

El plano irracional externo en Tucídides:
τύχη, παράλογος, ἀνέλπιστος, ἀστιάθμητος,
αἰφνίδιος, ἀπροσδόκητος

VIRGINIA MUÑOZ LLAMOSAS
Universidad de Oviedo

ABSTRACT

In Thucydides' work the most important cause in historic events in human nature φύσις ἀνθρώπεια, enclosing both a rational and a irrational side. Beside this φύσις we have another irrational factor, external instead of internal, designated by lexical items such as τύχη, παράλογος, ἀνέλπιστος, ἀστιάθμητος, αἰφνίδιος ο ἀπροσδόκητος. The aim of this work is to study these lexical items in order to determine exactly how Thucydides understands this irrational external factor, whether Man can subject it to reason, and its relation with traditional gods.

1. INTRODUCCIÓN

Tradicionalmente se ha considerado a Tucídides como uno de los máximos exponentes del racionalismo griego: la visión historicista y decimonónica de este autor nos lo presenta como un ateo o agnóstico en cuya explicación de los hechos históricos no tiene cabida el plano religioso. Su obra sería exponente de un pensamiento científico y racional, lógico, en marcada oposición a su predecesor Heródoto, que, como es sabido, sí otorga un destacado papel a los dioses en sus *Historias*. Ciertamente, Tucídides es el creador de la historiografía política y uno de sus mayores logros es haber aplicado rigurosamente un método en el que destacan el afán de llegar a la verdad, la objetividad y la imparcialidad, así como un análisis detallado y sutil de las causas de los acontecimientos. Sin embargo, estu-

dios recientes han demostrado que no es tanta la distancia entre él y Heródoto¹ y han matizado tanto el racionalismo de Tucídides como su pretendido ateísmo, según podemos ver en la primera parte del trabajo de Marinatos². En él se hace un estado de la cuestión de los estudios sobre el pensamiento religioso de Tucídides y podemos comprobar que existe una tendencia a aceptar la preocupación de nuestro autor por la religión (cuando no se habla abiertamente de sus creencias personales), así como una cierta influencia del elemento religioso en los acontecimientos históricos.

Pero no sólo hemos de hablar del elemento religioso, sino de otro elemento que es más importante y no exactamente coincidente con aquél, que es el elemento irracional, en el que últimamente han insistido autores como O'Hara³. Este autor estudia el elemento irracional en Tucídides analizando una serie de pasajes en los que se demuestra que lo irracional tiene mucho que ver en algunas decisiones que se tomaron durante la guerra. Su análisis se centra en el plano irracional interno⁴, esto es, lo que hay de irracional en la naturaleza humana. Ciertamente, al comienzo de su obra Tucídides afirma que sólo las acciones humanas, τὸ ἀνθρώπινον (1. 22) son relevantes para la narración de esta historia que pretende ser una posesión para siempre, y también es cierto que en la explicación que ofrece de los hechos históricos predomina el plano humano: la φύσις ἀνθρώπεια, esa naturaleza humana que tan bien han estudiado los sofistas y que es la causa

¹ Pueden verse, por ejemplo, los trabajos de A. López Eire, «De Heródoto a Tucídides», *SHHA*, 8, 1990, 75-96; D. Plácido, «De Heródoto a Tucídides», *Gerión*, 4, 1986, 17-46; L. Sancho Rocher, «Acerca del uso del argumento ΕΙΚΟΣ en la historiografía griega del siglo V a.C. De Heródoto a Tucídides», *Veleia*, 13, 1996, 93-114.

² N. Marinatos, *Thucydides and religion*, Beitr. zur Klass. Philol.; Heft 129, Königs-tein/Ts., 1981. Entre los estudios que analizan la postura de Tucídides ante la religión o el papel de la misma en el desarrollo de la guerra v. B. Jordan, «Religion in Thucydides», *TAPhA*, 116, 1986, 119-147; S. Hornblower, «The religious dimension to the Peloponnesian war, or, what Thucydides does not tell us», *HSCP*, 94, 1992, 169-197; C. A. Powell, «Religion and the sicilian expedition», *Historia*, 28, 1979, 15-31; J. D. Mikalson, «Religion and the plague in Athens», K. J. Rigsby (ed.), *Studies presented to Sterling Dow on his eightieth birthday*, Greek, Roman and Byzantine monograph 10, Carolina del Norte, 1984, 217-225.

³ T. P. O'Hara, *Thucydides and the irrational*, Michigan, 1991.

⁴ Además, ese plano irracional interno ya había sido estudiado en profundidad por autores como P. Huart, *Le vocabulaire de l'analyse psychologique dans l'oeuvre de Thucydide*, París, 1968, cuya obra destaca por un detenido análisis del léxico con el que se expresa esa oposición entre lo racional y lo irracional.

de todo cuanto el hombre hace. Esa φύσις contiene en sí misma dos polos opuestos, uno racional, que en la obra de Tucídides se expresa con términos como λογισμός, πρόνοια o γνώμη, y uno irracional, que se expresa con términos como ὀργή, θυμός o ἔρως. Lo ideal sería que la parte racional del hombre fuera capaz de dominar la irracional, pero Tucídides, al igual que muchos sofistas y que Eurípides, se da cuenta de que son muchas las veces en que la parte irracional triunfa y lleva al ser humano a un estado de ἀνομία, a un colapso de los valores morales como el descrito en el libro tercero de su obra. Los desastres causados por esa parte irracional de la naturaleza humana no pueden ser imputados a ningún agente externo, y se entiende que suceden necesariamente, puesto que emanan de la propia φύσις.

Sin embargo, junto a este plano irracional interno existe otro al que O'Hara apenas presta atención⁵: el plano irracional externo, que es el que nos proponemos examinar aquí, tratando de delimitar cuáles son esas fuerzas que intervienen en la vida humana, si pueden controlarse o no, y su relación con los dioses tradicionales, esto es, con el plano divino que jugaba un papel destacado en la explicación de los hechos históricos ofrecida por Heródoto.

