

SOBRE LA UTILIDAD DEL CONTRAEJEMPLO DE ALCIBÍADES: ¿UNA REDENCIÓN PARA ALCIBÍADES EN LA NARRATIVA PLUTARQUEANA?¹

JUAN MANUEL ZIMMERMANN

Universidad de Buenos Aires

(Argentina)

Resumen

En el presente trabajo se buscará analizar la figura de Alcibíades en la biografía de Plutarco a la luz de las ideas que caracterizan a la segunda sofística. Partiremos de la base de que Plutarco, a lo largo de la mayor parte de su obra, escribe sus relatos con un claro propósito moralizante. Tomando en cuenta que el fenómeno de la segunda sofística busca promover el interés por la cultura griega clásica y que en este marco Plutarco, al escribir sus *Vidas*, se lanza a la empresa de volver a traer la vida y la virtud de aquellos griegos que representan modelos a seguir para sus lectores, la inclusión de un personaje como Alcibíades resulta más que llamativa. Sin embargo, defenderemos la idea de que Plutarco ensaya una especie de redención para el personaje de Alcibíades que, si bien parece ser una prueba viviente de que un buen linaje y una buena educación no generan necesariamente hombres virtuosos, sí consigue en última instancia una redención y muestra un cambio; Susan Jacobs, en su libro *Plutarch's Pragmatic Biographies Lessons for Statesmen and Generals in the Parallel Lives* (2018) dice: “in the second half (Alc. 25–39), after Alcibiades’

¹ Esta investigación se enmarca en el Proyecto FiloCyT FC22-034 “Paideía griega e imperio Romano: representaciones literarias de la figura del intelectual griego en los siglos I y II d. C.” dirigido por Analía Sapere (Instituto de Filología Clásica. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires).

recall, Plutarch does not report any wanton or outrageous conduct, but instead presents Alcibiades as a paradigm of effective statesmanship and generalship in a variety of contexts". Para este análisis, tomaremos como eje los relatos de la juventud de Alcibíades, particularmente aquellos en los que Plutarco narra la educación que recibe el joven (sin dudas, una educación privilegiada, fruto de haber sido criado por Pericles y Arifrón y haber sido discípulo de Sócrates), para contrastarlo luego con el resultado final de la composición de su *êthos* y de este modo identificar el propósito moralizante que subyace en la caracterización del personaje de Alcibíades.

El contraejemplo de Alcibíades y la "segunda sofística"

Sabemos que Plutarco escribe en el marco de lo que llamamos "segunda sofística":² un movimiento cultural enmarcado en la época imperial romana, donde el Principado se vio influenciado largamente por los intelectuales griegos y se da la famosa circunstancia de la *Graecia capta ferum victorem cepit*.³ Grecia había sido conquistada, pero Roma se vio invadida fuertemente desde dentro por la cultura helena traída a la *Urbs* por los intelectuales a quienes ellos mismos permitieron estabilizarse, viajar, conversar, educar y ser aclamados. Es por esto que decimos que uno de los pilares de la segunda sofística es el promover el interés por la cultura griega clásica y podemos arriesgarnos a decir que Plutarco, cuando escribe sus biografías, se lanza a la empresa de volver a traer la vida y la virtud de aquellos griegos que representan modelos a seguir para sus lectores.

Dentro del recuento de las *Vidas Paralelas*, hallamos numerosos ejemplos de hombres prestigiosos que han alcanzado la gloria en diversos aspectos, como

² Para un marco sobre segunda sofística, cfr. Goldhill, S. (2001); Bowersock, G. W. (1969); Borg, B. E. (2004); Anderson, G. (1993); Richter, D.; Johnson, W. (2017); Whitmarsh, T. (2005).

³ Cfr. Horacio, *Epistulae* II.1.156.

el político o el militar. Plutarco nos describe la vida de hombres virtuosos por excelencia: Solón, Pericles, Licurgo, y fuera de las vidas (en *Moralia*) además menciona a algunos poetas, como Homero (*Cons. Ap.* 104D) y Hesíodo (*Def. orac.* 431E) e incluso a Sócrates.⁴ La inclusión de este tipo de *théioi ándres*⁵ se explica muy bien en el marco de producción de la segunda sofística: son los ejemplos a seguir para la audiencia, así como Plutarco deja en claro en el prólogo a *Aemilius-Timoleon*: “escribo mis *Vidas* por el bien de otros, pero también para mí mismo, para usar la historia como un espejo”.⁶ También en el tratado de *Moralia Quomodo quis suos in virtute sentiat profectus*, Plutarco explica que no se trata meramente de emular las acciones de los hombres buenos, sino amar el ejemplo y la esperanza que traen esos hombres e intentar estar a la altura de ellos a pesar de reconocerse uno muchas veces inferior (Cfr. *Plut. Quis Suos* 14).

