

*¿CONVERSANDO ATENIENSES Y
MELIOS? LA PAZ IMPOSIBLE ENTRE EL
PODER Y LA JUSTICIA EN EL ORDEN
INTERNACIONAL*

*Antonio Hermosa Andújar**

*Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, España (UNED). Profesor en la Universidad de Sevilla, y Director de Araucaria, Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades.

Recibido: 11 de mayo de 2015

Aceptado: 25 de mayo 2015

Resumen: El presente artículo se adentra en el conflicto que tuvieron los atenienses y los Melios en el año 416 a.C., mediante el cual el imperio ateniense intima a los Melios a concertar una alianza con ellos o a ser destruidos. Los Melios respondieron argumentando que debía respetarse su neutralidad con respecto a la disputa que trababan en ese momento los imperios de Esparta y Atenas, máxime si las leyes internacionales garantizaban ese derecho, sin embargo, los atenienses rechazaron discutir la Justicia de sus demandas o cualquier otro argumento.

Así pues los Melios lejos de buscar una improbable utilidad común con el poderoso (Atenas), prosigue su alocada carrera hacia ninguna parte, esto es, hacia su destrucción.

Palabras clave: Polis, isla de Melos, atenienses, espartanos, poder, imperio, neutral.

Abstract: The present article delves into the conflict where the Athenians and the Melians had in the year of 416 b.C., whereby the Athenian empire intimidates the Melians to create an alliance with them or be destroyed. The Melians responded by arguing that their neutrality should be respected with regard to the dispute at the time that hindered the empires of Sparta and Athens, especially if the international laws guaranteed that right. Nevertheless, the Athenians refused to discuss the justice of their demands or any other argument.

Therefore the Melians So far from seeking an unlikely common benefit with powerful (Athens), they proceed with their crazy race of going nowhere, which is, their own destruction.

Key words: Polis, island of Melos, Athenians, Spartans, power, empire, neutral.

Una vez constituido un Imperio, ¿qué *no* hará por autopreservarse? ¿conocerá los intereses y derechos de los más débiles? ¿qué entenderá por neutralidad, qué opinará de la violencia como medio universal al alcance de una voluntad en agitación permanente, hiperbólica en sus demandas y sin más control normativo que su propio interés? ¿hasta dónde las reglas marcarán su acción, respetarán sus creencias las de los demás, refrenará su libertad con la ajena o *recordará* en el escenario exterior las leyes que ordenan su ser en el interior? ¿hay algún recurso que la conservación de su vida retenga inútil, alguna utilidad de otro que le parezca justa? En suma: ¿tiene algún sentido para él la paz?

En un momento álgido de la guerra entre atenienses y espartanos, con Grecia entera ya dividida en cada *polis* entre sus partidarios respectivos, las naves áticas arriban a la isla de Melos cargadas de presagios funestos para los lugareños. La isla, una colonia espartana, y proclive por motivos étnicos a sus fundadores,¹ ha decidido permanecer neutral en el conflicto que enfrenta a éstos con la otra potencia de la Hélade. Pero los atenienses, firmemente resueltos a apuntalar el destino de su imperio, y conocedores del peligro implicado para el mismo en el hecho de aceptar la autonomía de un débil, niegan a los melios la opción de quedarse al margen, intimándolos a concertar una alianza con ellos o a ser destruidos.

Tucídides, en una pieza excepcional que se cuenta entre los relatos más bellos, profundos y dramáticos de la cultura occidental, oficia de testigo de los argumentos de ambos bandos en defensa de sus respectivas posiciones;² y, al tiempo, sacando a la platea al sumo teórico político que lleva dentro el eximio historiador, nos ofrece su reflexión memorable e intemporal sobre los problemas -eternos a lo largo de la historia humana- planteados en el párrafo anterior.

¹ Así nos los presentaba ya Heródoto en sus *Historias*, VIII 48 (Madrid, Gredos, 2000).