Ese factor irracional externo al hombre puede definirse, como «el grado en que los acontecimientos difieren de la expectativa»⁶ o como «todo lo que acaece fuera del cálculo y razón»⁷, y aparece bajo formas como τύχη, παράλογος, ἀνέλπιστος, ἀστάθμητος, αἰφνίδιος o ἀπροσδόκητος. La forma que más ha llamado la atención, quizá por ser la que más cerca pudiera estar de una concepción tradicional del plano divino, es τύχη. Su papel en el desarrollo de los acontecimientos y su narración por parte del historiador ha sido ya reconocido por varios autores, como puede comprobarse en el estudio de Marinatos (1981) o en la contribución de Rutland⁸. La postura de Tucídides ante τύχη se considera

⁵ No es, naturalmente, el único que por analizar correctamente el plano irracional interno descuida el externo, v. también el caso de M. C. Mittelstadt, «The thucydidean tragic view: the moral implications», *Ramus*, 14. 1, 1985, 59-73.

⁶ Sancho Rocher (1996, 98).

⁷ J. A. López Férrez, «Tucídides: panorama actual (1986)», *Anejos de Gerión, II*, 1989, 181-200, 198.

⁸ L. Rutland, «Hope springs eternal: disaster in Thucydides», *ECM*, 28. 1, 1984, 15-22.

esencial para tratar de determinar si su visión de la Historia es optimista o pesimista, si la razón vence a la fuerza designada por *τύχη* o si ésta es capaz de anular las previsiones de esas facultades racionales del hombre que aparecen bajo términos como *λογισμός*, *πρόνοια* o *γνώμη*. Y aunque la valoración de *τύχη* es fundamental para la correcta comprensión de la obra de Tucídides no siempre se ha analizado con todo el detalle que debiera ni se ha puesto en relación con el plano religioso completando además su análisis con el de aquellos otros términos que también parecen referirse a ese plano irracional externo al hombre. Para tratar, pues, de ofrecer una visión más exacta de lo que hemos llamado plano irracional externo, estudiaremos en primer lugar el concepto de *τύχη* en Tucídides, después su relación con el plano religioso y por último con otros términos que hacen referencia a la misma realidad.

2. Τύχη EN TUCÍDIDES

Este término es empleado por Tucídides en 40 ocasiones, de las que algunas son ejemplo de expresiones más o menos formularias (como cuando se dice que algo sucede *κατὰ τύχην* en 3. 49, 4. 3 o 5. 37) que no tienen mayor interés para llegar a definir esta fuerza que puede invertir todo tipo de situaciones de una forma completamente inesperada. Dentro de esos 40 usos destacan los pasajes en que se discute la actitud que el hombre debe tomar ante esa suerte, si es controlable o no, etc. Y lo más llamativo es que no siempre se observa una misma postura ante *τύχη*, sino que existen diferentes posturas según el hablante y el momento de la guerra en que nos hallemos. Los lacedemonios piensan de manera muy distinta a los atenienses, y éstos, a su vez, son liderados por personalidades tan diferentes como Pericles y Nicias. Veamos algunos ejemplos: antes de comenzar la guerra, en el 432, embajadores atenienses hacen a los lacedemonios, a quienes los corintios reprochaban su falta de respuesta ante los ataques atenienses y el ponerse en manos de la suerte (1. 69), las siguientes recomendaciones (1. 78): «Antes de entrar en guerra examinad previamente la magnitud de los elementos imprevisibles (*τὸν παράλογον*), ya que aquella, al prolongarse, suele confiar al azar (*τύχας*) la mayoría de las circunstancias, azar del que nos encontramos a la misma distancia y sobre el que se cierne la incertidumbre respecto a cuál de los dos se verá favorecido».

Lo imprevisible se relaciona con el azar, con una *τύχη* que puede afectar a cualquiera de los dos bandos, y que en opinión de los atenienses ha de

ser sometida a un examen previo, a una προδιάγνωσις⁹. ¿Quiere eso decir que según los atenienses el azar puede ser controlado por la γνώμη? No es ésa, desde luego, la opinión del espartano Arquidamo en 1. 84, cuando, en la misma asamblea, habla del modo de ser de su pueblo y dice que el azar no se determina con las palabras: las τύχας son οὐ λόγῳ διαιρετάς, expresión donde λόγῳ puede referirse tanto a la palabra como a la razón, que resulta vencida por estas τύχας de donde surge lo παράλογον de la guerra. En 1. 122 se repite la idea de que la guerra rara vez transcurre por los cauces predeterminados (ἤκιστα γὰρ πόλεμος ἐπὶ ῥητοῖς χωρεῖ), cosa en la que vuelve a insistir Pericles en 1. 140, aunque él saca unas conclusiones muy distintas de ese mismo hecho. En efecto, Pericles dice que las circunstancias políticas se desarrollan de un modo no más cognoscible que las intenciones humanas y que por ello suele el hombre culpar al azar de cuanto sucede al margen de lo calculado. Dice así:

1. 140. 1. 8 θοῦντας τῆς ξυνέσεως μεταποιεῖσθαι. ἐνδέχεται γὰρ τὰς
ξυμφορὰς τῶν πραγμάτων οὐκ ἦσσον ἀμαθῶς χωρῆσαι ἢ
καὶ τὰς διανοίας τοῦ ἀνθρώπου. δι' ὅπερ καὶ τὴν τύχην, ὅσα
ἂν παρὰ λόγον ξυμβῆ, εἰώθαμεν αἰτιᾶσθαι.

«Es de esperar que las circunstancias políticas se desarrollen de modo no más cognoscible que las intenciones humanas, y esa es la razón por la que solemos culpar al azar de cuanto sucede al margen de lo calculado».

Llama la atención en primer lugar la expresión τὰς ξυμφορὰς τῶν πραγμάτων, y el que se diga que esas ξυμφορὰς se desarrollan de un modo οὐκ ἦσσον ἀμαθῶς que las intenciones humanas. La traducción de Romero Cruz¹⁰ no me parece del todo exacta, ya que da la impresión de que ni las circunstancias políticas ni las intenciones humanas son cog-

⁹ Este sustantivo no aparece en Tucídides, sino que únicamente lo encontramos en el *corpus hippocraticum*, en *Vict.* 1. 2 y 3. 69. Tucídides emplea el verbo προδια-γνωσκῶ, que se testimonia por primera vez en su obra y que sólo aparece en este pasaje y en 5. 38; el uso de esta forma es un indicio más de la relación entre Tucídides y el pensamiento hipocrático, en el que la previsión, πρόγνωσις, desempeña un papel esencial en el diagnóstico de las enfermedades.