Frente a esto nos encontramos con la *Vida de Alcibíades*, alguien que desde un principio parece ser construido como el gran contraejemplo de la Grecia Clásica. En palabras de Verdegem (2010: p. 421):

Since Plutarch does not make it clear to which side the scales tilted in his own view, it is impossible to tell with certainty if Coriolanus-Alcibiades is one of the so-called 'negative' pairs which he included in his series of Parallel Lives because the confrontation with a few bad examples would make us 'more eager observers and imitators of the better lives'. Anthony, Coriolanus and Alcibiades are presented, like Demetrius and Antony [Demetr. 1.7], as 'great natures' gone wrong.

Podemos definir a Alcibíades, en un principio, como un hombre que lo tuvo todo pero que fue demasiado propenso a la *hýbris*. Por supuesto que Plutarco ya ha admitido que no todos sus retratos son exactamente de hombres virtuosos. En el tratado de *Moralia* mencionado previamente, Plutarco dice que

⁴ Cfr. el debate expuesto en *De genio Socratis* (580 9-10).

⁵ Cfr. López Salvá (2019).

⁶ *Plut. Aem.* 1.1.

los ejemplos negativos también pueden ayudar en la tarea del progreso moral, pues si alguien quiere aprender el sentido de la justicia y del bien, también debe poner un pie en aquello que es injusto y malo. El queronense explica esto mismo con la siguiente analogía en el prólogo a las vidas de Demetrio y Marco Antonio, “los niños disfrutarían de mejor manera escuchar un buen flautista si antes tienen la experiencia de escuchar algunos malos flautistas”.⁷⁸

Sin embargo, ante el ejemplo de la *Vida de Alcibíades* y el retrato de sus constantes desmesuras nos planteamos un interrogante: ¿Plutarco elige mostrar a Alcibíades como un mero contraejemplo, donde toda enseñanza se basará en elegir lo contrario a las decisiones del protagonista? Optaremos por creer que el efecto moralizante de Plutarco no solo está dado por el contraejemplo de la conducta de Alcibíades, sino también por el vínculo que tiene este con la divinidad a lo largo del relato. Es en la incidencia divina (de la que a veces Alcibíades reniega) en donde el queronense nos muestra otra visión de Alcibíades, un Alcibíades más humano, cuya figura es de cierto modo “salvada” por la divinidad y por el mismo autor, de modo de hacerla digna de mostrar a la posteridad.

La educación del joven Alcibíades y los inicios del contraejemplo

Alcibíades se nos muestra como un claro ejemplo de una persona con un ánimo propenso a los excesos, aunque en sí fuera potencialmente un ciudadano destacado. De Romilly (1996) dice que “Alcibiades tenía muchos dones como para que no se le subieran los humos a la cabeza: la insolencia era inherente en su talante y su situación la hacía casi obligada. Estaba muy seguro de sí mismo y no se dejaba frenar por cualquiera”.

⁷ Para la obra de Plutarco seguimos las ediciones de Perrin (1926) para las *Vidas* y la de Flacelière-Chambry (2003) para *Moralía*. Las traducciones son nuestras.

⁸ ὁ δ' Αντιγενίδας καὶ ἥδιον ᾤετο τῶν ἀγαθῶν ἀκροᾶσθαι τοὺς νέους ἀυλητῶν ἔαν καὶ τῶν φαύλων πεῖραν λαμβάνωσιν (Plut. *Demetr.* 1.6).

Se podría decir que la primera acción moralizante de Plutarco es advertir a su audiencia que una educación privilegiada, así como un buen linaje o el ser un orador consumado no salva a ningún ciudadano de los excesos y la mala conducta. Sin embargo, queda pendiente la pregunta de por qué se extiende tanto en ese carácter hiperbólico. Pareciera incluso que Plutarco nos muestra un Alcibíades excesivo por naturaleza, pero Duff (2011) nos recuerda que la intención de Plutarco no es solamente marcar sus defectos, sino en igual medida sus virtudes. Por ejemplo: era temerario y valiente, “no se dejaba frenar por nadie”, una valentía mostrada en la anécdota del carrero (Plut. Alc. 2.3). Su habilidad oratoria es mostrada en la anécdota del *aulós* (Plut. Alc. 2. 4-6), donde mediante variados argumentos no solo logró “bromeando (*παίζων*) y al mismo tiempo tratando el asunto en serio (*σπουδάζων*)” librarse de tener que aprender a tocar el *aulós*, sino que su enseñanza acabó por ser eliminada por completo. Esta anécdota, por sí misma, no solo remarca a Alcibíades como un gran orador, cualidad altamente respetada y promovida en la Atenas del siglo V, sino que también funciona para ilustrar la *philotimía* de Alcibíades, esa ambición irrefrenable que será omnipresente a lo largo de su vida pública y privada.⁹

