrita al ver en Delfos los broches de hierro (ὀβελλοκοὶ σιληροῖ) de la cortesana Rodopis, y entonces Teón se extiende en un alegato no contra el hecho de conservar allí tales ofrendas, sino contra todas las otras que están presentes y constituyen testimonios de batallas sangrientas, llenas de inscripciones vergonzosas.

guerras que ha necesitado Roma para constituir su Imperio y al no oponerse de forma expresa? La respuesta tan sólo depende del valor que queramos darle a este término; los testimonios están aquí, al alcance de la mano.

ANTONIO BRAVO GARCÍA