

FORTUNA ET VIRTUS.
**UNA APROXIMACIÓN A SU ESTUDIO EN EL PENSAMIENTO ROMANO Y
PARTICULARMENTE EN LOS *COMMENTARII* DE JULIO CÉSAR.**

José Luis Pellicer Mor

Doctor en Historia [sección: Antigua]

dickens1812portsmouth@gmail.com

Resumen

Tradicionalmente (Plutarco tuvo mucho que ver con ello) se ha visto a César como alguien a quien acompañó la fortuna, en un sentido positivo, a lo largo de gran parte de su carrera política y militar. Sin embargo, sólo muy raramente César se refiere en sus escritos a su propia fortuna. En sus *Commentarii*, tanto en *De Bello Gallico* como en *De Bello Civili*, aunque hay muchas referencias a la ingobernable *fortuna* como puro azar (tratada como concepto genérico, pero también específicamente respecto a la guerra), hay más alusiones todavía a la importancia de la *virtus* para explicar la consecución de sus éxitos bélicos. Este estudio pretende analizar el contexto en el que se emplearon tradicionalmente ambos términos en la época en la que César vivió y particularmente en las obras acabadas de mencionar para determinar la importancia y el sentido que este autor les otorgó tanto separada como conjuntamente.

Palabras clave

Fortuna, Virtus, azar, incertidumbre, valor, determinación, César.

Esta es la historia de un aparente antagonismo en la antigua Roma. *Fortuna* y *Virtus* son dos conceptos directamente relacionados con la visión que tenían los antiguos romanos acerca de cómo era el mundo y qué opciones tenían realmente de actuar en él. A través de este breve estudio vamos a intentar acercarnos a su aceptación de la incertidumbre como elemento presente en la vida, pero también a su capacidad para hacer frente y superar las vicisitudes con determinación de no dejarse vencer. Y aunque vamos a tratar de estos conceptos utilizando diferentes fuentes clásicas, hemos decidido centrarnos en los escritos de Julio César, cuya experiencia vital le proporcionó abundantes oportunidades de experimentar acerca del azar, por un lado, y de corroborar la importancia de la acción decidida, por otro. Al final, quizá nos sorprenda que más que de un antagonismo, tengamos delante la historia de una complicidad.

LA CAPRICIOSA FORTUNA EN LA ANTIGUA ROMA.

En su conocida obra *De rerum natura*, Lucrecio se refiere a la fortuna como aquella que pilota o dirige («*fortuna gubernans*», Lucrecio, V.107). Recordemos a este respecto que uno de sus atributos además de la cornucopia era el timón de barco. “*Fortuna*” fue uno de esos conceptos abstractos que, como otros (“*Concordia*”, “*Pax*”), acabaron siendo deificados en Roma, en este caso como «*la personificación del destino móvil, caprichoso e incierto que gobierna individuos y naciones*» (Gallardo, 2003, pág. 47). Introducido su culto en tiempos de Servio Tulio, y conocida en un principio como *Fors Fortuna*¹, su propio papel parece relacionarla directamente por un lado con la “*τύχη*” griega, mientras que por otra parte su etimología (*fors* parece proceder de *fero*), encaja con el significado de “traer” (buena o mala) suerte. Y aunque el término “*fortuna*” aparece en las fuentes con la inicial unas veces en mayúscula y otras en minúscula², sigue siendo un misterio el por qué algunas abstracciones fueron divinizadas y otras no

¹ Ovidio en sus *Fastos* establece el día 24 de junio como el día dedicado especialmente a *Fors Fortuna*. De la siguiente cita puede deducirse que gozaba de un culto popular:

¡Qué pronto han llegado los honores de Fors Fortuna!; dentro de siete días junio habrá pasado. Venid, Quirites, celebrad contentos a la diosa Fors; en la ribera del Tíber tiene sus regalos de rey. Bajad corriendo, los unos a pie, los otros también en rápida barca, y no os avergüence volver de ahí borrachos a casa. Llevad, barcas adornadas con guirnaldas, a jóvenes y sus francachelas, y que en medio de las aguas beban abundante vino. La plebe venera a esta diosa porque quien fundó su templo era de la plebe, según se dice, y de humilde origen llegó a detentar el cetro (se refiere a Servio Tulio). (Ovidio, *Fastos*, VI. 774-783).

² Desgraciadamente para nosotros no siempre queda clara la equivalencia mayúscula-divinidad y minúscula-concepto. Por ese motivo, en las fuentes recogidas y citadas en este artículo hemos mantenido la inicial de *Fortuna/fortuna* en mayúscula o minúscula de acuerdo siempre con la grafía de la fuente original.

(Guillén, 1994, pág. 70). Su antiguo culto como *Fortuna Primigenia* en Praeneste estuvo ligado a un célebre oráculo, lo que le otorgaba un gran predicamento en amplios sectores de la población, especialmente el femenino, bajo la advocación de la *Fortuna muliebris* (Livio, II.40.12), al tiempo que el hecho de que se extendiera la devoción por esta divinidad enlazaba con ese viejo elemento de la naturaleza humana de intentar controlar lo incontrolable, lo incierto, lo azaroso en las diversas circunstancias de la vida. En la mentalidad romana, tan inclinada a veces a la superstición, los cambios incomprensibles e inesperados debían tener también su propia deidad o numen que los controlara de algún modo (Fowler, 1914, p. 63), tanto a nivel privado, “*Fortuna privata*”, como público, “*Fortuna Populi Romani*” (Livio, II, 40.14).

Por otra parte, aunque la diosa *Fortuna*, al principio, fue considerada como una divinidad eminentemente benéfica, parece haber evolucionado hacia una concepción negativa, quizás por influencia de la “*τύχη*” griega (McDonnell, 2006, p. 89). En la larga lista de epítetos unidos a “*Fortuna/fortuna*” y que fueron recogidos hace un siglo por H.V. Canter al estudiar la recurrencia de ese término en la poesía latina, existe una mayor presencia de aquellos que tienen un carácter ominoso y de los que aquí sólo recogemos una parte por su gran número: la “*fortuna*” es “*atrox*”, “*dura*”, “*crudelis*”, “*incerta*”, “*iniqua*”, “*inconstans*”, “*insana*”, “*perfida*”, “*furibunda*”, “*inimica*”, “*sinistra*”... Sin embargo, gracias a su propia volubilidad, afortunadamente mostraba de vez en cuando un rostro amable a los sufridos mortales apareciendo como “*fausta*”, “*laeta*”, “*prospera*”, “*magna*”, “*melior*”...(Canter, 1922, págs.72 y 79).

De los autores que vivieron en el siglo I a.C. (algunos coetáneos de Julio César) y que trataron el tema del azar caprichoso, quizá Salustio sea el más conocido al afirmar que la fortuna gobierna en todas las cosas, más siguiendo su propio capricho que conforme a la razón o al mérito: «*fortuna in omni re dominatur*» (Salustio, *Cat.*, VIII.1). Vemos igualmente reflejado este carácter antojadizo en Horacio: «*la Fortuna, rapaz, con estridente silbo, de aquí se lleva la corona y le divierte ponerla en otro sitio*». (Horacio, *Odas*, I.34.15). Ovidio se ocupó de sellar esta visión veleidosa de la fortuna entendida como contingente:

La voluble *Fortuna* va de acá para allá con pasos indecisos y no permanece segura ni estable en ningún lugar, sino que unas veces anuncia cosas alegres y otras asume un semblante terrible, y sólo es constante en su propia inestabilidad (Ovidio, *Tristes*, V.8.15).