¹⁰ F. Romero Cruz, *Tucídides. Historia de la guerra del Peloponeso*, Madrid, 1988.

noscibles, cuando lo que Tucídides dice en realidad es que ambas cosas se desarrollan de un modo οὐ ἀμειψῶς, no imprevisible, afirmando por tanto la posibilidad de conocerlas, para a continuación hablar del modo en que los hombres culpan al azar de sus propios errores. Al decir que el hombre culpa al azar de cuanto le sucede παρὰ λόγον Pericles parece confiar en poder controlar ese azar gracias a un correcto ejercicio del λόγος. El azar no sería externo, sino equiparable a las intenciones humanas, según se deduce de esa comparación cuya importancia me parece crucial a pesar de que normalmente es pasada por alto. La postura de Pericles resultaría muy semejante al pensamiento que Demócrito expresa en los fragmentos B119 y B58, donde dice que el azar se contrapone a la sabiduría (γνώμη) y que los hombres se han forjado una imagen del azar para justificar su propia irreflexión (ἄβουλίᾳ), cuando la realidad es que la mayoría de las veces un hombre inteligente puede dirigir las cosas y que las esperanzas de los hombres de buen sentido son realizables, puesto que se han concebido sobre la base firme de un cálculo racional, mientras que no lo son las de quienes carecen de inteligencia. Más adelante, en 2. 62, Pericles vuelve a manifestar su creencia en que una actitud inteligente, que no se fie de la esperanza, sino en la reflexión (γνώμη), esto es, una actitud en la que lo racional domine a lo irracional, puede conducirles a la victoria, lo que nos deja ante una concepción de ἐλπίς bastante semejante a la de Demócrito. Si τύχη es la objetivación del error al que, según dirá Diódoto en 3. 45, están abocados todos los hombres por su propia φύσις, entonces habría que considerarla un factor irracional interno y no externo.

Pero los propios acontecimientos se encargarán de demostrar lo contrario, y el propio Pericles en 2. 64 se ve forzado a admitir que un hecho como la peste ha sido superior a sus previsiones en un punto del relato en que se tambalea el sistema racional que él defiende y respalda Tucídides. De la epidemia, que Tucídides en 2. 50 definiera como κρείσσον λόγου, dice Pericles que es «la única circunstancia que ha sido superior a nuestras previsiones» (ἐλπίδος κρείσσον), para afirmar a continuación: «Hay que soportar como inevitable lo divino (2. 64 φέρειν δὲ χρὴ τὰ τε δαμόνια ἀναγκαίως τὰ τε ἀπὸ τῶν πολέμιων ἀνδρείως)». Estas palabras que Pericles dirige a los atenienses tienen una gran trascendencia y son muy distintas a las que pronunciaba antes: ahora reconoce que hay cosas que escapan a una esperanza correctamente concebida, como era la de ganar la guerra, y se producen παρὰ λόγον, o lo que es lo mismo, por una τύχη

que no es interna, sino externa. A partir de estos momentos τύχη, el elemento irracional e incontrolable que subyace al abstracto τὰ δαιμόνια¹¹, comienza a contar como un factor más que puede explicar la derrota y que en buena medida exculpa al hombre, lo que indica claramente que se concibe como algo externo.

Resulta muy significativo que se utilice el adverbio ἀναγκάως, estableciendo una conexión entre esa necesidad, hasta ahora totalmente alejada del elemento religioso, y τὰ δαιμόνια: en este punto encontramos una cierta divinización del elemento irracional del que estamos hablando, puesto que el término que aparece es τὰ δαιμόνια y no τύχη. No obstante, creemos que no hay forma más indeterminada de referirse a lo divino que ésta y que en ese sentido está muy cerca de τύχη, aunque no insista en el componente azaroso de esta última. Por otro lado, no debe chocarnos la proximidad entre el azar y la necesidad, ya que en ocasiones aparecen como idénticos y no opuestos entre sí, como podemos ver en varios pasajes de los atomistas¹². El pasaje que nos ocupa es crucial dentro de la obra, pues nos permite ver las consecuencias y reacciones ante la peste que Tucídides acaba de describir y que se revela como uno de los sucesos más trascendentes de la guerra, que prueba la debilidad de la razón y de las previsiones realizadas por Pericles. Algunos autores, como Parry o, más recientemente, Bellemore-Plant¹³ insisten en que el lenguaje empleado por Tucídides en esta descripción de la peste no es tan científico como quieren hacer creer quienes defienden una inspiración directa en los tratados del *corpus hippocraticum*, sino que en el relato tucidídeo hay elementos literarios que subrayan la magnitud de este suceso y su carácter imprevisible e irracional desde un punto de vista humano, que coloca al hombre en una situación de ἀμηχανία trágica que se pone de manifiesto

¹¹ Que Tucídides sólo emplea en esta ocasión.

¹² V. por ejemplo, el testimonio A66 de Demócrito. Sobre el azar y la necesidad en los atomistas v. L. Edmunds, «Necessity, chance and freedom in the early atomists», *Phoenix*, 26. 4, 1972, 342-357; sobre la proximidad de ideas entre Tucídides y Demócrito, v. H. Herter, «Thucydides und Demokrit über Tyche», *WS*, n.f. 10, 1976, 106-128.

¹³ A. Parry, «The language of Thucydides' description of the plague», *BICS*, 16, 1969, 106-118; J. Bellemore- I. M. Plant, «Thucydides, rhetoric and plague in Athens», *Athenaeum*, 82. 2, 1994, 385-401. También había valorado este aspecto J. Alsina, «¿Un modelo literario de la descripción de la peste de Atenas?», *Emerita*, 55. 1, 1987, 1-13.

en las palabras de Pericles, casi idénticas a otras empleadas por los trágicos¹⁴.