A pesar de sus desmesuras, sabemos que Alcibíades tiene “buenas condiciones naturales para la virtud” (*τῆς πρὸς ἀρετὴν εὐφυΐας*: 4.1.4-5) y “manifiesta una fuerte inclinación a la instrucción filosófica” (Sapere, 2011). Además, no podemos pasar por alto la grave incidencia del personaje de Sócrates en su vida. Fue su maestro y se tenían una estima muy grande. El filósofo buscaba defenderlo del dinero (*τὸν πλοῦτον*), del prestigio (*ἀξίωμα*), y de los aduladores. Sócrates lo defendía “como una planta en flor a punto de perder y destruir completamente su propio fruto”¹⁰ (*ὡς φυτὸν ἐν ἄνθει τὸν οἰκεῖον καρπὸν ἀποβάλλον καὶ διαφθεῖρον*: Plut. Alc. 4.1). Rescatamos de esta

⁹ Acerca del tema de la *philotimía* en Plutarco, cfr. Roskam Geert, De Pourcq; Van der Stockt, Luc (2012); Frazier, F. (2014); Aloumpi, M. (2019).

¹⁰ ὡς φυτὸν ἐν ἄνθει τὸν οἰκεῖον καρπὸν ἀποβάλλον καὶ διαφθεῖρον.

frase la metáfora οἰκεῖον καρπὸν: Plutarco desliza que la responsabilidad de acercarse a la virtud recaerá exclusivamente en Alcibíades, que se nos muestra como el paradigma del individualismo, más allá de la instrucción que este pueda recibir.

Se libró, entonces, una batalla en torno al joven Alcibíades. Mientras era instruido por Sócrates en carácter de discípulo, Plutarco narra cómo este “es tentado por sus aduladores, al punto de escaparse de Sócrates a escondidas” y cómo los mismos aduladores “lo incentivan a lanzarse a la vida política antes de lo conveniente” (Sapere, 2011). La enseñanza de Plutarco aquí en cuanto a la educación recae sobre las voces que hay y que no hay que escuchar, puesto que el *êthos* de Alcibíades no es dejado librado al azar ni despojado de toda educación, sino que el joven acaba por ser arrastrado por las incorrectas enseñanzas de sus aduladores. Según el testimonio de Platón¹¹ (que tiene gran incidencia en el pensamiento de Plutarco), Sócrates decía al joven Alcibíades:

Oh, mi querido, sé persuadido por mí y también por la enseñanza de Delfos: ‘conócete a ti mismo’, ya que estos son enemigos para nosotros y no los que tú crees; de los que no podríamos superar en absoluto con otra cosa si no ciertamente mediante el estudio y el arte¹² (Platón, *Alcibíades I*, 124a-b).

De aquí bien podemos conjeturar que la enseñanza dada por Plutarco excede simplemente la idea de “hacer lo contrario que Alcibíades”. A la par que se nos narran los excesos y la *hýbris* del joven, Plutarco se detiene en paralelo en las enseñanzas de Sócrates, que son, en última instancia, ignoradas. Plutarco llega a decir que Alcibíades “juzgó que las ocupaciones de Sócrates existían

¹¹ Acerca de la relación entre la obra platónica y la *Vida de Alcibíades* de Plutarco, cfr. Duff, T. E. (2009).

¹² ἀλλ', ὧ μακάριε, πειθόμενος ἐμοί τε καὶ τῷ ἐν Δελφοῖς γράμματι, γινώθι σαυτὸν, ὅτι οὗτοι ἡμῖν εἰσιν ἀντίπαλοι, ἀλλ' οὐχ οὓς σὺ οἶσθα ὧν ἄλλω μὲν οὐδ' ἂν ἐνὶ περιγενοίμεθα, εἰ μὴ περ ἐπιμελεία γε ἂν καὶ τέχνη.

para el cuidado y la preservación de los jóvenes como siendo un servicio de los dioses”¹³ (Plut. *Alc.* 4.3).

Cierto es que, para el espíritu de la segunda sofística y para la época en que Plutarco escribe, la incidencia oracular perdía el poder que supo tener otrora. Es más, incluso encontramos casos en los que Plutarco reprende la confianza excesiva en prácticas como la adivinación. Ahora bien, si repasamos el tratado *De superstitione* vemos que en realidad el queronense no se opone a la divinidad, sino que “se opone a aquella ignorancia (ἀμαθίας καὶ ἀγνοίας, 164e) que hace que los hombres débiles caigan en superstición (τοῖς ἀπαλοῖς, 164e), pues son poseídos por un temor que es, según Plutarco, el peor de todos” (Sapere, 2015), y este definitivamente no es el caso ni de Alcibíades ni de Sócrates.

Plutarco hace surgir la figura de Sócrates y de su δαιμόνιον como la representación de lo que pudo ser la salvación de Alcibíades; su salvación a través de la piedad, de la medida, de la filosofía que lo hubiera enderezado. Sin embargo, Alcibíades acaba por renegar de la divinidad, renegar de Sócrates y encaminarse a su destino, conformando su *êthos* en torno a las palabras de los aduladores y a sus propios impulsos.