Valerio Máximo en sus *Hechos y dichos memorables* alude a ella en varias ocasiones, bajo la forma de sus dos imprevisibles manifestaciones. Así, mientras nos dice por un lado que actúa «*con muy mala voluntad...*» (Val. Max., IV.5.3), más adelante establece que un gobernante de Agrigento podía ser comparado, por su generosidad, con «*la mano propicia de la benigna Fortuna*» (Val. Max., IV.8. Ext. 2). Y, por supuesto, Cicerón. Su posición respecto a la cuestión de la fortuna es más compleja y requiere de una exposición más pausada. Sabemos que, a veces, utiliza el término “*felicitas*” en el sentido de “buena fortuna” (Cicerón, *Pro Lege Manilia*, 13.36 y 16.47) y que coincidiendo con Salustio la considera dueña de las cosas humanas: «*rerum humanum domina*» (Cicerón, *Pro Marcello*. 2.7). En su prolífica correspondencia encontramos claras referencias al carácter ingobernable de la fortuna:

que el azar³, que es universal e impredecible, puesto que ninguno de nosotros puede escapar de él ni controlarlo por medio alguno, lo sobrellevas con sensatez (...) que hagas frente con entereza al dolor y a los golpes de la *fortuna* (Cicerón, *Cartas*, vol. III [*carta a Publio Sítio*. 23 (V.17)]).⁴

A él debemos también una alusión al concepto de «*rota fortunae*» (“la rueda de la fortuna”, Cicerón, *In Pisonem*, 22), que tanto éxito tendría como imagen poderosa a lo largo de los siglos. Por otra parte, en su tratado *De fato* (*Sobre el destino*) arremetió contra la idea de que todo en la vida humana estuviera ya prefijado de antemano.: «¿A qué responde, entonces, recurrir al destino? cuando, sin él, el fundamento de todas las cosas puede atribuirse a la naturaleza o bien al azar (...) pues si la realidad fuera así, no quedaría nada a nuestro arbitrio» (Cicerón, *Sobre el destino*, 6 y 9). Para el filósofo de Arpino, el azar existía y de ello se derivaba la capacidad del ser humano de intervenir y reaccionar ante los avatares de la fortuna, e igualmente su propia responsabilidad y también su libertad como individuo. Debemos aclarar que, al afirmar esto, Cicerón se enfrentaba a la idea de que el destino fuera algo ya establecido, una idea que correspondía a una tradición paralela como fue la de la existencia del *fatum* (el Hado), siempre unido a sus incansables trabajadoras, las Parcas⁵ y las Moiras⁶, que según la

³ Para “azar” Cicerón utiliza aquí el término “*incertum*”

⁴ En otra conocida carta de Cicerón se alude directamente a «*los vaivenes de la fortuna*» (Cicerón, *Cartas*, vol. IV *Carta a Dolabela*. 250 (IX.11))

⁵ En un principio diosas romanas del nacimiento pronto asimiladas a las Moiras (Harrauer-Hunger, 2008, pág. 645)

⁶ Etimológicamente la palabra “*moira*” significa “parte, lote, porción”. Desde tiempos homéricos venía a significar «*la parte del destino que le correspondía en suerte a cada persona*» (Harrauer-Hunger, 2008, pág. 558).

tradición señalaban inexorablemente todo lo que tenía que ver con la existencia humana, y frente a las cuales los mismos dioses eran impotentes⁷. Ambas visiones pudieron convivir sin demasiadas complicaciones si tenemos en cuenta que se consideraba que las referidas deidades del *Fatum* se encargaban esencialmente de lo relativo al nacimiento y la muerte, mientras que la *Fortuna* regiría más bien los avatares de la vida diaria. También, aunque muy distanciado en el tiempo con respecto a la época cesariana, nos permitimos citar a Plutarco, que se encargó de asentar casi un siglo más tarde esta visión incontrolable de la fortuna como azar al tratar de la vida de Mario:

Pero la fuerza que no permite que en los grandes éxitos haya un gozo puro y sin mezcla (...) y expone la vida de los hombres a una constante variación, sea ésta la *fortuna*, la némesis o la perentoria naturaleza de las cosas...(Plutarco, *Vidas IV. Mario*, 23.1).

JULIO CÉSAR Y LA FORTUNA.

Entrando ya en el tema en el que queremos centrar este breve estudio, existe una amplia bibliografía sobre el asunto de si el propio César se consideraba un “protegido de la (diosa) Fortuna”. El estudio clásico de T. Rice Holmes *Caesar's Conquest of Gaul* (1903) abrió una polémica que llega casi hasta nuestros días. En la mencionada obra leemos: «*Él (César) creía con una inquebrantable fe que sobre él mismo había un poder sin cuya ayuda la decisión más firme, el cálculo más diligente podían fallar. Ese poder era la Fortuna*». (Holmes, 1903, pág. 22). Sin embargo, al poco tiempo este mismo autor tuvo que matizar su categórico aserto como reacción ante las críticas del mundo académico, especialmente la del historiador W. W. Fowler que afirmó ese mismo año, en un artículo publicado en la revista *The Classical Journal*, no haber encontrado nada en los propios escritos cesarianos que sostuviera esa visión de César como “hijo de la *Fortuna*”, aparte de referencias ambiguas y ocasionales (Fowler, 1903, pág. 153). Esta posición fue igualmente defendida por el estudio aparecido en 1931 en esa misma publicación académica bajo la firma de Elizabeth Tappan que con el título “*Julius Caesar's Luck*”, reconocía como impecables las conclusiones de Fowler en el sentido de que había «*poco fundamento para considerar a César como un favorito de la Fortuna*» (Tappan, 1931, pág. 4) según sus propios escritos. En su estudio, presentó ciertas

⁷ Virgilio en su Eneida establece claramente (aunque fuera por motivos interesados) la prevalencia de un destino establecido. En los versos en los que Júpiter tranquiliza a Venus acerca respecto a lo que le espera a Eneas y su descendencia, leemos: «*no temas, Citerea, inconvencibles son para ti los hados de los tuyos. Tendrás ciudad, veras las prometidas murallas de Lavinio...*» («*manent immota tuorum Fata tibi*», Eneida I, 257-258). Más adelante hay una referencia igualmente clarificadora: «*los hados se abrirán camino*» («*fata viam invenient*», Eneida, X.113)

referencias a este asunto en algunos autores clásicos (Plutarco, Lucano) como posible origen de esa fama de “afortunado” (Tappan, 1931, pág. 8). No obstante, una velada alusión del propio César a su “fortuna” en *De Bello Gallico* (I.40.12-13) permitió señalar a Hubert Martin allá por 1965 que César se presentaba claramente ante sus tropas como un comandante al que la *Fortuna* había conferido “*felicitas*”⁸ (Martin, 1965, pág. 66), afirmación que no ha tenido continuidad en el mundo académico. Pocos años después, Paul Murphy en un estudio de los temas que aparecen en los *Commentarii* defendió que no es posible afirmar que César confiara todo a su buena estrella, debiendo sus éxitos al hecho de que «*trabajaba tremendamente duro, al comprender que incluso el más increíble esfuerzo podía fallar*». (Murphy, 1977, pág. 241).

De los autores clásicos contemporáneos de César, uno de los pocos que se ocupó de este asunto fue Cicerón, y lo hizo casi contradiciéndose a sí mismo respecto a la importancia del azar en el devenir de los acontecimientos humanos y convirtiendo la gesta del sometimiento de las Galias en una excepción a la norma, si bien no podemos descartar un cierto sentido irónico en las altisonantes palabras que empleó:

Y es verdad que en los hechos de armas el valor de los soldados, la ventaja de la posición, los apoyos de los aliados, las flotas, los aprovisionamientos, ayudan mucho; pero la parte principal la reclama para sí *Fortuna* como en el ejercicio de su derecho, y cualquier cosa que se ha llevado a cabo con éxito la considera casi toda suya. Pero, en cambio, Gayo César, de esta gloria que has alcanzado ahora mismo no tienes partícipe. Todo esto, por importante que sea, que es ciertamente colosal, todo es, repito, tuyo (...). Más aún, aquella dueña misma de los asuntos humanos, *Fortuna*, no se presenta a participar de esa gloria, te la cede, reconoce que es toda tuya y exclusiva, pues el azar nunca se mezcla con la sabiduría ni la casualidad es admitida en la reflexión (Cicerón, *Pro Marcello*, 2.6.7).