Lo más interesante es cómo el factor externo que representa τύχη puede unirse al factor irracional interno, que emana de la naturaleza humana, tal y como se recuerda en 3. 45¹⁵, oponiéndose todo ello a la razón (3. 97) y bloqueándola. El propio Pericles, en 2. 61, decía a los atenienses:

2. 61. 2. 7 ὀφελίας ἄπεστιν ἔτι ἢ δήλωσις ἅπασι, καὶ μεταβολῆς μεγάλης, καὶ ταύτης ἐξ ὀλίγου, ἐμπεσοῦσης ταπεινῆ ὑμῶν ἢ διάνοια ἐγκαρτερεῖν ἃ ἔγνωτε. δουλοὶ γὰρ φρόνημα τὸ αἰφνίδιον καὶ ἀπροσδόκητον καὶ τὸ πλείστῳ παραλόγῳ ξυμβαίνον. ὃ ὑμῖν πρὸς τοῖς ἄλλοις οὐχ ἦκιστα καὶ κατὰ τὴν

«... y como se ha producido un gran trastorno, y en poco tiempo, vuestro pensamiento no tiene altura para perseverar en lo que decidisteis, pues lo repentino, inesperado y que sucede en gran medida contra lo calculado, bloquea la inteligencia».

Siendo así las cosas hay que tener siempre en cuenta cómo τύχη invierte las situaciones, algo que no se les escapa a los lacedemonios, mucho más escrupulosos que los atenienses desde el punto de vista religioso y menos confiados en poder controlar el azar. Así, en 4. 18, negociando con los atenienses tras la derrota de Pilos les advierten de los continuos cambios de la suerte y dicen que no es lógico que los atenienses crean que la suerte estará siempre de su lado, y que los hombres sensatos no pierden de vista la ambigüedad de la suerte, tan importante en la guerra e imposible de controlar para el hombre. La percepción de los lacedemonios es completamente correcta: la suerte estaba en principio junto a los atenienses, mientras que los lacedemonios, según se dice en 4. 55, sufrie-

¹⁴ V. por ejemplo A. Pers. 293; Pr. 103-105; S. Ph. 1316-1317; Fr. 680. 3; E. Ph. 1763 u Or. 1024.

¹⁵ Aquí Diódoto expone cómo τύχη, unida a la esperanza y el deseo, puede llevar al hombre al desastre. En este y otros momentos vemos que τύχη puede ser muy similar a una esperanza infundada, y en este sentido podría creerse que pertenece más al plano interno que al externo, como parece sucederle a Rutland (1984), quien en nuestra opinión no da la importancia necesaria a los pasajes de la obra en que se habla de la posibilidad de que el hombre controle la τύχη.

ron en poco tiempo muchas cosas *παρὰ λόγον* debido a *τύχη*. Sus ideas respecto a los continuos cambios de una suerte imposible de gobernar son compartidas por el siracusano Hermócrates en 4. 64, quien afirma que por ambición no se debe creer insensatamente que se es dueño de los sentimientos (*αὐτοκράτωρ γνώμης*) en la misma medida que de la suerte (*τύχη*), sobre la que no hay dominio alguno.

Nicias parece tener en principio una postura cercana a la de Pericles, y así en 5. 16, defiende la paz pretendiendo confiar lo menos posible en el azar, pero queda claro que en realidad la desea para mantener su reputación personal y buena fortuna (*εὐτυχία*); después, en 6. 18 reconocerá que las anteriores derrotas de los lacedemonios se han debido al azar denominándolas *τύχας*, y en 6. 23, deseará partir con la flota confiando lo menos posible en el azar y mucho en sus previsiones, puesto que la suerte es algo que no está al alcance del hombre: concretamente dice que tener suerte es *χαλεπὸν δὲ ἀνθρώπους ὄντας*, humanamente difícil. Su postura ante *τύχη*, no es, por tanto, la que Pericles mostrara en 1. 144, ni tampoco parece que Tucídides tenga la misma opinión sobre Nicias que sobre Pericles, sobre todo si pensamos en la crítica que le dirige cuando, en 7. 50, explica sus razones para permanecer más tiempo en Sicilia, que no eran otras que el haberse producido un eclipse de luna. Según Tucídides Nicias «en cierto modo se sentía demasiado predispuesto a la adivinación y a prácticas similares» (*ἦν γάρ τι καὶ ἄγαν θειασμῶ τε καὶ τῷ τοιοῦτῳ προσκείμενος*), y por eso hizo caso a los adivinos que interpretaron el eclipse y retrasaron la retirada de los atenienses. Es interesante notar que el término *θειασμός* aparece por primera vez en Tucídides y que se censura sobre todo una religiosidad mal entendida, excesiva (de ahí el empleo del adverbio *ἄγαν*), en un momento crítico en el que un general debería adoptar una actitud más racional.

En el diálogo de los melios los atenienses vuelven a mostrar una actitud que se ha definido como racional al despreciar el deseo de los melios de confiarse a *τύχη* en contra de los pronósticos basados en los efectivos de cada bando. Los melios obraban así sabedores del poder de *τύχη* (5. 102) y de que si se muestra imparcial tienen posibilidades de salvarse (5. 104). Sus posturas son totalmente opuestas, y, curiosamente, los atenienses tardarán muy poco tiempo en estar en el lugar de los melios. En efecto, en 7. 61, estando ya los atenienses al borde de la derrota en Sicilia, Nicias pide a sus hombres que se acuerden de las sorpresas que ofrecen las guerras

(τῶν ἐν τοῖς πολέμοις παραλόγων) y estén dispuestos a luchar con la esperanza de que la suerte (τύχη) esté de su lado. Los atenienses han llegado a tal desesperación que sólo les queda confiar en τύχη, como antes hicieron los melios, a quienes ellos acusaron de ἄνοια. Ahora será el lacedemonio Gilipo quien diga a sus hombres, en 7. 67, que los atenienses confían en el azar cometiendo una insensatez, mientras que las esperanzas de los lacedemonios están fundadas sobre una base firme: la ironía es enorme, los atenienses están en el lugar de los melios y los lacedemonios en el que antes ocuparon ellos.

En todos estos pasajes se perfila de manera muy clara ese elemento irracional externo, inesperado, que es τύχη y parece que existen dos concepciones diferentes del azar, de las que ya hablaba Edmunds¹⁶, por un lado la que muestran los atenienses en 1. 78, en el año 432, y Pericles en 1. 140, según la cual el hombre puede controlar la τύχη con un correcto ejercicio de facultades como γνώμη y πρόνοια, y por otro la de los lacedemonios, la que Pericles se ve forzado a admitir en 2. 64 y la de Nicias en Sicilia. En el primer caso se trata de una concepción prácticamente idéntica a la de Demócrito, mientras que en el segundo estamos ante un pensamiento más tradicional que admite la existencia de una fuerza superior al hombre y que escapa completamente a su control, por lo que debe sumarse al plano humano para que el hombre alcance el éxito. El peso de las circunstancias históricas es tal¹⁷ que incluso Pericles, exponente de un extraordinario racionalismo en palabras de O'Hara (1991), tiene que reconocer que existen hechos impredecibles, contrarios a toda lógica y razón humana, y que han de ser soportados necesariamente (ἀναγκαίως) por ser τὰ δαιμόνια.