El ἔθος del Alcibíades adulto: Sicilia y la figura de Nicias.

Dice Sapere (2011): “Sin la imagen rectora que guía sus pasos, es esperable que Alcibíades se entregue definitivamente a una vida errada”. Y así fue: aquel que fue criado e instruido por Pericles y fue discípulo de Sócrates ahora contaba con una atareada vida pública y política, en donde encuentra a su contraparte en Nicias, un personaje completamente antitético: cobarde, piadoso en extremo con los dioses, que buscaba siempre evitar los conflictos que Alcibíades proponía ardientemente en tiempos en que Atenas se encontraba

¹³ καὶ τὸ μὲν Σωκράτους ἡγήσατο πρᾶγμα τῷ ὄντι θεῶν ὑπηρεσίαν εἰς νέων ἐπιμέλειαν εἶναι καὶ σωτηρίαν.

en medio del tratado de paz que el propio Nicias había firmado y que Alcibíades desdeñaba. Consideramos que la figura de Nicias, además de ser indispensable a la hora de relatar los episodios militares de la vida de Alcibíades (particularmente la catástrofe de Sicilia), es funcional en el relato para delimitar aún mejor la personalidad del personaje: Alcibíades no solo es lo que es, sino que es todo lo que Nicias no es.¹⁴

No le tomó demasiado tiempo al orador cambiar la opinión del pueblo que aplaudía la paz conseguida. El episodio político más relevante de la vida de ambos estrategos es, sin dudas, la expedición a Sicilia. Y, para ese entonces, Plutarco ya nos ha narrado cómo Alcibíades construyó su *êthos* en torno a las características que le son propias: la *hýbris*, su *ákratos*, su debilidad ante los placeres, su demagogia, su gusto por los aduladores y la negativa a seguir el camino que su maestro y la divinidad le proponían como el mejor.

Ahora bien, la falta que marca Plutarco en *De superstitione*, este miedo excesivo ante las divinidades, no está presente en Alcibíades, mas sí en Nicias. Nicias se aterra ante cada uno de estos signos, mientras que Alcibíades no detiene por nada su deseo de ir a la guerra, ni siquiera ante la mutilación de los hermes (él mismo es culpado por ello), divinidad de los viajeros, un claro signo del desastre posterior. Incluso el *démon* de Sócrates le advierte acerca del fracaso de la expedición, y él hace lo propio con los ciudadanos, mas no se nos cuenta que advierta a un Alcibíades ya adulto, que debería ser lo suficientemente capaz de interpretar los signos de las divinidades, cosa que Nicias, su contraparte, no logra.

Plutarco, en su narrativa, parece exculpar a Alcibíades del episodio de los hermes: en principio, da la explicación de que fue obra de los corintios, quienes se oponían a la expedición por ser los siracusanos colonos suyos (18.3). Luego, se dijo que fue obra de jóvenes sin dominio (*ἀκρᾶτος*)¹⁵ que solían caer

¹⁴ Este es un procedimiento denominado *sýnkrisis* interna. Cfr. Beck (2002), Duff (2000) y Pelling (1986).

¹⁵ Mismo término que utiliza Jenofonte para calificar a Alcibíades.

en tales excesos (ὑβριν)¹⁶ influidos por el vino. Recién después de dar estas dos explicaciones más lógicas incluye en el relato a la figura de Alcibíades diciendo “Androcles, el demagogo, condujo¹⁷ a unos esclavos y metecos que hablaron en contra de Alcibíades y de sus amigos por haber mutilado otras estatuas y haber imitado los misterios a causa del vino”¹⁸ (Plut. *Alc.* 19.1). No obstante, en el relato el pueblo muestra su descontento con el joven. Aquí podemos trazar un paralelo interesante: en un principio, en las anécdotas de la juventud, los excesos cometidos por el joven Alcibíades eran siempre disculpados por el *démos* o, al menos, lograba salir indemne gracias a su astucia y su demagogia; ahora bien, el Alcibíades adulto se gana el desagrado del pueblo y es formalmente acusado por un exceso que, al menos a los ojos de Plutarco, él no ha cometido. Es más, el queronense cuenta inmediatamente después cómo traman en su contra el dejarle partir a Sicilia y llamarlo a juicio luego, para que no tuviera el apoyo de los ciudadanos con los que viajaba en la expedición rumbo a Sicilia (Cfr. Plut. *Alc.* 19. 4-5).

Vemos entonces cómo ahora Alcibíades sufre la mala disposición del pueblo y carece de los medios para poder defenderse o restaurar su imagen, puesto que debe trasladarse a Sicilia sabiendo que lo encontrarán culpable *in absentia*. Pareciera que Plutarco nos muestra el comienzo de la debacle de la figura de Alcibíades: comienza al final a pagar por una vida de excesos, irónicamente, por uno que se deja ver que él no ha cometido. Sin embargo, ¿puede esta caída atribuirse a la *hýbris* en contra de alguna divinidad? ¿Es acaso una consecuencia de haber renegado de Sócrates y su *démon*? ¿O es simplemente un castigo de la divinidad fruto de sus constantes excesos?