La idea de un César afortunado nos llegaría de fuentes posteriores. Ya Lucano, autor al que no puede acusarse de ser cesariano precisamente, en su *Farsalia* nos transmitió la idea de que la “suerte” no andaba muy lejos de los asombrosos éxitos de César, que había elegido como única compañía a la fortuna: «*Sola placet Fortuna comes*» (Lucano, *Fars.* V.510). Pero sería principalmente el ya mencionado Plutarco en su obra *Sobre la Fortuna de los romanos* el autor de la antigüedad que más firmemente se ocuparía de asentar la imagen de un César “con (buena) fortuna” al recoger ese conocido pasaje según el cual, nuestro personaje, encontrándose a bordo de un esquife en mitad de un encrespado oleaje, se dirigió en estos términos al capitán del navío: «*Venga, buen*

⁸ En todo caso, con esa presentación como “elegido de la *Fortuna*”, César estaría intentando elevar la confianza y el espíritu combativo de sus tropas, creyera o no creyera en la veracidad de ese aserto.

hombre, ten valor y nada temas; confía tus velas a la Fortuna⁹, recibe su soplo y ten confianza, puesto que llevas a César y la Fortuna de César» (Plutarco, *Fort. Rom.*, 6D). Según Plutarco, César estaba convencido «*de que la Fortuna le acompañaba en sus navegaciones, viajes, campañas y mandos»* (Plutarco, *Fort. Rom.*, 6D). La fama del célebre autor de *Vidas Paralelas* a lo largo de los siglos como fuente “fidedigna” de información contribuyó decididamente a asentar esta imagen sobre el conquistador de las Galias. Incluso en su *Vida de César*, llegará a escribir que «*los romanos se inclinaron ante la fortuna de este hombre»* (Plutarco, *Vidas VI. César*, 57.1). No es que Plutarco negara en modo alguno el carácter voluble de la fortuna, pero hacía hincapié en la singular capacidad de César de aprovechar las oportunidades que se le presentaban para ponerla de su lado cuando se mostraba menos complaciente¹⁰ (Plutarco, *Vidas VI. César*, 53.3). Precisamente a él (y a Suetonio en su *Vida de Julio César, Divus Iulius*) debemos el que haya llegado hasta nosotros una de las frases más conocidas en relación con César, aquella que ha pasado incluso al acervo popular y que no es otra que «*la suerte está echada»*¹¹ en el contexto del cruce del Rubicón camino de Roma y del establecimiento de su poder dictatorial (Suetonio, *Vida doce Césares: El divino Julio*, XXXII y Plutarco, *Vidas VI: Pompeyo*, 60.4). Como es bien sabido aquí la suerte no está representada por el término latino “*fortuna*” sino por el azar simbolizado por el juego de los dados (“*alea*”). Aún así, esta referencia no carece de interés ya que podríamos ver en ella un claro elemento de incertidumbre tras tomar la decisión de avanzar sobre Roma en el sentido de que el resultado final podía ser el esperado... o quizá no.

Desde luego, y a pesar de su fama en las fuentes clásicas mencionadas, sería muy aventurado defender una imagen de César acompañado permanentemente por una buena suerte indestructible, especialmente si nos basamos en los propios escritos cesarianos. Por nuestra parte, en el conjunto de sus extensos *Commentarii* sobre la Guerra de las Galias y la subsiguiente Guerra civil, sólo hemos encontrado dos referencias a que el propio César tuviera asumido de algún modo el ser especialmente afortunado. Una de ellas es la que antes señalábamos al comentar el estudio de Hubert Martin de 1965, en el

⁹ El texto griego original de la obra de Plutarco usa “*Τύχη*” por “*Fortuna*”.

¹⁰ Una referencia semejante podemos encontrarla en la *Vida de Mario* cuando afirma: «*tal era la capacidad de adaptación de este hombre a las situaciones de la fortuna»* (Plutarco, *Vidas IV: Mario*, 12.3)

¹¹ Según Plutarco, esta famosa frase fue pronunciada por César en griego (Plutarco, *Vidas VI: Pompeyo*, 60.4). La versión latina es la célebre «*iacta alea est*», de renombre universal.

libro I de *De Bello Gallico*, cuando se alude a su “buena suerte” (usando el término “*felicitatem*”) en la guerra de los helvecios (César, *De Bell. Gall.*, I.40.13), si bien parece más bien una referencia ocasional y ligada a esa campaña más que la alusión a un factor que estuviera siempre a su lado. La segunda mención expresa se encuentra en el libro IV, en ocasión de su desembarco en las costas de *Britannia*, cuando al no poder contar con la caballería se nos dice que «*esto fue lo único que faltó a César para su antigua fortuna*» (César, *De Bell. Gall.*, IV.26.5).

En la mayoría de las citas que podemos encontrar en sus escritos hallamos una visión de la fortuna que concuerda con esa concepción romana tradicional que antes hemos expuesto, una especie de azar o incertidumbre insoslayable: «*en todo puede mucho la Fortuna, y más en la guerra*» (César, *B.G.*, VI.30.2), un pensamiento recurrente en César que volvemos a ver de nuevo no mucho más adelante: «*en esta ocasión pudo comprobarse cuanto puede la Fortuna en la guerra y cuán diversos lances ocasiona*» (César, *B.G.*, VI. 35.2)¹². Es evidente que, a pesar de sus meticulosos planes, César se veía sorprendido en algunas ocasiones por las iniciativas de los adversarios y no dudaba en atribuirlo a la actuación del azar: «*consideró que la Fortuna había intervenido grandemente en la repentina llegada de los enemigos*» (César, *B.G.*, VI.42.1). En *De Bello Civili* encontramos la misma idea acerca de la volubilidad de la fortuna, acerca de la cual afirma que «*cambia rápidamente*» (César, *B.C.*, I. 59.2), o que «*entonces fue posible ver un súbito cambio de la fortuna*» (César, *B.C.*, III.27.1) e igualmente en lo relativo al poder de la misma, particularmente en la guerra, con expresiones repetitivas y que parecen calcadas de las ya mencionadas anteriormente (ver a este respecto *B.C.*, III. 10.7 y III.68.1). Por otra parte, nos parece significativo que utilice el razonamiento de que no había que tentar a la suerte: «*fortunam temptare nolebat*» (César, *B.G.*, III.6.4)¹³. A este respecto, encontramos que un poco más adelante utiliza una expresión similar en el contexto de su propuesta a Pompeyo de que ambos pusieran fin a la contienda, dejaran las armas y no tentaran más a la fortuna: «*utrumque pertinaciae finem facere et ab armis discedere neque amplius fortunam pericilitari*» (César, *B.C.*,

¹² El famoso teórico de la guerra, Karl von Clausewitz, que compuso su célebre tratado allá por el año 1831 siguió casi impecablemente el mismo razonamiento:

No hay actividad humana alguna que esté en tan constante y general contacto con el azar como la guerra. Con el azar tiene un importante puesto en la guerra lo contingente y con ello la fortuna (...) la caprichosa influencia de la probabilidad y el azar (Clausewitz, 1980 [1831], págs. 41 y 45)

¹³ Si bien en este caso no en relación a él mismo sino a uno de sus legados, Sulpicio Galba.

III.10.3-4). De hecho, en la arenga que César dirige a sus tropas tras el revés militar de Dirraquio (48 a.C.) intenta elevar el ánimo de los soldados recordándoles todo lo que habían conseguido hasta ese momento y que, por tanto, aún «*había que dar gracias a la Fortuna*» (César, *B.C.*, III.73.3).

EL CONCEPTO DE *VIRTUS* EN LA MENTALIDAD ROMANA.