¹⁶ L. Edmunds, *Chance and intelligence in Thucydides*, Cambridge, Mass., 1975. Este autor ha dado un importante paso adelante en el análisis de τύχη y su oposición a la razón representada por γνώμη, en un trabajo que ha sido valorado tanto positiva como negativamente.

¹⁷ Asimismo, la relevancia de estas circunstancias históricas se pone de manifiesto en el análisis de M. Vílchez, «Naturaleza humana: teoría y praxis en Tucídides», *Athlon. Satura grammatica in honorem F. R. Adrados*, II, Madrid, 1987, 873-881, donde la autora defiende que el concepto de naturaleza humana manejado por Tucídides no pertenece a dos sistemas filosóficos distintos, sino a uno solo, que tiene su origen en los presocráticos y fue desarrollado por atomistas y sofistas, y que es modificado por lo que ella llama «presión del eje vital».

2. 64. 2. 1 λόγον τι εἶ πράξειτε ἐμοὶ ἀναθήσετε. φέρειν δὲ χρή τά τε
 δαιμόνια ἀναγκαίως τά τε ἀπὸ τῶν πολέμιων ἀνδρείως.
 ταῦτα γὰρ ἐν ἔθει τῆδε τῆ πόλει πρότερόν τε ἦν νῦν τε μὴ

«Hay que soportar como inevitable lo divino y con valor lo de los enemigos, pues eso era antes lo habitual en esta ciudad».

Entre estas palabras de Pericles, casi idénticas, como dijimos antes, a expresiones empleadas por los trágicos, y las pronunciadas en 1. 140 media un abismo: la peste fue un acontecimiento crucial que, entre otras muchas cosas, supuso una derrota de la razón en la que confiaba Pericles para ganar la guerra y de la razón a que acudía Tucídides para explicar los hechos históricos, así como un duro golpe para la política hasta entonces practicada por Pericles, que será acusado por los atenienses¹⁸ como responsable de lo ocurrido. La valoración que se haga de las palabras de Pericles en 2. 64 y 2. 61 es decisiva para determinar hasta qué punto la razón puede predecir acontecimientos como la peste. ¿Resulta o no derrotada la estrategia propuesta por Pericles para ganar la guerra? Si atendemos a las palabras con que Tucídides elogia la política y personalidad de Pericles en 2. 65 da la impresión de que cree que si Pericles no hubiera muerto Atenas habría ganado la guerra, con lo que se mantiene la postura optimista del historiador que tantos autores defienden¹⁹. Sin embargo, esta suposición de Tucídides no parece legítima y es imposible saber hasta qué punto Pericles, cuya γνώμη y πρόνοια se revelaron inútiles ante la peste, habría podido contrarrestar el elemento irracional interno, que se muestra totalmente imparable tanto en el relato de las consecuencias de la peste como en el de

¹⁸ En efecto, en 2. 60ss. podemos ver cómo Pericles se defiende de esas acusaciones. No hay ninguna duda de que Tucídides ha yuxtapuesto el discurso fúnebre de Pericles y la descripción de la peste para ejemplificar los παράλογοι de la guerra. J. W. Allison, «Pericles' policy and the plague», *Historia*, 32, 1983, 14-23, analiza los contrastes entre ambos relatos y hasta qué punto podía culpárse a Pericles de una peste ante la cual ni γνώμη, ni πρόνοια, ni la παρασκευή ni ninguna τέχνη pudieron hacer nada.

¹⁹ Así parece hacerlo, por ejemplo, Sancho Rocher (1996, 98-99) y más claramente J. de Romilly, *Histoire et raison chez Thucydide*, París, 1967 (1956) y «La notion de nécessité dans l'histoire de Thucydide», *Science et conscience de la société. Mélanges en l'honneur de Raymond Aron*, París, 1971, I, 109-128.

la *στάσις* de Corcira, y el externo que cobra un gran protagonismo en la derrota ateniense en Sicilia²⁰.

3. Τύχη, LOS DIOS Y LO DIVINO

Hemos delimitado, pues, un elemento irracional externo al hombre que tiene gran importancia en el curso de los acontecimientos y que, entre otras formas, se expresa mediante el término *τύχη*. El hombre entiende estos hechos como irracionales, aunque más que irracionales son inesperados y pueden tener una explicación racional. Sabemos que en el pensamiento tradicional *τύχη* está muy ligada a los dioses y viene a ser expresión de su voluntad, cosa que queda patente en las muchas ocasiones en que aparece determinada por el nombre de un dios en genitivo o por los genéricos *θεῶν*, *θεοῦ* o *δαίμονος*, así como por el adjetivo *θείη*. Y también sabemos que poco a poco *τύχη* empieza a concebirse como una fuerza independiente a los dioses que puede incluso someterlos a sus continuos cambios. El segundo punto que debemos aclarar respecto al papel que *τύχη* tiene en Tucídides es si hay alguna relación entre ella y los dioses tradicionales, que a su vez ocupan un lugar muy secundario en la explicación histórica de nuestro autor. Ello puede comprobarse fácilmente repasando el uso que hace Tucídides de los términos *θεός*, *θεῖον*, y *δαίμων*.