¹⁶ Nótese el ambiente que Plutarco dibuja para la situación de Atenas repitiendo el término ὑβριν sin referirse esta vez a Alcibíades.

¹⁷ También “persuadió” (Cfr. Liddell-Scott, 1996).

¹⁸ ἐν δὲ τούτῳ δούλους τινὰς καὶ μετοίκους προήγαγεν Ἀνδροκλῆς ὁ δημαγωγὸς ἄλλων τε ἀγαλμάτων περικοπὰς καὶ μυστηρίων παρ’ οἶνον ἀπομιμήσεις τοῦ Ἀλκιβιάδου καὶ τῶν φίλων κατηγοροῦντας.

Plutarco, en su tratado de *Moralia De sera numinis vindicta* se pregunta acerca de si es conveniente que la divinidad tarde en castigar los crímenes y los excesos de los culpables. Se plantea, en un principio, que la divinidad no debería tardar en castigar porque, si no, no se previenen *hýbreis* futuras (Cfr. Plut. *De Sera* 2). Alcibíades, sin dudas, no muestra arrepentimiento de sus acciones en ningún momento, pero no perdamos de vista que no puede arrepentirse de un exceso como el de Sicilia, puesto que no lo ha cometido.

Hay que destacar también que Alcibíades no llega a sufrir las catástrofes de la misma expedición, puesto que es llamado a juicio por los atenienses antes de desembarcar, pero luego de haber anexado Catania, teniendo así una última victoria militar antes de la huida (Plut. *Alc.* 20.2). Luego de la fuga de Alcibíades, la flota ateniense fracasa rotundamente en Sicilia con una gran incidencia de Nicias y la malinterpretación de los oráculos y del episodio del eclipse (Plut. *Nic.* 23), y todo esto sucede no estando presente Alcibíades, por lo que no se lo puede señalar como culpable, sino más bien a los generales a cargo. Luego, también Plutarco se encarga de mencionar que, estando dispuesto el pueblo ateniense para enfrentarse con Alcibíades, también se había puesto en custodia al orador Andócides, puesto que resultaba sospechoso que la estatua de Hermes que se encontraba cerca de su casa estuviera intacta (Plut. *Alc.* 21.1). Plutarco nos concede, de este modo, otra explicación más racional que la de la culpabilidad de Alcibíades, salvando una vez más su imagen.

Entonces, vemos cómo Alcibíades se ve en una situación en donde está enfrentado con la misma patria que alguna vez le rindió homenajes, tanto que, ante la pregunta de si no confía en su patria, “dijo: ‘En cuanto a todas las otras cosas, (pero) con respecto a mi propia vida, ni siquiera (confío) en mi madre, no sea que tras ignorar lo que es correcto ponga la piedra negra en lugar de la blanca’”¹⁹ (Plut. *Alc.* 22.2). Dicho esto, en segundo lugar, nos enfrentamos a la

¹⁹τὰ μὲν ἄλλ’ ἔφη, ‘πάντα: περὶ δὲ τῆς ψυχῆς τῆς ἐμῆς οὐδὲ τῆ μητρὶ, μήπως ἀγνοήσασα τὴν μέλαιναν ἀντὶ τῆς λευκῆς ἐπενέγκῃ ψῆφον.’

posibilidad de que Alcibíades esté sufriendo el tardío castigo que le impone la divinidad. La acusación en su contra y la desconfianza (justificada por Plutarco mediante los argumentos expuestos anteriormente) que siente hacia sus compatriotas provocan que este huya, en principio, a Esparta, donde entabla relaciones con Agis y su corte, retrasando de este modo su castigo a mano de los hombres. No obstante, como se narra en 23.7-8, Alcibíades sedujo a la mujer de Agis y debería posteriormente exiliarse nuevamente. Es cierto que, durante su estadía en Esparta, Alcibíades traicionó a Atenas, pero también hay que decir que, con la seducción de Timea, nos encontramos ante un episodio en donde un ateniense provoca una gran deshonra en el corazón de la corte lacedemonia. No nos encontramos frente a una acción patriótica, es cierto, sino más bien ante un Alcibíades que solamente aboga por sí mismo. Es decir, su ambición (*philotimía*) por la gloria es profundamente individualista: “En muchos aspectos, Alcibíades representa la ruptura entre la comunidad y el individuo, es decir, el triunfo del individualismo frente al interés colectivo” (Sierra Martín, 2012).