² El diálogo, analizado aquí párrafo a párrafo hasta el n° 111 (los números corresponden a cada uno de ellos), también lo estudiamos más sintéticamente hace tiempo (*El diálogo de Melos o la conservación del Imperio*, "Araucaria", 11, 2004, pp. 48-61). El texto se halla en la *Historia de la Guerra del Peloponeso* de Tucídides, libro V, pars. 85-116). Hemos utilizado las ediciones de Juan José Torres Esbarranch (Madrid, Gredos, 2000) y de Francisco Romero Cruz (Madrid, Cátedra, 1994).

Par. 85) La legación ateniense irrumpe abruptamente en la escena acusando a sus pares melios de impedir que el "pueblo" escuche un razonamiento cuya virtualidad persuasiva descansa, al modo sofista, en sus "palabras seductoras e incontestables" expuestas en un único e ininterrumpido discurso. Desde la atalaya formal de este tipo de discursos, en efecto, estructurados para incidir en la opinión, las palabras lanzadas a la mente de un interlocutor cualquiera, si no está al tanto de su secreto o de la cuestión a debatir, y como enseñara de manera magistral Gorgias en su *Encomio de Helena*,³ tienen el poder de "engañar" al oyente, es decir, de convencerle de la racionalidad de algo que le perjudica y a lo que, no obstante, presta su consentimiento. De ahí que los legatarios conminen a los oligarcas melios a entablar un diálogo cerrado en la forma y el contenido, con el que, parece, el Imperio se predispone a *hablar*, esto es, a vencer convenciendo antes que matando; empero, el hecho de que no se consienta a sus adversarios desviarse un ápice de lo aparentemente convenido, y que deban responder sin dilación a los argumentos expuestos por ellos, dado que el tiempo no les pertenece, revela sin más que se trata de la crónica de un drama anunciado.

86) Los melios rápidamente se percatan del fondo presente en una *forma* de dialogar así, en la que, al amparo de la guerra, uno de los bandos estalla de prepotencia frente al otro, violando la condición de igualdad inmanente a todo *diálogo*, y auto-transformándose de hecho en juez y parte de la negociación; y se lo reprochan a sus acusadores. La mención de la sangre en la casa del verdugo, ciertamente, no le gusta a éste, y menos aún cuando se extraen las conclusiones pertinentes, a saber: que la "guerra" o la "esclavitud" son las solas esperanzas dejadas al débil por el fuerte.

87) Si negociar implica crear posibilidades de acuerdos replanteando intereses, es decir, aceptar que las decisiones ya tomadas no son un destino y que el horizonte es móvil, el *Poder*, esa *Voluntad* autista y desenfrenada antes aludida, en tal caso no negocia. Le basta con cambiar de nombre a las cosas para reconducir por la fuerza la situación a su centro; con llamar

³ Par. 8 (Madrid, Gredos, 2002).

primero "suposiciones sobre el futuro" a la alternativa con la que los melios leen el planteamiento ateniense cuando el resultado de la misma es, ya, meridiano, y con amenazar de inmediato con cerrar el cada vez más *fingido* diálogo de una vez por todas si la contraparte no acepta que solo hay un tema sobre el que *conversar* : la "salvación" [*sotería*] (o "seguridad") de Melos. Así pues, los atenienses rápidamente hacen ver que la agenda está marcada, que lo que está en juego es la opción entre su vida y su libertad y no entre la alianza o la neutralidad; ése es el único punto del orden del día, pues en absoluto se trata, insistimos, de una *negociación abierta* en la que el resultado permanece incierto a la espera de una resolución consensuada de las partes.

88) Cuando los melios replican aceptando la agenda ya se puede afirmar una cosa: han claudicado. A partir de ahora el razonamiento será un jugar dialéctico al ratón y al gato intentando escapar de una jaula en la que al aceptar entrar ha fijado su destino. De hecho, el *Poder* tapará todas las salidas urdidas por dicho razonamiento para escaparse, porque el *Poder* es la Gorgona que te convierte en piedra al mirarte.