El sustantivo *θεός* aparece 45 veces, 21 en singular y 24 en plural, y excepto un caso del singular (en el discurso que Nicias dirige a sus hombres en 7. 77, que retomaremos más adelante), todos se refieren a los dioses tradicionales. Se habla del oráculo de Apolo en Delfos, de Atenea o de los dioses en general, que son mencionados como destinatarios de sacrificios y súplicas o invocados antes de tomar una ciudad. Tan sólo en dos de estos casos en que se puede identificar a un dios tradicional tras la forma *θεός* se contempla la posibilidad de que ese dios intervenga en

²⁰ El análisis tradicional de la actuación ateniense en Sicilia es que contradecía la política de Pericles, aunque no faltan otras interpretaciones distintas, como la que recientemente propone J. C. Rodríguez, «La *Historia de la guerra del Peloponeso* de Tucídides: la sinrazón de la *polis*», *Epos*, 14, 1998, 13-34, quien opina que esta expedición respondía a sentimientos irracionales e inmoderados que el propio Pericles había fomentado entre el pueblo con sus ideas sobre la ciudad y la prioridad que ésta debía tener en los intereses de todos los ciudadanos.

los asuntos humanos: se trata de 4. 92, donde los beocios creen que Apolo Delio les ayudará en su ataque contra los atenienses que han tomado impiamente el santuario del dios, y 4. 116, donde Brásidas cree que la toma de Lecito se ha producido por medios distintos a los humanos y da la recompensa prometida a Atenea. Son los beocios y Brásidas quienes creen en dicha posibilidad, y no Tucídides, para quien no hay intervención divina en sentido tradicional, algo que está de acuerdo con las intenciones que él mismo había expuesto al comienzo de su obra. La segunda conclusión importante que extraemos del análisis de los pasajes en que aparece el sustantivo θεός es que estos dioses tradicionales no se relacionan con τύχη.

Por otro lado, dado el conocimiento que Tucídides demuestra tener de las ideas de su tiempo y su relación con los sofistas y los escritores del *corpus hippocraticum*, que le señala como heredero de muchas ideas desarrolladas por los presocráticos, lo esperable sería que, de aceptar algún tipo de concepción divina, admitiera el concepto de divinidad de los filósofos antes que los dioses tradicionales, cuya autoridad ha menguado considerablemente debido a la propia evolución del pensamiento griego, que tiende hacia posturas más racionales y laicas y al abuso del argumento religioso por parte de una serie de personajes que crean una subcultura religiosa que se alimenta de la religión tradicional y la pervierte. Tucídides reconoce la importancia de la religión tradicional como factor de cohesión social: tanto en la descripción de la peste como en la de la στάσις de Corcira vemos que la falta de fe es un claro síntoma de desintegración social y del estado de ἀνομία al que tiende la naturaleza humana²¹. Sin embargo, reconocer la importancia de la religión no le lleva a hablar de una intervención de los dioses tradicionales en los acontecimientos históricos.

Descartados, pues, los dioses tradicionales, hemos de fijarnos en el otro concepto de divinidad al que podría acudir Tucídides, el que propusieron los presocráticos utilizando bien el adjetivo θεῖος en neutro y sus-

²¹ Lo que no podemos saber es si tras ese reconocimiento del papel de la religión en la sociedad se oculta un autor auténticamente religioso o alguien cercano al pensamiento de Critias, como opina S. Zeppi, «Le origini dell' ateismo antico», *GM*, 11. 2, 1989, 217-240, 223-224. La importancia de la religión como factor de cohesión social que habían señalado algunos sofistas aparecerá posteriormente en la *Política* de Aristóteles (*Pol.* 1314b25-1315a3) y en Polibio (6. 56. 1-3 y 6. 56. 6-12).

tantivado, bien el singular θεός con sentido abstracto. Θεῖος aparece 9 veces en la obra, de las que sólo 7 son el neutro sustantivado. Todos los ejemplos están en el libro 5 y excepto uno que responde a una observación más bien anecdótica, los otros seis están en el diálogo de los melios. Tanto los melios como los atenienses hablan de τὸ θεῖον como un factor relevante en los acontecimientos que además no es indiferente, según los melios, a la injusticia de los atenienses (5. 104). Al concepto tradicional de justicia sostenido por los melios y relacionado con la divinidad los atenienses oponen la idea de que ellos están siguiendo una ley natural, que hace que el más fuerte domine al débil. Los melios, en 5. 112, reiteran su intención de luchar hasta el fin confiando en el azar divino (τύχη ἐκ τοῦ θεῖου) y en la ayuda de los lacedemonios, algo que los atenienses de nuevo califican de irracional. En boca de los melios la forma τὸ θεῖον aparece en genitivo dos veces como determinante de τύχη, esto es, se relaciona el azar con lo divino y se espera que intervenga en los asuntos humanos como garante de la justicia, de la misma forma que Nicias, en 7. 77, esperaba que los dioses (la expresión empleada era τὰ ἀπὸ τοῦ θεοῦ, el único uso del singular θεός no referido a una divinidad tradicional) se mostraran más benévolos con los atenienses en compensación por su conducta hacia ellos y hacia los hombres.

Resulta muy interesante el hecho de que cuando se pone en relación τύχη con la divinidad sea con esa concepción de lo divino designada con τὸ θεῖον y no con los dioses tradicionales, pero a pesar de ello no podemos conceder más importancia de la que tienen a estos escasos pasajes en los que ese concepto de lo divino apenas presenta una entidad propia, sino que en unos casos se asocia a τύχη y en otros aparece en un plano muy abstracto. No podemos saber qué pensaba Tucídides sobre este concepto de lo divino designado con la forma τὸ θεῖον, y, aunque es muy tentadora la posibilidad de que Tucídides hubiera compartido el mismo concepto de lo divino que propusieron los presocráticos y los pasajes en que aparece la mayoría de ejemplos de τὸ θεῖον tienen mucha importancia en el conjunto de la obra, no tenemos una base firme para expresar una opinión al respecto: en este sentido Tucídides es mucho más oscuro que Heródoto, cuyo uso de θεός y τὸ θεῖον sí parecía estar más cerca de los presocráticos. Respecto a la forma δαίμων, Tucídides sólo la emplea en una ocasión, y se refiere a dioses tradicionales que comparten el templo de Apolo Delio, careciendo de interés para nuestro análisis de τύχη.

4. OTROS TÉRMINOS QUE DESIGNAN AL PLANO IRRACIONAL EXTERNO: παράλογος, ἀνέλπιστος, ἀστάθμητος, αἰφνίδιος, ἀπροσδόκητος

La secularización, por así decirlo, del concepto de τύχη en Tucídides, que se pone de manifiesto en la escasa relación entre este término y lo divino (y su separación tajante de los dioses tradicionales) también se refleja en el hecho de que ese factor irracional externo aparece bajo expresiones como παράλογος, ἀνέλπιστος, ἀστάθμητος, αἰφνίδιος o ἀπροσδόκητος, que estudiaremos a continuación.