Entonces, lo que vemos en la narración hasta ahora es que a Alcibíades parece no haberle llegado ni el castigo humano ni el divino. Del castigo humano ha huido exitosamente y ha logrado, con el tiempo, volver con dinero persa a hacer su presencia agradable para los atenienses. Del castigo divino parece no haber sido necesario huir pues recordemos que las *hýbreis* que merecían ser castigadas (esto es, el episodio de los hermes y de los Misterios) no habían sido efectuadas por Alcibíades. Incluso Plutarco, en el tratado *De sera numinis vindicta*, también desliza que hubo un exceso en el hecho de querer juzgar a Alcibíades (Cfr. Plut. *De sera* 6). Plutarco defiende también la idea de que la divinidad tarda en castigar a los culpables porque estas mismas almas pueden llegar a reivindicarse con el tiempo, de modo que, de haber castigado inmediatamente a personajes como Milcíades, Cimón o Temístocles, se habrían visto privados de grandes cosas, “Pues nada pequeño producen las grandes naturalezas” (Plut. *De Sera* 6), sea para bien o para mal. Plutarco compara estas

expiaciones, que luego trajeron grandeza, con el Alcibíades juzgado que luego se exilió, dejando a libre interpretación que, si los demagogos no lo hubieran acusado, una naturaleza como la suya podría haberse reivindicado trayendo grandes cosas para Atenas.

El regreso a Atenas: ¿una redención de Alcibíades?

Alcibíades logra más tarde su vuelta a la patria, y no busca simplemente un regreso, sino que “Él mismo consideraba que era necesario no volver por la compasión y la gracia de todos con las manos vacías ni infructuoso, sino glorioso”²⁰ (Plut. *Alc.* 27.1), por lo que buscó el favor del pueblo ayudando a los estrategos en el Helesponto y logró un triunfo brillante al que le seguirían otros tantos (Plut. *Alc.* 28-31). Podemos empezar a pensar que Alcibíades tuvo que exiliarse no sólo para escapar del castigo humano, sino que también este exilio fue la pena que la divinidad le tenía preparada. En *De sera numinis vindicta* Plutarco dice que la divinidad conoce el mejor momento para la curación de la maldad (Plut. *De Sera* 4), y podemos suponer que también conoce el mejor método. Dice Plutarco además: “Y ciertamente, ¿qué nos previene de afirmar que los encarcelados (condenados) a muerte no son castigados hasta que alguien les corta el cuello?”²¹ (Plut. *De Sera* 10) Podríamos afirmar que la visión de Plutarco es que Alcibíades purgó sus *hýbreis* para con el pueblo ateniense en su largo destierro, donde no tuvo más opción que utilizar su seducción y su demagogia para mezclarse con otros pueblos, causando para ellos daños importantes, como la deshonra de Agis, a quien luego combatirá del lado de Atenas, o la posterior traición a Tisafernes (*Alc.* 28). De este modo se cumple otra cosa predicada por Plutarco en *De sera numinis vindicta*: el autor habla de cómo la divinidad puede valerse de aquellos culpables y proclamarlos

²⁰ αὐτὸς ᾤετο δεῖν μὴ κεναῖς χερσὶ μηδὲ ἀπράκτοις, οἰκτῶ καὶ χάριτι τῶν πολλῶν, ἀλλ’ ἐνδόξως κατελθεῖν.

²¹ καίτοι τί κωλύει μηδὲ τοὺς ἐπὶ θανάτῳ καθειργνυμένους φάναι κολάζεσθαι, μέχρι οὗ τις ἀποκόψη τὸν τράχηλον.

verdugos (δημοκοίνοι) de otros malvados antes de que estos enfrenten su propio destino (Cfr. Plut. *De sera* 7).

Podemos ver entonces cómo Alcibíades parece recomponerse tanto ante los hombres como ante la divinidad tras su vuelta gloriosa a Atenas, donde por sus victorias en suelo enemigo lo reciben y proclaman general con plenos poderes por tierra y por mar. En cuanto a la divinidad, contamos con el episodio en el que se nos narra un presagio que indicaba que Atenea no acogía a Alcibíades favorablemente. Este, que debía embarcarse nuevamente, se ve interpelado por una ambición, pero esta vez una “ambición no sórdida” (οὐκ ἄγεννῆς) que, paradójicamente, lo retiene en la ciudad hasta el tiempo de los Misterios (esos mismos que fue acusado de deshonar). Fue entonces que Alcibíades, viendo que los ritos carecían del buen orden (κόσμον) que supieron tener, decide devolverles la forma pasada, “tanto por piedad para con los dioses, como por gloria ante los hombres”,²² de modo que se ocupó de escoltar él mismo el rito de los misterios y de protegerlo de los enemigos, y logró conducir la procesión hasta la ciudad sin que ningún enemigo se atreviera a atacar (Plut. *Alc.* 34).