Del mismo modo que el término “*fortuna*” en Roma se ha relacionado tradicionalmente con la “*τύχη*” griega, también es habitual encontrar un paralelismo entre la palabra latina “*virtus*” y la griega “*ἀρετή*”, el conocido vocablo helénico para “excelencia”. Sin embargo, ha sido sugerido que la palabra “*virtus*” igualmente encajaría con la griega “*ἀνδρεία*” por su proximidad a la idea de virilidad o coraje. A este respecto puede ser mencionada una inscripción bilingüe (griego-latín) al valor mostrado por el legado y propretor Gaius Salluvius Naso durante la guerra de Mitrídates¹⁴ en la que el vocablo griego “*ἀνδρεία*” es traducido directamente por el latino “*virtus*” (*Banco de datos epigráfico Clauss/Slaby* EDCS-ID: EDCS-05800181 = CIL I.743). Es probable que en el pensamiento romano el concepto de *virtus* recogiera ambas acepciones (“*ἀρετή*”-*ἀνδρεία*”) sin demasiados problemas (Balmaceda, 2007, p. 293). De ese modo, la *virtus* aparecería en las fuentes bajo una doble presentación: por un lado, como un concepto ético en cuanto al comportamiento, con evidente relación al pensamiento estoico que en tan alto nivel colocaba a la “virtud” para alcanzar la felicidad¹⁵, mientras que por otra parte haría referencia específicamente al valor o coraje en contextos militares (“*virtus militum*”).

Ya en Plauto encontramos una temprana definición del término que parece englobarlo todo:

(...) es por sí mismo la mejor de las recompensas. No hay nada que lo supere: la libertad, el bienestar, la vida, la hacienda y los padres, la patria y los hijos, todo lo protege y lo salva. (...) es un compendio de todos los bienes y ninguno de ellos le falta a quien está en posesión suya (Plauto, *Anfitrión*, 648-653).

¹⁴ Se trataría de la tercera guerra mitridática en la que intervino este legado bajo el mando de Lucilio Lúculo a quién se había encomendado derrotar a Mitrídates VI Eupator. Lúculo dirigió las tropas romanas durante una parte del conflicto, entre el 74 al 66 a.C. *Salluvius Naso* habría actuado en Asia Menor entre 73 y 71, a.C. (Tanner, 2000, pág. 32, nota 65).

¹⁵ A este respecto ha sido señalado que no debe exagerarse la influencia del estoicismo en el sistema de valores romano, ya que sin él ese sistema no hubiera sido muy diferente a como fue (Balmaceda, 2007, pág. 294)

Al igual que ocurrió con la *fortuna*, la *virtus* como concepto abstracto acabó siendo deificado¹⁶. Tradicionalmente se considera que es la *Virtus* la que concede el coraje¹⁷, pero esta “concesión” no es una cualidad innata ni universal (McDonnell, 2006, pág. 90), de ahí la importancia y podría decirse el prestigio de quien la posee como elemento de su carácter. Etimológicamente podemos acudir a la autoridad de Varrón para encontrar el origen de la palabra: «*Virtus, como si se hubiese dicho viritus, procede de virilitas “virilidad”*» (Varrón, *Leng. Lat.* V. 73), y, por supuesto, a la de Cicerón: «*En realidad, la palabra virtus deriva de vir; ahora bien, la característica esencial de un vir (hombre) es la fortaleza, cuyas funciones principales son dos: el desprecio de la muerte y el desprecio del dolor*» (Cicerón, *Disp. Tusc.*, II.43). Esta presentación encajaría a la perfección con la idea de una *virtus* militar puesto que esas cualidades mencionadas son las que se esperarían de un combatiente en el campo de batalla, una especie de valor agresivo difícil de controlar, lo que la convertía en una cualidad necesaria, pero al tiempo conflictiva en cuanto a su aprovechamiento. De hecho, una “*virtus militum*” ingobernable podría conducir a un desastre en un enfrentamiento con el enemigo. Debía ser acompañada (y moderada) por un continuo entrenamiento y por el no menos importante sentido de la disciplina y la obediencia: «*El arte romano de la guerra se basaba en la oposición entre la virtus y la disciplina. (...) Gran parte de la historia del ejército romano bajo la República es la historia de ese enfrentamiento*» (Lendon, 2006, pág. 256). Se esperaba de los soldados que supieran contenerse para aprovechar el mejor momento y no que se lanzaran sin pensar contra el enemigo lo que podría acarrear funestas consecuencias o, en el polo opuesto, que no se dejaran vencer por el pánico.

En ambos casos, tanto para la excelencia en el comportamiento apropiado como en el valor militar, hablamos del autocontrol o autodominio tan aconsejable en momentos críticos. Cicerón insiste, con una óptica casi trascendentalista, en que «*la virtus aspira a la honra y no tiene otra retribución*» (Cicerón, *República*, III.28.40) y llega a definirla

¹⁶ En su tratado ya clásico sobre la religión romana, Jean Bayet afirma que «a los latinos les era mucho más fácil que a los griegos adorar abstracciones» (Bayet, *Religión*, pág. 125).

¹⁷ Así lo recoge San Agustín: «*Ita Virtus quae dat virtutem*» (S. Agustín, *Ciudad de Dios*, IV.24) con la autoridad que le concede su educación clásica. Varrón probablemente fuera la fuente original para esta cita de San Agustín (McDonnell, 2006, pág. 90). Igualmente nos informa de que los romanos «*imponían a los dioses los nombres de las cosas que sentían les daban ellos. Así inventaron algunos vocablos...*» (S. Agustín, *Ciudad de Dios*, IV.24), citando como divinidades antiguas de los romanos *Honor*, *Victoria*, *Concordia* y *Felicitas*.

como una «*disposición coherente y armoniosa del alma que hace dignos de elogio a quienes la poseen*¹⁸» (Cicerón, *Disp. Tusc.*, IV.15.34). Se hace evidente, en su pensamiento, que en el ámbito de la milicia el propio coraje debe ir acompañado por otros atributos. Así, en uno de sus *Discursos* al tratar de Gneo Pompeyo afirma que en un general

no es sólo el valor guerrero (“*bellandi virtus*”) lo que hay que buscar sino que hay otras muchas cualidades insignes que auxilian y acompañan a aquél. Primeramente, ¡qué grande ha de ser la integridad de un general, qué notable, después, su moderación en todo, su lealtad, su afabilidad, su talento y su bondad! (Cicerón, *Discursos V: Ley Manilia*, 36).

Realmente un dechado de “virtudes” que justificaría el hecho de que hayan existido tan pocos generales buenos...

JULIO CÉSAR Y LA VIRTUS.

En los escritos de Julio César ciertamente son abundantes las referencias al término *virtus*¹⁹, entendido el término como valor o coraje tanto de sus propias tropas como del enemigo. Su mención en este contexto bélico aparece, en ocasiones, unido a “presencia de ánimo”, «*militum virtus atque praesentia animi*» (*B.G.V.43.4*), “grandeza de ánimo” («*virtutem atque animi magnitudinem*») (*B.G. VII.52.4*) o “audacia”, «*adhibita audacia et virtute*» (*B.C.*, III.26.1). Sin embargo, hay que tener en cuenta que “*animus*” y “*virtus*” no son sinónimos aunque a veces aparezcan citados conjuntamente en los textos. La *virtus* (en su acepción militar) tiene que ver con todo un bagaje de la tradición romana acerca de lo que puede ser conseguido con valor y decisión y de lo que ya se ha conseguido gracias a ella, mientras que el *animus* responde más a la psicología, a la moral volátil y cambiante del momento (Lendon, 1999, pág. 313). Así lo vemos en sendos pasajes de los *Comentarios* de César sobre la Guerra de las Galias: poco antes de su enfrentamiento con los germanos y a raíz de los rumores que los describían como hombres de gran corpulencia y extremado valor, incluso cuyo aspecto y mirada fiera eran difíciles de soportar, «*invadió súbitamente a todo el ejército tan gran temor que perturbó no poco los espíritus* (en el texto: “*animos*”) *y corazones de todos*» (*B.G. I.39.1*). Pero aún siendo diferentes, tanto César como sus oficiales se preocupaban de elevar una y evocar otra previamente a todo choque armado a modo de eficaz estímulo

¹⁸ Con lo que se refuerza la idea, comentada anteriormente, de que no es una cualidad universal o innata.