El término παράλογος aparece 8 veces en Tucídides, a lo que hemos de sumar 9 ejemplos de la expresión παρὰ λόγον, y designa aquello que sucede de forma inesperada en contra de las previsiones humanas, siendo por lo tanto un término correferencial a τύχη. Junto a esta forma aparece en pasajes tan importantes como 1. 78, donde los embajadores atenienses aconsejaban a los lacedemonios tener en cuenta τοῦ δὲ πολέμου τὸν παράλογον, porque las guerras, al prolongarse, confían muchas circunstancias ἐς τύχας, 1. 140, donde Pericles decía que los hombres suelen culpar al azar de cuanto sucede παρὰ λόγον, 4. 55, donde se dice que debido a τύχη los lacedemonios sufren muchas cosas παρὰ λόγον, o 7. 61, donde Nicias anima a los atenienses, cuya situación en Sicilia es muy desesperada, a pensar en τῶν ἐν τοῖς πολέμοις παραλόγων y tener esperanza de que τύχη se ponga de su lado. En 8. 24 Tucídides nos habla de la irracionalidad que hay en la vida humana (τοῖς ἀνθρωπείοις τοῦ βίου παραλόγοις) como posible culpable de ciertas derrotas, y en otros pasajes deja claro que lo que sucede παρὰ λόγον puede anular la inteligencia, esto es, las facultades racionales, del hombre. Así, en 2. 61 Pericles dice a los atenienses que «lo repentino, inesperado y que sucede en gran medida contra lo calculado, bloquea la inteligencia» (δουλοῖ γὰρ φρόνημα τὸ αἰφνίδιον καὶ ἀπροσδόκητον καὶ τὸ πλείστῳ παραλόγῳ ξυμβαῖνον), y en pasajes como 3. 39 o 4. 65 se señala el peligro de los éxitos que se consiguen inesperadamente y dan alas a las esperanzas de los hombres, conduciéndoles las más de las veces al fracaso y a sentimientos como la ὕβρις. Con la expresión παρὰ λόγον y el sustantivo παράλογος observamos lo mismo que en el caso de τύχη: en principio se habla de ello como algo controlable (los atenienses en 1. 78 y Pericles en 1. 140), y después vemos cómo Pericles ha de admitir que la peste es algo παρὰ λόγον (2. 64), frente a las invasiones del Ática por los lacedemonios, que sí estaban

previstas; como tal *παρὰ λόγον* la peste ha de ser soportada *ἀναγκαῖως*, por ser *τὰ δαιμόνια*. Nicias mostrará una postura opuesta a la que inicialmente tenía Pericles en su discurso de 7. 71, en el que sus esperanzas de salvación están en que suceda algo *παρὰ λόγον*, en la *τύχη*, y no reposan sobre una base firme como hubiera querido Pericles.

La forma *ἀνέλπιστος* aparece un total de 16 veces, y puede tener un sentido activo, *qui non sperat vel exspectat aliquid futurum*, dice Bétant²², o pasivo, *insperatus*, menos frecuente que el primero. Los casos en que describe lo desesperado de una situación (la de Atenas durante la peste o la de los atenienses en Sicilia) son menos interesantes para este trabajo: lo fundamental es ver cómo la desesperación puede conducir a comportamientos irracionales en los que quede anulada la *γνώμη* (así en 2. 51), si bien en 3. 83 no parece que sea totalmente incompatible el ejercicio del cálculo (*λογισμός*) ante una situación desesperada como la que se vive en Corcira cuando el hombre llega a un estado de *ἀνομία*.

Respecto a *ἀστάθμητος*, se trata de un adjetivo que aparece en la segunda mitad del siglo V en autores como Tucídides o Eurípides, y posteriormente en Demóstenes o Jenofonte. Tucídides sólo lo emplea dos veces, en 3. 59 y 4. 62, y en ambas designa algo que escapa a lo humano y que no tiene en cuenta ni las motivaciones humanas, ni lo que el hombre merece desde un punto de vista moral, ni sus posibilidades reales. Los dos pasajes en que lo emplea Tucídides son importantes porque en ellos se habla de la imposibilidad de predecir el futuro: en 3. 59 los plateenses tratan de evitar la destrucción por parte de los atenienses y, entre otras cosas, les advierten de que es impredecible sobre quién caerá la desgracia, la merezca o no (*ἀστάθμητον τὸ τῆς ξυμφορᾶς ὅτινί ποτ' ἂν καὶ ἀναξίῳ ξυμπέσοι*), y en 4. 62 el siracusano Hermócrates reitera ante los sicilianos que muy frecuentemente triunfa lo imponderable del futuro, cosa que es útil porque hace que los hombres actúen con mayor prudencia (aunque ese no es, claramente, el caso de los atenienses en Sicilia, de hecho en 7. 28 Tucídides dirá que los atenienses superan *παράλογον* los cálculos de los griegos respecto a su poderío y audacia al mantener dos guerras, una en Sicilia y otra en el continente, a la vez). Este adjetivo será también empleado por Eurípides en *Or.* 981, donde aparece en boca de Electra para afirmar lo impredecible y confuso de la vida humana.

²² E.-A. Bétant, *Lexicon Thucydideum*, Hildesheim-Nueva York, 1969 (1843), 79.

Las dos formas restantes son αἰφνίδιος y ἀπροσδόκητος. Αἰφνίδιος aparece 11 veces, a las que podemos sumar las 6 apariciones del adverbio, y hace referencia a algo que sucede repentinamente, lo cual no quiere decir necesariamente que se ignoren sus causas o que no pueda ser previsto por el hombre: por ejemplo, en 4. 75 se habla de la repentina crecida de un río a causa de las lluvias, y aunque no sea posible predecir en qué momento exacto se va a producir esa crecida sí es posible preverla a partir de la observación de las lluvias. En muchos casos Tucídides puede profundizar en los motivos de lo que a un determinado personaje o grupo le parece αἰφνίδιον, sobre todo cuando se califica así a un ataque o acción militar que coge a una parte por sorpresa, mientras que ha sido perfectamente planeado por la otra. El pasaje más interesante para nosotros es el ya citado de 2. 61, donde Pericles decía a los atenienses que «lo repentino, inesperado y que sucede en gran medida contra lo calculado, bloquea la inteligencia» (2. 61 δουλοῖ γὰρ φρόνημα τὸ αἰφνίδιον καὶ ἀπροσδόκητον καὶ τὸ πλείστῳ παραλόγῳ ξυμβαῖνον). Es interesante la unión de estos dos términos, que ya aparecían coordinados en Esquilo²³, y que además se unen a παράλογος. En el caso de ἀπροσδόκητος volvemos a encontrar el doble valor, activo y pasivo, que ya habíamos observado en ἀνέλπιστος, y destaca un nuevo paralelismo con Eurípides, que usa este adjetivo en *IA* 1610 aplicándolo a los asuntos divinos, que son inescrutables e imprevisibles para el hombre.