Resulta preciso, entonces, volver sobre el propósito de Plutarco en el marco de la segunda sofística. Sabemos que, en sus escritos, Plutarco persigue un propósito moral muy marcado: trayendo al presente grandes vidas del pasado se permite darle la posibilidad al público de que reflexione y busque imitarlas. Retomando las palabras de Verdegem (2010), Alcibíades es poseedor de grandes condiciones. Es una gran naturaleza que, por momentos, se desvía del camino, es cierto, pero en una lectura más profunda, la *Vida de Alcibíades* no es solamente un recuento de sus excesos ni una oda a sus virtudes. Es, en cierto modo, también la historia de su redención frente a la divinidad y también gracias a ella. Que Alcibíades consigue gloria para Atenas es innegable, aunque esto sea casi siempre abogando más por propósitos individualistas y no

²² καὶ πρὸς θεῶν ὀσιότητα καὶ πρὸς ἀνθρώπων δόξαν.

colectivos. Incluso, cuando ya en sus últimos momentos sufre una derrota a manos de Lisandro (derrota que tampoco parece haber sido su culpa, sino de una subordinación), luego de esto Alcibíades continúa luchando por mano propia, llegando incluso a aconsejar a los nuevos generales atenienses acerca de la estrategia usada para combatir a Lisandro (Cfr. *Alc.* 35-36). Tras el fracaso ateniense, el mismo pueblo se vio enfadado con sus dirigentes por la situación de Alcibíades, pues “se le quitó (del mando) no habiendo cometido ninguna injusticia”,²³ de modo que Atenas se vio privada de “el estratega más digno y preparado para la guerra”²⁴ (Cfr. *Plut. Alc.* 38.2). Es aquí donde vemos con más justicia la redención de Alcibíades, que en un principio se caracterizaba como *akratéstatos*, siendo este uno de sus grandes defectos (señalados por Jenofonte),²⁵ mas ahora es llamado por el pueblo y por Plutarco como *krátiston*.²⁶ Si consideramos que la divinidad se negó a un castigo inmediato a causa de sus *hýbreis* y de renegar de las enseñanzas de Sócrates, pero luego lo aleccionó con su tiempo en el exilio y lejos de Atenas, efectivamente se cumple lo que se dice en el tratado *De sera numinis vindicta*: “Sabido (el dios) mejor el momento oportuno de la curación de la maldad, aplica para cada uno el castigo como remedio, y no tiene la misma magnitud de grandeza ni el mismo tiempo para todos”²⁷ (*Plut. De Sera* 4).

Finalmente, Alcibíades tiene un último momento de justicia: exiliado en una aldea frigia, vio desde lo alto a la flota espartana peligrosamente cerca de la ateniense. Intentó advertir a los generales atenienses pero estos lo desoyeron y sufrieron una terrible derrota a manos de los espartanos. Esta derrota devino también en la muerte de Alcibíades a manos de unos soldados que incendiaron

²³ ἀπεροίφη γὰρ οὐδέν ἀδικῶν αὐτός.

²⁴ τὸν κράτιστον καὶ πολεμικώτατον ἀφείλοντο τῆς πόλεως στρατηγόν.

²⁵ Cfr. Jenofonte, *Memorabilia* I, 2, 12.

²⁶ Cfr. *Plut. Alc.* 38.2.

²⁷ ὅτι τὸν καιρὸν εἰδὼς ἄριστα τῆς περὶ τὴν κακίαν ἰατρείας ὡς φάρμακον ἑκάστῳ προσφέρει τὴν κόλασιν, οὔτε μεγέθους μέτρον κοινὸν οὔτε χρόνον ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν ἐπὶ πάντων ἔχουσιν.

su casa, quienes se encontraron con un Alcibíades que luchó heroicamente hasta el final. El gran seductor de la Grecia antigua, sin embargo, no se topó con la muerte por sorpresa, sino que tuvo una última visión antes de esto como si la divinidad le advirtiera que su vida había llegado a su fin. En ella, Alcibíades vestía ropa de mujer y una hetera, con su cabeza en brazos, le maquillaba y le arreglaba los ropajes (Plut. *Alc.* 39.2). Luego, en el episodio de su muerte, Plutarco narra que, tras la caída del héroe, “Timandra recogió el cadáver, lo envolvió y cubrió con su propio vestido y, teniendo en cuenta las circunstancias, le tributó honras fúnebres brillantes y honorables”²⁸ (Plut. *Alc.* 39.4), cumpliéndose así el sueño premonitorio.

La divinidad resulta ser, entonces, el puente que une a Plutarco con su público, a Alcibíades con la moral. Es el signo de la redención en el episodio de Atenea, es el que supo cuándo y cómo castigar las *hýbreis* del joven Alcibíades y utilizarlas en favor de Atenas; es el vínculo que no debe ser desatendido (como Alcibíades con Sócrates) ni debe ser sobreestimado (como Nicias con el episodio del eclipse). Plutarco, que ha sabido ser sacerdote en Delfos, ahora en una época en la que la mántica y la religiosidad desfallecen, trae la enseñanza de que es el vínculo con la divinidad el que puede rectificar hasta al más desdibujado de los hombres.