¹⁹ A este respecto podemos confirmar que el término “*virtus*” aparece mencionado al menos en setenta ocasiones sólo en *De Bello Gallico*.

para superar el miedo. Toda persona que se haya acercado a los escritos de César, especialmente a *De Bello Gallico*, se habrá dado cuenta de inmediato de la evidente preocupación del líder romano por conocer el estado de ánimo de sus legionarios antes del combate. Una disposición laxa o temerosa podía conducir al desastre. La *virtus* “capacitaba” a las tropas para hacer frente al enemigo, controlar el miedo, mirar de frente al adversario sin retroceder, y mantener «*la obediencia bajo difíciles circunstancias*» (Riggsby, 2006, pág. 89), como clara manifestación de autodomínio. Una legión con *virtus* era un bien inapreciable para un general. En el caso de César, la *legio X* encarnaba arquetípicamente esa condición y, por tanto, era una tropa en la que se puede confiar (Sarsila, 1982, pág. 75). En uno de sus primeras arengas en la campaña gálica, César no duda en ensalzarla ante sus tropas:

Por lo demás, aun cuando nadie le siguiera, el iría adelante solo con la legión décima, de la cual no tenía duda ninguna, y esta le serviría de cohorte pretoria. Esta legión era con la que más atenciones había tenido siempre César y en la que, a causa de su valor (“*virtutem*”), más confiaba (*B.G.*, I.40.15).

Disponer de *virtus* parece identificarse también en César con un factor necesario para la consecución de la victoria o, en su defecto, con una capacidad que permitiría *in extremis* dar la vuelta a una situación peligrosa o complicada. Con leves variantes encontramos repetidas veces la expresión «*omnem spem salutis in virtute ponerent*» (*B.G.*, III.5.3)²⁰ para referirse al “valor” como única opción para salir con bien de una situación desesperada. A este respecto, muy apropiadamente, el historiador Myles McDonnell en su exhaustivo estudio sobre el concepto de la *virtus* en la República romana ha puesto de relieve que «*en los escritos de César la virtus de los soldados es un elemento central e indispensable en la victoria*» (McDonnell, 2006, pág. 303)²¹. Podría decirse que era un factor fundamental a la hora de decidir si plantear combate al enemigo o no. De hecho, César siempre trata el asunto de la *virtus* como parte de su descripción de los prolegómenos de la batalla (Lendon, 1999, pág. 316). Como hemos anunciado antes, no son raras las arengas en las que César o sus oficiales aluden a la *virtus* que ya mostraron las tropas en ocasiones pasadas. Así, las tropas son habitualmente exhortadas antes del choque armado para «*que se acordasen de su antiguo valor (“pristinæ virtutis”) y que, sin asustarse, resistiesen el ataque de los enemigos*» (*B.G.*, II.21.2). También se alude

²⁰ Otras referencias a modo de ejemplo pueden ser encontradas para *De Bello Gallico* en II.33.4; III.14.8; V.34.2 y para *De Bello Civili* en II.41.3.

²¹ El mismo pensamiento en Lendon: «*Un examen detallado de las descripciones de las batallas de César revela la importancia que otorgaba a la virtus de los soldados como un ingrediente de la victoria, cómo comprobaba la virtus de sus propias fuerzas y del enemigo...*» (Lendon, 2006, pág. 292)

en ocasiones a los éxitos que en el pasado había proporcionado la *virtus* a las conquistas o victorias romanas, como en el pasaje en el que César recuerda a sus legionarios las grandes victorias de Mario contra cimbrios y teutones²² (*B.G.*, I. 40.5) a manera de eficaz e inspirador estímulo. Además, el valor contribuye a “vencer” al adversario, impresionándolo: en la acción de Ilerda (49 a.C.) en *De Bello Civili* leemos que el enemigo «*atemorizado por el valor de nuestros jinetes, hacia sus salidas con menos libertad y audacia*» (*B.C.*, I.59.2).

Por la manera en que César trata la *virtus* en sus escritos sabemos que afectaba al amor propio de las tropas y que iba unida, en todo caso, a un factor importante para los soldados, como es el hecho de que pudiera ser redimida en todo momento; una vez perdida, se podía recuperar. Tras una acción poco valerosa o una retirada ante el enemigo siempre quedaba el recurso a restaurar el honor perdido: «*para borrar a fuerza de valor la afrenta de la fuga*» (*B.G.*, II.27.2.). La presencia del propio César se convertía en un acicate para que las tropas mostraran todo de lo que eran capaces: «*se peleaba ante los ojos de César y de todo el ejército, de manera que ninguna hazaña podía quedar oculta*» (*B.G.* III.14.8). Incluso en el caso de que no estuviera físicamente presente, nombrar a César por parte de la oficialidad podía actuar como una eficaz evocación para la *virtus*. Así, Labieno exhorta a sus tropas y les pide que mostraran «*el mismo valor que tantas veces habéis mostrado bajo el de nuestro general y mostraos como si él estuviera presente y os viera con sus propios ojos*» (*B.G.*, VI.8.4). En una acción posterior el mismo Labieno une en su arenga tanto el recurso a la *virtus* antigua ya mostrada en acciones de combate pasadas como la mención a César en un tándem evocativo de indudable fuerza:

Labieno, después de exhortar a los soldados a que se acordaran de su antiguo valor y de tantas victorias gloriosísimas, y se portaran como si César mismo, bajo cuyas órdenes habían vencido muchas veces a los enemigos, estuviera presente, da la señal de combate (*B.G.*, VII.62.2).

En un momento dado, el propio César llegó a disponer que un legado y un cuestor en cada legión actuaran a modo de testigos del valor de los soldados (*B.G.*, I.52.1). Ante una acción valerosa era conveniente alabar el coraje exhibido por los soldados: «*Qua in re admodum fuit militum virtus laudanda*» (*B.G.*, V.8.4). En el caso de centuriones y

²² La victoria de Mario tuvo lugar en Aquae Sextiae y Vercellae sobre ambas tribus en 102 y 101, a.C. respectivamente.

tribunos que se hubieran destacado en el combate incluso llega a citarlos por su nombre, honrándolos de manera particular (*B.G.*, V.52.4). Conocemos que algunos centuriones habían sido promovidos a un grado superior “*virtutis causa*”, tanto en *De Bello Gallico* (*B.G.*, VI. 40.7), como en *De Bello Civili*. Al citar expresamente en este último caso a un tal Quinto Fulgino, «*que por su extraordinario valor (“eximiam virtutem”) había llegado a aquel puesto desde grados inferiores*» (*B.C.*, I. 46.4).

Como ha quedado ya establecido, no bastaba sólo con un coraje desenfrenado o un valor temerario. La *virtus* en el pensamiento de César estaba unida a otros factores que la hacían verdaderamente eficaz. En el libro I de su relato de la guerra gálica menciona como valores a tener en cuenta la pericia y la disciplina («*usus ac disciplina*») como cualidades que junto al valor contribuirían a la victoria final, no dejando de lado las grandes «*ventajas que la constancia llevaba consigo*» (*B.G.*, I, 40, 5-6). Esta idea de saber aguantar y esperar el momento adecuado la vemos corroborada en la siguiente cita de la acción del año 49 a.C. en Ilerda durante la guerra civil: «*sin embargo, resistían por su valor y su paciencia (“virtute et patientia”) y soportaban todas las heridas*». (*B.C.*, I.45.6-7). Mientras por un lado el entrenamiento continuado capacitaba al legionario romano para actuar con eficacia siguiendo las órdenes de sus mandos, esas cualidades que acabamos de mencionar también ayudaban a controlar el miedo cuando era necesario esperar una ocasión propicia y no lanzarse intempestivamente hacia el enemigo. Saber estimular o contener la *virtus* era una habilidad que todo mando debía dominar. En más de una ocasión, César renunció a presentar batalla haciendo gala de un prudente comportamiento. Ante un inminente choque armado contra la aguerrida tribu de los remos

ya por la multitud de enemigos, ya por su gran fama de valientes, determinó abstenerse de la batalla. No obstante, probaba a diario en escaramuzas ecuestres hasta donde llegaba el coraje (“*virtute*”) del enemigo y cuanto era el esfuerzo de los nuestros (*B.G.*, II.8.1-2).