Todas las formas que acabamos de repasar coinciden parcialmente con τύχη al designar algo que sucede de una forma inesperada para el hombre, de modo que éste cree que escapa a su control y a su razón. Ninguna de ellas se relaciona con los dioses o con el concepto de lo divino propuesto por los presocráticos, y, en nuestra opinión, la correferencialidad que presentan respecto a τύχη nos ayuda a definir este término en Tucídides y a valorar su distanciamiento del plano religioso. De este modo, lo irracional ya no se relaciona necesariamente con los dioses, con lo que Tucídides se acerca al objetivo expuesto en la primera parte de su obra de llegar a una explicación de los acontecimientos históricos en la que los dioses quedan al margen cediendo todo el protagonismo al plano humano, de manera análoga a como los atomistas llegaron a una explicación totalmente mecani-

²³ *Pr.* 680, referido a la muerte de Argos. Además Esquilo es el autor en el que el adjetivo αἰφνίδιον aparecía testimoniado por primera vez.

cista del mundo sin tener que recurrir ni siquiera a ese principio asimilable a lo divino que aparecía en otros presocráticos.

Según nos decía López Eire (1990, 89), «Tucídides vive de lleno en una época en la que se considera que tanto el hombre como el mundo que le rodea y le afecta son conocibles, explicables e inteligibles en términos racionales y científicos» y su historiografía está fuertemente influida por la sofística tanto en lo formal como en lo conceptual. Desde el punto de vista conceptual creo que ha quedado suficientemente demostrado que los presupuestos y el método racional adoptado por Tucídides chocan con una realidad muy distinta, que hace que a lo largo de su obra cambien algunas de sus ideas iniciales acerca de la naturaleza humana y de la posibilidad de controlar lo irracional, tanto lo interno como lo considerado externo a ella. La guerra nos revela no sólo la enorme fuerza del elemento irracional del ser humano, sino la existencia de un plano irracional externo que es cada vez más independiente de los dioses. Ese elemento imprevisible se une a lo irracional de la naturaleza humana, y en el profundo estudio de la guerra que lleva a cabo Tucídides se pone de manifiesto que es mucho lo que escapa a la razón y que ésta tiene unos límites, que no están tanto en el mundo divino, como antes se creía, como en el propio plano humano. Lo razonable es admitir ese elemento irracional, llegar a una visión conjunta en la que cada cosa ocupa su lugar, y admitir que la razón no gobierna todo. El mensaje de la obra es claro: los acontecimientos humanos se repiten porque siempre obedecen a la naturaleza humana y se repiten tanto en lo racional como en lo irracional: ése es el nuevo paradigma de explicación histórica, el que ve los polos opuestos que luchan en el interior del hombre y ve también lo que hay más allá. De ahí que el hombre deba adoptar una actitud moderada y precavida, teniendo en cuenta lo que escapa a la razón: llegar a una comprensión racional del mundo es llegar a comprender la debilidad y los límites de la razón y servirse de ella en la medida en que nos puede ayudar a conocer el futuro. Y eso es algo que sólo llega a descubrirse cuando trata de llevarse la razón a sus últimas consecuencias: Tucídides, exactamente igual que Eurípides, llega a esta conclusión explorando a fondo el conflicto interno al hombre y el que el hombre a su vez establece con fuerzas externas a él que escapan a su control²⁴.

²⁴ Tanto Tucídides como Eurípides llegarían a un tipo de pensamiento en el que lo lógico y lo racional no eliminan por completo el elemento irracional: estaríamos ante una

Desde el punto de vista formal, tanto Huart (1968) como Romilly²⁵ han demostrado que Tucídides realiza una gran labor en el campo del lenguaje, orientando términos concretos hacia un sentido más abstracto y desarrollando el empleo de formas escasamente testimoniadas anteriormente, y manifiesta en todo momento una preocupación por la precisión de las palabras que está en la línea de las inquietudes de Protágoras y Pródico. Creo que el caso que nos ocupa es un buen ejemplo de esa labor, pues nuestro autor recurre a un conjunto de términos, que en su mayoría han sido poco empleados por sus predecesores²⁶, y que se relacionan con *τύχη* insistiendo en su carácter no religioso, en esa separación entre lo religioso y lo irracional, y el modo en que lo irracional se estructura, dentro del propio plano humano y también fuera de él. No es Tucídides el único autor de esta época que nos muestra un momento de la evolución del pensamiento griego en el que *τύχη* se aleja cada vez más de los dioses adquiriendo una entidad propia; también en la obra de Eurípides, que tantos puntos en común tiene con el historiador, puede observarse, aunque de forma menos marcada y más fluctuante, una evolución del concepto de *τύχη* y la tensión existente entre esta fuerza que representa lo inesperado y azaroso de la vida humana y el poder de los dioses a cuya intervención se atribuía anteriormente todo lo que sucedía al hombre.

visión no reduccionista sino integradora, como la que ha propuesto recientemente L. Duch, *Mito, interpretación y cultura*, Barcelona, 1998 (1995), esp. 25-89, bajo el nombre de logomítica.

²⁵ J. de Romilly, «Les manies de Prodicos et la rigueur de la langue grecque», *MH*, 43. 1, 1986, 1-18.

²⁶ Por ejemplo, Heródoto no emplea *αἰφνίδιος*, *ἀνέλπιστος*, *ἀστάθμητος* ni *παράλογος*, y tan sólo en dos ocasiones usa *ἀπροσδόκητος* para aludir a algo que sucede inesperadamente.