Bibliografía

Ediciones y traducciones

- Burnet, J. (Ed.) (1964). *Platonis Opera, Tomus II, Tetralogia III-IV*. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano.
- Fairclough, H. R (Ed.) (1929). *Satires, Epistles and Ars poetica, with an English translation*. New York-London: W. Heinemann; G. P. Putnam's sons.

²⁸ ἡ Τιμάνδρα τὸν νεκρὸν ἀνείλετο, καὶ τοῖς αὐτῆς περιβαλοῦσα καὶ περικαλύψασα χιτωνίσκοις, ἐκ τῶν παρόντων ἐκήδευσεν λαμπρῶς καὶ φιλοτίμως.

Perrin, B. (Ed.) (1926). Plutarch. *Plutarch's Lives*. With an English Translation. Cambridge, MA. Harvard University Press. London: William Heinemann Ltd.

Flacelière, R. y E. Chambry (Ed.) (2003). Plutarque, *Vies* (XVI tomes), avec le concours de M. Juneaux pour les t. I et II, 2e tirage. Paris: Les Belles Lettres.

Bibliografía crítica

Aloumpi, M. (2019). Shifting boundaries: Philotimia in democratic Athens and in Plutarch's Lives. En A. Georgiadou y K. Oikonomopoulou (Ed.), *Space, Time and Language in Plutarch* (pp. 191-204). Berlín/Boston: de Gruyter.

Anderson, G. (1993). *The Second Sophistic: A Cultural Phenomenon in the Roman Empire*. London and New York: Routledge.

Beck, H. (2002). Interne "synkrisis" bei Plutarch. *Hermes*, 130 (4), 467-489.

Borg, B. E. (2004). *Paideia: The World of the Second Sophistic*. Berlin: Walter de Gruyter.

Bowersock, G. W. (1969). *Greek sophists in the Roman Empire*. Oxford: Clarendon Press.

De Romilly, J. (1995). *Alcibiade ou les dangers de l'ambition*. Paris: Editions de Fallois.

Duff, T. E. (2000). Plutarchean Synkrisis: comparisons and contradiction. En L. Van der Stockt (Ed.), *Rhetorical theory and praxis in Plutarch* (pp. 141-162). Leuven: Peeters.

Duff, T. E. (2009). Plato's Symposium and Plutarch's Alcibiades. En J. Ribeiro Ferreira, D. Leão, M. Tröster y P. B. Dias (Ed.), *Symposion and philanthropia in Plutarch* (pp. 37-50). Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra (Humanitas Supplement).

- Duff, T. E. (2011). Plutarch's 'Lives' and the critical reader. En G. Roskam y L. Van der Stockt (Ed.), *Virtues for the people: aspects of Plutarch's ethics* (pp. 59-82). Leuven: Leuven University Press.
- Frazier, F. (2014). The Perils of Ambition. En M. Beck (Ed.), *A Companion to Plutarch* (pp. 488-502). Oxford: Blackwell.
- Goldhill, S. (2001). *Being Greek Under Rome: Cultural Identity, the Second Sophistic and the Development of Empire*. Cambridge: University Press.
- López Salvá, M. (2019). El 'hombre divino' en Plutarco. En J. F. Martos Montiel, C. Macías Villalobos y R. Caballero Sánchez (Ed.), *Plutarco, entre dioses y astros. Homenaje al profesor Aurelio Pérez Jiménez de sus discípulos, colegas y amigos* (pp. 439-451). Zaragoza: Pórtico.
- Pelling, C. (1986). Synkrisis in Plutarch's Lives. En F. Brenk y I. Gallo (Ed.), *Miscellanea Plutarchea: Atti del I convegno di studi su Plutarco* (pp. 83-96). Ferrara: Giornale filologico ferrarese.
- Richter, D. y Johnson, W. (2017). *The Oxford handbook of the Second Sophistic*. Oxford: University Press.
- Roskam Geert, D. P. y Van der Stockt, L. (2012). *The Lash of Ambition: Plutarch, Imperial Greek Literature and the Dynamics of Philotimia*. Leuven: Peeters.
- Sapere, A. (2011). *êthos , phýsis y paideía en la Vida de Alcibiades de Plutarco*. en E. Bieda y C. Mársico (Ed.), *Expresar la Phýsis: conceptualizaciones antiguas sobre la naturaleza*. Buenos Aires: Editorial de la UNSAM.
- Sapere, A. (2015). Eclipses, razón y superstición en las vidas de Nicias y Dión de Plutarco. *Cuadernos de Filología Clásica: Estudios griegos e indoeuropeos* 26, 179-195.
- Sierra Martín, C. (2012). Traidores de la Hélade (s. VI-V a.C.). *Polis. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad* 24, 109-143.
- Verdegem, S. (2010). *Plutarch's Life of Alcibiades: Story, Text and Moralism*. Leuven: Leuven University Press.
- Whitmarsh, T. (2005). *The Second Sophistic*. Cambridge: University Press.