La *virtus* podía ser arruinada por la presunción de que los enemigos eran combatientes inferiores, subestimando su coraje. César no solía hacerlo por lo que leemos en sus escritos pues menciona repetidamente el espíritu combativo y el valor manifiesto de los pueblos a los que se enfrenta, fueran galos o germanos²³. De ahí la importancia de la

²³ Existe una larga lista de menciones al valor de las tribus enemigas a las que se enfrentó César en la conquista de las Galias. Se hace referencia al antiguo valor de estos pueblos y a la eximia fama de valientes de algunos particularmente. Ver en *De Bello Gallico*, I.1.4; I.13.4-6; I.28.5; I.31.6-7; I.36.7; I.39.1-7; I.44.1; II.4.5; II.8.1; II.15.3-5; II.24.4; II.27.3; III.21.1; IV.21.7; VI.14.5; VI.24.1; VII.29.2; VII.36.4; VII.77.4-5; VII.80.5.

oficialidad en la jerarquía militar romana, cuyo papel consistía, a veces, en contener a las tropas o, por el contrario, en estimular su disposición a la batalla. Era necesario que las tropas confiaran en sus mandos, en la diligencia de éstos y en su capacidad para dirigir su propia *virtus* (McDonnell, 2005, pág. 304). En caso contrario, la derrota podía asomar su doliente rostro²⁴.

No quisiéramos cerrar este apartado sin hacer mención a algunas alusiones personales respecto al valor que César introdujo en sus *Commentarii*. Es curioso que en ellos apenas haga referencia a su propia *virtus*, cuando tantas veces menciona la de sus tropas o la de sus enemigos. Podría decirse que se nos muestra (quizá intencionadamente) especialmente modesto a este respecto. Recogemos a continuación la única mención a su propia *virtus* en *De Bello Gallico*:

Que, por el hecho de haber sorprendido a una tribu aislada, cuando los que habían pasado el río no podían acudir en auxilio de los suyos, no debía alardear mucho de su valor («*suae magnopere virtuti tribueret*») ni despreciarlos a ellos (B.G., 13.5).

Existen, sin embargo, varios ejemplos de *virtus* personal que César quiso destacar particularmente en sus escritos. Así, de Cayo Valerio Caburo afirma que era un «*joven muy valeroso y cultivado*» (B.G., I.47.4); de Cayo Voluseno nos dice que era «*un varón de gran prudencia²⁵ y valor*» (B.G., III.5.2); de los centuriones Pulón y Voreno es bien conocida su competitiva actuación para mostrar su valor con su arriesgada exhibición ante el enemigo que casi les cuesta la vida (B.G., V.44.1-14); e igualmente es ensalzado por César el extraordinario valor de un soldado de la décima legión (su favorita), de nombre Crastino, «*vir sigulare virtute*» (B.C., III.91.1) que se lanzó al combate arrastrando con su ejemplo a los demás en la batalla de Farsalia (49 a.C.). Así pues, la *virtus*, puede llegar a “contagiarse” de algún modo....

EL TÁNDEM FORTUNA -VIRTUS.

La referencia a la fortuna en una acción militar, entendida como azar u oportunidad inesperada, y al mismo tiempo el recurso a la *virtus*, como valor o determinación para alcanzar un objetivo, mantienen en las fuentes romanas una relación compleja, a veces mostrándose emparejadas, a veces como factores antagónicos (Grillo, 2012, pág. 52).

²⁴ La acción de Gergovia (52 a.C.) ha sido mencionada por McDonnell como ejemplo de cómo podía torcerse la victoria por imprudencia (2005, pág. 304).

²⁵ Puede entenderse que al citar conjuntamente la prudencia y el valor está afirmando que ésta debe ser moderada por aquella.

Para los autores clásicos el compañero tradicional para *virtus* no parece haber sido *fortuna*, sino más bien *honos* (McDonnell, 2006, pág. 90). Sin embargo, es un hecho innegable que la conjunción de “azar” y “valor” parece haber formado parte tradicionalmente de la concepción de la guerra en el pensamiento occidental²⁶. En un estudio clásico sobre el tema de la fortuna en César se recuperó hace ya casi un siglo la idea de que ambos conceptos habrían actuado a modo de compensación: La *virtus* “compensaría” la inestable fortuna en el desarrollo de una campaña o de una guerra (Tappan, 1931, pág. 6), aunque añadiendo la sutil idea de que posiblemente se escondería detrás de este tándem un intento de excusar errores o fallos (Tappan, 1931, pág. 8). Atribuir a la “(mala) fortuna” una aparición inesperada del enemigo que dejara a las tropas romanas en una posición desventajosa, podría ocultar realmente un fallo en los servicios de inteligencia al no comprobar previamente la situación de los contrincantes y, sin embargo, adentrarse en *terra incognita*.

Pero antes de abordar la manera en la que ambos conceptos aparecen unidos en los escritos de Julio César, veamos cómo se veía ese tándem entre los autores romanos. Ya en el siglo II a.C., Terencio había introducido la idea de que la buena suerte estaba ligada al valor: «*a los valientes favorece la fortuna*» (Terencio, *Form.*, I.4.203). Cicerón, por su parte, cita la “buena suerte” como una de las cuatro cualidades con las que debería contar todo militar de éxito: «*ciencia militar, valor (“virtutem”), prestigio y suerte (“felicitatem”)*» (Cicerón, *Ley Manilia*, 10.28), dándonos a entender que un general además de conocer bien los misterios de su oficio debía contar con una buena estrella. Así lo corrobora al tratar de personajes como Escipión o Mario de los que dice que si se les confió el mando de grandes ejércitos fue no sólo por su valor sino a causa de su buena suerte y de que, de algún modo, estaban favorecidos habitualmente por la fortuna. Y, aunque, acerca de Gneo Pompeyo casi está tentado de decir que estaba por encima de la fortuna, sin atreverse a afirmarlo expresamente: «*Sin embargo, al hablar de la buena suerte de este hombre a quien ahora me estoy refiriendo, pondré en mis palabras la misma moderación sin decir que él tiene la fortuna en sus manos...*» (Cicerón, *Ley Manilia*, 16.47), al referirse a César sobrepasa y contradice su propio

²⁶ Clausewitz, al que ya hemos citado anteriormente, llegó a afirmar que «*la confianza en la fortuna, la audacia y la temeridad son sólo manifestaciones del valor*» (Clausewitz, 1980 [1831], pág. 41). Aquello que no se conoce (la incertidumbre que siempre acompaña una campaña militar) debería ser compensado por el genio militar, entendido como valor, pero también como determinación para llevar a la práctica un plan previamente diseñado. En caso contrario el único recurso que quedaba era el de simplemente confiar en el favor de la suerte (Clausewitz, 1980 [183], pág. 109).

concepto del azar como ya ha sido señalado antes (*Pro Marcello*, 2.6-7). Posteriormente, Publilio Siro ahondaba en la idea de que «*es mejor confiar en el valor que en la fortuna*» adjudicando al temor la responsabilidad de que la *virtus* no pudiera desarrollarse convenientemente (P. Siro, *Sententiae*, 701 y 717). De Virgilio es universalmente conocida su célebre «*audentes fortuna iuvat*» (Virgilio, *Eneida*, X.284), dando continuidad en el pensamiento romano a la idea de que un comportamiento audaz o valeroso gestaba su propia suerte. Livio recogió la misma idea al afirmar en el libro VIII de *Ab urbe condita* cómo «*la fortuna ayuda a los decididos*» (Livio, *a.u.c.*, VIII.29.5), reafirmandose en un libro posterior con un aserto similar: «*(...) lo instaban a que no perdiese el ánimo ni la esperanza, asegurando que la fortuna favorece a los valientes*» (Livio, *a.u.c.*, XXXIV.37.4).

En los *Commentarii*, así como existen numerosas apariciones de los términos “*virtus*” y “*fortuna*” por separado, no ocurre lo mismo en cuanto a su presentación conjunta. Apenas hemos podido contabilizar cinco para *De Bello Gallico* y tres para *De Bello Civili*. Ya hemos hecho antes mención detallada del uso del término “*fortuna*” por César, así como de su inexorable volubilidad como principal y notoria característica. Sin embargo, cuando utiliza ambos conceptos en un momento dado comprobamos una inclinación evidente a favor de la *virtus* como cualidad positiva y dotada de la capacidad de revertir una situación negativa originada por la fortuna/azar. Pueden ser presentados varios ejemplos para apoyar esta afirmación. Uno de ellos corresponde al libro V *De Bello Gallico*: en la habitual arenga a las tropas antes del inminente choque armado, tras recordarles que pusieran toda esperanza de salvación en el valor y dada la señal de combate, fue «*trocada la suerte (“ita commutata fortuna”) envolviendo por todas partes a los que ya esperaban apoderarse del campamento...*» (B.G., III.6.2). Un poco más adelante, en el mismo libro, encontramos un interesantísimo fragmento en el que se hace alusión a la determinación y al valor como factores que podrían salvar una situación comprometida atribuida al azar de la guerra: «*Los nuestros, a pesar de verse abandonados por su jefe y por la Fortuna (“ab duce et a Fortuna deserentur”), ponían en su valor toda esperanza de salvación y, cada vez que una cohorte arremetía, caía por aquella parte gran número de enemigos*» (B.G., V.34.2). Es un hecho difícil de negar que César consideraba el valor y el esfuerzo como la única opción para hacer frente a la incertidumbre que se daba en toda campaña militar. Deja claro que el azar existe, pero que no es inmanejable. Si una situación se presentaba complicada por

«algún error o (por) la propia Fortuna» no todo estaba perdido: «*todos debían procurar resarcir con su valor el daño recibido. Si lo hacían así, este mismo daño se convertiría en bien*» (B.C., III.73.5). Un combate, con todas las variables que intervenían en su desenlace, podía inclinarse de un lado o del otro en virtud del coraje exhibido por ambas partes: «*Decían que en último término era preferible probar con valor la fortuna de la guerra en un combate que sufrir la muerte*» (B.C., II.30.2). Desde luego, existen pocas alusiones en César a una participación de la fortuna (de la suerte propiamente dicha) que estuviera al mismo nivel que la *virtus*. Una es la de los dos centuriones (Pulón y Voreno) que competían constantemente para mostrar su valor, siendo uno de los pocos ejemplos en sus escritos en los que nuestro autor aludió a la fortuna como protectora, verdadera salvaguarda de ambos, en este caso, ante su incorregible y constante temeridad (B.G., V.44.1-14). Otro ejemplo de extraordinaria buena suerte es la que explica César tras la liberación de un campamento romano que se salvó *in extremis* de un nutrido asedio galo. En su resistencia milagrosa y liberación final se nos dice que participaron a medias la buena fortuna y el valor de los propios soldados: «*gracias a los dioses inmortales y al valor de ellos mismos, ni a los enemigos les ha durado mucho la alegría ni a ellos tan dolorosa afrenta*» (B.G., V.52.6).

A MODO DE EPÍLOGO.

Llegados a este punto podría afirmarse con ciertas garantías de veracidad que César, en el contexto militar que hemos tomado como marco, no llegó a confiar mucho en la fortuna, al menos no tanto como en la *virtus*, entendida como valor, coraje, pero también como firmeza para llevar a cabo una acción en un momento determinado, aunque a veces contenida por la prudencia, como hemos visto. Por otra parte, parece innegable que él mismo no reconoció abiertamente ser un “hijo de la Fortuna” en modo alguno. Su fama en este sentido parece haber sido una leyenda promovida por autores posteriores ante la enorme proeza de la conquista de las Galias en un período de tiempo increíblemente corto²⁷ y su sorprendente victoria en la guerra civil contra todo pronóstico. En todo caso este carácter de “afortunado” sería difícil de encajar con la trágica manera en la que acabó su increíble vida.

²⁷ Entre la primera invasión de César en territorio galo y la victoria final de Alesia apenas transcurrieron unos 7 años.

Como hemos visto, quizás uno de los autores de la antigüedad que más particularmente se ocuparon de establecer esta aureola de fortuna para César haya sido Plutarco, que, sin embargo, compuso su obra cuando ya había transcurrido más de un siglo desde los tiempos cesarianos. En sus escritos²⁸ además de tratar de la fortuna “particular” de César, se ocupó igualmente de contraponer, desde un punto de vista genérico, los dos conceptos a los que hemos dedicado esta breve indagación. Al haber escrito en griego su obra utilizó los términos cuasi-equivalentes “τύχη” y “ἀρετή”, afirmando de manera categórica la mayor importancia de la primera sobre la segunda para “explicar” el éxito histórico de Roma y sus asombrosas conquistas. Pero dejando de lado las sutilezas semánticas de esta equiparación entre estos dos conceptos griegos con sus correspondientes latinos, quisiéramos terminar esta breve indagación con una frase de este autor griego: «*Si bien Fortuna y Virtud están siempre en guerra y en discordia, es probable que pactaran y se unieran*» (Plutarco, *Fort. Rom.*, 2E). Extrapolando esta afirmación del biógrafo griego, en el caso de César, después de todo, es posible que la conjunción de ambas (formando un increíble y envidiable tándem) tuviera que ver directamente con sus tremendos logros. Y, si bien es cierto que en sus obras no llegó a reconocer expresamente que la “suerte” tuviera su origen en el valor o la determinación, es innegable que supo aprovechar las circunstancias, conteniendo a sus tropas en algunos momentos o haciéndolas actuar en otros cuando veía la ventaja de hacerlo así, creando sus propias oportunidades, en cierto modo, su propia "fortuna".

NOTA BENE.

Quisiéramos agradecer a Charo Marco su lectura de la versión original de este artículo antes de ser enviado e igualmente sus comentarios y sugerencias en el proceso de composición del mismo. También a las webs *Internet Archive*, *JSTOR* y *Dialnet* por poner a disposición pública la inapreciable posibilidad de acceder a bibliografía específica sobre una multitud de temas, tanto de libros como de artículos académicos. Sin estos portales de bibliografía este artículo hubiera sido mucho más difícil de escribir.

LISTA DE REFERENCIAS

A. Referencias bibliográficas.

Balmaceda, C. (2007). “Virtus romana en el siglo I a.C.”. *Gerión* 25 (1), 285-304. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2529651>

²⁸ Especialmente en la obra ya mencionada en varias ocasiones en este artículo bajo el título *Sobre la Fortuna de los romanos*.

Bayet, J. (1984). *La religión romana. Historia política y psicológica*. Madrid: Ediciones Cristiandad.

Canter, H. V. (1922). “Fortuna” in Latin Poetry. *Studies in Philology*, 19(1), 64–82. <http://www.jstor.org/stable/4171819>

Clausewitz, Carlos von (1980 [1831]). *De la guerra*. Madrid: Ediciones Ejército.

Fowler, W. Warde.

a) (1903) Caesar’s Conception of Fortuna. *The Classical Review*, 17(3), 153–156. <http://www.jstor.org/stable/695149>

b) (1914). *Roman Ideas of Deity in the last Century before the Christian Era*. London: MacMillan and Co. <https://www.archive.org/details/cu31924029163446>

Gallardo López, M. D. (2003). La Fortuna de los romanos. *Antigüedad y Cristianismo*, (20), 47–64. <https://revistas.um.es/ayc/article/view/53341>

Grillo, L (2012). *The Art of Caesar’s Bellum Civile: Literature, Ideology and Community*. Cambridge: Cambridge University Press.

Guillén, J. (1994). *Urbs Roma. Vida y costumbres de los romanos. Vol. III: Religión y ejército*. Salamanca: Sígueme.

Harrauer, C- Hunger, H. (2008). *Diccionario de mitología griega y romana*. (s.v. “Moiras (pág. 558), “Parcas” (pág. 645) y “Tique” (pág. 824). Barcelona: Herder.

Holmes, T. Rice (1903). *Caesar’s Conquest of Gaul. An Historical Narrative*. London: MacMillan and Co. <https://www.archive.org/details/caesarsconquesto0000unse>

Lendon, J.E.

a) (1999). The Rhetoric of Combat: Greek Military Theory and Roman Culture in Julius Caesar’s Battle Descriptions. *Classical Antiquity*, 18(2), 273–329. <https://doi.org/10.2307/25011103>

b) (2006). *Soldados y fantasmas. Historia de las guerras en Grecia y Roma*. Barcelona: Ariel.

Martin, H. (1965). The Image of Caesar in Bellum Gallicum 1. *The Classical Journal*, 61(2), 63–67. <http://www.jstor.org/stable/3295460>

McDonnell, M. (2006). *Roman Manliness. Virtus and The Roman Republic*. Cambridge: Cambridge University Press.

Murphy, P. R. (1977). Themes of Caesar’s “Gallic War.” *The Classical Journal*, 72(3), 234–243. <http://www.jstor.org/stable/3296899>

Riggsby, A.M. (2006). *Caesar in Gaul and Rome*. Austin: University of Texas Press.

Sarsila, J. (1982). *Some aspects of the Concept of Virtus in Roman Literature until Livy*. Jyväskylä (Finlandia): University of Jyväskylä.

Tanner, Jeremy (2000). Portraits, Power, and Patronage in the Late Roman Republic. *The Journal of Roman Studies*, Vol. 90, 18-50. <http://www.jstor.org/stable/300199>.

Tappan, E. (1931). Julius Caesar's Luck. *The Classical Journal*, 27(1), 3-14. <http://www.jstor.org/stable/3290595>

B. Referencias a fuentes clásicas.

Agustín de Hipona, San (1958). *Obras de San Agustín, vol. XVI: La ciudad de Dios* (edición de J. Morán, O.S.A.). Madrid: Biblioteca de autores Cristianos.

Clauss/Slaby Epigraphic-Datenbank EDCS-ID: EDCS-05800181 = CIL I.743
https://db.edcs.eu/epigr/epi_url.php?s_sprache=en&p_publication=CIL+01,+00743

César, Cayo Julio

- a) (1979) *Guerra civil*. Libro III (Edición bilingüe. Traducción de J. Calonge Ruiz). Madrid: Gredos.
- b) (1983) *Guerra civil*. Libros I-II (Edición bilingüe. Traducción de J. Calonge Ruiz). Madrid: Gredos.
- c) (1986) *Guerra de las Galias*. Libros IV-V-VI (Edición bilingüe. Traducción de V. García Yebra y H. Escolar Sobrino). Madrid: Gredos.
- d) (2001) *Guerra de las Galias*. Libro VII (Edición bilingüe. Traducción de V. García Yebra y H. Escolar Sobrino). Madrid: Gredos.
- e) (2002) *Guerra de las Galias*. Libros I-II-III (Edición bilingüe. Traducción de V. García Yebra y H. Escolar Sobrino). Madrid: Gredos.

Cicerón, Marco T.

- a) (1946) *Epístolas familiares, vol. III* (Edición bilingüe. Traducción de Pedro Simón Abril). Valladolid: Librería Santaren. Biblioteca de clásicos latinos.
- b) (1964). *The Speeches: Pro T. Annio Milone. In L. Calpurnium Pisonem. Pro M. Aemilio Scauro. Pro M. Fonteio. Pro C. Rabirio Postumo. Pro M. Marcello. Pro Q. Ligario. Pro Rege Deiotaro*. (Bilingual edition. English translation by N.H. Watts). London: Loeb Classical Library. Heinemann.
- c) (1966). *The Speeches: Pro lege Manilia. Pro Caecina. Pro Cluentio. Pro Rabirio perduellionis* (Bilingual edition. English translation by H. Grosse Hodge). London: Loeb Classical Library.
- d) (1977). *Epistulae ad Familiares, vol. I (62-47 B.C.)*. (Edited by D.R. Shackleton Bailey). Cambridge: Cambridge University Press.
- e) (1991). *Sobre la República* (traducción de Alvaro D'Ors). Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- f) (1995). *Discursos, vol. V: En defensa de Sexto Roscio Amerino. En defensa de la Ley Manilia. En defensa de Aulo Cluencio. Catilnarias. En defensa de Lucio Murena* (traducción de Jesús Aspa Cereza). Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.

- g) (1999) *Sobre la adivinación. Sobre el destino. Tímeo* (traducción de Ángel Escobar). Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- h) (2005). *Disputaciones tusculanas* (traducción de Alberto Medina). Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- i) (2008) *Cartas. Vol. III: Cartas a los familiares I (1-173)*. (traducción de José A. Beltrán). Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- j) (2008) *Cartas. Vol. IV: Cartas a los familiares II (174-435)*. (traducción de María Isabel Magallón). Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- k) (2011) *Discursos, vol. VII. Discursos cesarianos: Por el regreso de Marco Marcelo. En defensa de Quinto Ligario. En defensa del rey Deyótaro* (traducción de José María Requejo). Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.

Horacio, Cayo (2007). *Odas. Canto Secular. Épodos* (traducción de José Luis Moralejo). Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.

Livio, Tito

- a) (1990). *Historia de Roma desde su fundación. Libros I-III* (traducción de José Antonio Villar). Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- b) (1990). *Historia de Roma desde su fundación. Libros VIII-X* (traducción de José Antonio Villar). Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- c) (1993). *Historia de Roma desde su fundación. Libros XXXI-XXXV* (traducción de José Antonio Villar). Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.

Lucan (1962). *The Civil War. Books I-X (Pharsalia)*. (Bilingual edition. English translation by J.D. Duff). London: Loeb Classical Library. Heinemann.

Lucano, Marco (2003). *Farsalia* (traducción de Jesús Bartolomé Gómez). Madrid: Cátedra.

Lucrecio, Tito C. (2003). *La Naturaleza* (traducción de Francisco Socas). Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.

Ovidio, Publio

- a) (1992). *Tristes. Pónticas* (traducción de José González). Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- b) (2001). *Fastos* (traducción de Bartolomé Segura Ramos). Madrid: Biblioteca Básica Gredos.

Plauto, T. M. (1992) *Comedias. Vol. I: Anfitrión. La comedia de los asnos. La comedia de la olla. Las dos báquides. Los cautivos. Cásina* (traducción de Mercedes González-Haba). Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.

Plutarco

- a) (1989). *Obras morales y de costumbres (Moralia). Volumen V: Cuestiones romanas. Cuestiones griegas. Compendio de historias paralelas. Sobre la Fortuna de los romanos. Sobre la Fortuna o virtud de Alejandro. Sobre si los*

atenienses fueron más ilustres en guerra o en sabiduría (traducción de Mercedes López). Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.

- b) (2007). *Vidas paralelas. Volumen IV: Arístides-Catón. Filopemen-Flaminino. Pirro-Mario* (traducción de Juan Manuel Guzmán y Oscar Martínez). Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- c) (2007). *Vidas paralelas. Volumen VI: Alejandro-César. Agesilao-Pompeyo. Sertorio-Eumenes* (traducción de Jorge Bergua, Salvador Bueno y Juan Manuel Guzmán). Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.

Salustio, Cayo (1954). *Catilina y Jugurta* (edición bilingüe. Traducción de José Manuel Pabón). Barcelona: Alma Mater. Colección Hispánica de autores griegos y latinos.

Suetonio, Cayo (1992). *Vida de los doce Césares* (traducción de Rosa Maria Agudo). Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.

Syrus, Publilius (1895). *Sententiae* (editadas por R.A.H. Bickford-Smith). London: Cambridge University Press.

Terencio, Publio Afro (1991). *Comedias. Volumen I: El Heautontimorúmenos. Formión* (edición bilingüe. Traducción de Lisardo Rubio). Barcelona: Alma Mater. Colección Hispánica de autores griegos y latinos.

Valerio Máximo (2003). *Hechos y dichos memorables. Libros I-VI* (traducción de Santiago López, Maria Luisa Harto y Joaquín Villalba). Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.

Varrón, Marco T. (1998). *La lengua latina, libros V-VI* (traducción de Luis A. Fernández) Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.

Virgilio, Publio (2003). *Eneida*, en Virgilio, *Obras completas* (traducción por Aurelio Espinosa Pólit). Madrid: Cátedra (Biblioteca Aurea).