89) La presencia del *Poder* en el *supuesto* diálogo no sólo se advierte en que determina la agenda, sino en el modo de conducirla: se permite el no necesitar *justificar* su posición y el no querer *explicación* por parte del interlocutor de la suya. Es decir: se presenta como si la situación bajara del cielo directamente, fuera *nueva* , sin historia; en suma: se trata *simplemente* de un problema que hay que resolver.

La *claudicación* produce efectos extraordinarios, pues el *Poder* , que antes quiso valerse de la retórica, renuncia ahora a la ideología, la cual se revela como el resultado de una política que se pretende basada en principios pero de hecho filtrada por el interés. Es así como actualmente, y al contrario de cuanto hiciera Pericles (II-36), se renuncia a la justificación del propio dominio dándolo por un dato de la cuestión; y como se constriñe al débil a no justificar la debilidad por la justicia (el no haberse alineado junto al aliado espartano y el no haber ofendido materialmente al poderoso), porque a aquél no le incumben las acciones del débil, sino su propia conservación,

y éste, para su desgracia, se ha cruzado *físicamente* en el círculo de sus necesidades, y él no puede permitirse el lujo de desperdiciar *recursos*.

El fundamento de dicha actitud está expresado sin embozo: el Derecho sólo sirve entre *iguales*; la fuerza es la ley entre los desiguales —y el *Poder*, dejando elegir al débil entre su vida y su libertad muestra en su conducta hasta qué punto posee alternativas a la hora de conservarse: habiendo transformado *la* justicia en *su* utilidad, su racionalidad puede devenir pragmática en tanto aún puede elegir entre diversas opciones; es el máximo homenaje que el poder está dispuesto a reconocer a la civilización; (desde ese momento se sabe de antemano que tendrán razón los melios: su destino, respecto de los atenienses, pasa por la esclavitud o la guerra). Esa ley, inflexible, lo es por fundarse en la naturaleza humana (la misma fuente *normativa* de la que Maquiavelo formará por inducción verdades teórico-pragmáticas semejantes), pero por ello es también universal y lo tremendo de una propiedad tal se verá después.

90) Es decir: la cuestión ahora ya no será *¿qué es lo justo?*, sino *¿qué es lo útil en general en la situación actual?* Ahora bien, los melios hacen una maniobra en apariencia efectista: *declarar útil la justicia*, es decir, defender su interés de débiles en permanecer libres, e intentar convencer de que eso es también útil para el fuerte: pues, de caer derrotado, recaería en él una represalia ejemplar. La existencia, y su reconocimiento por todos, de valores comunes valedores del débil frente al fuerte, es útil por sí misma y siempre, también para la potencia actualmente dominante; permite *hablar*, en efecto, entenderse sobre normas de protección universales a las que apelar cuando alguien se vea en peligro, evitando de este modo la violencia ejercida por una impía voluntad guiada por su *puro* querer. Es un límite salvador también para el Imperio actual, porque su imperio es siempre un imperio *en funciones*, una situación transitoria que un día desaparecerá también, disuelta en el curso del acontecer humano, en el que no hay bien ni mal que mil años dure. Y el ejemplo dado mientras dominó será el rasero con el que en el futuro otros juzgarán su acción y dictarán justicia. (Los argumentos en pro de la *neutralidad* tienen aquí su inicio).

91) Empero, la prudencia del Poder no otea un futuro tan lejano, dado que para el poder la *sumisión* teórica a la experiencia —la incapacidad de *prever* otro ser para lo que es, junto al reconocimiento, más tarde sin embargo asumido, pero con el viento de la (a)moralidad a favor, de que el poder no pueda dominar el mañana como domina el hoy— constituye una de las pocas manifestaciones de obediencia que temporalmente gusta escenificar, por cuanto recrea en su mente el placer de la vanidad por su autoridad y su prestigio. Y si bien tal placer no disipe la sombra de peligro que acecha desde un posible cambio en el futuro del *statu quo* en el que dominados y dominadores alternen sus respectivos roles, empero correr el riesgo por continuar gozándolo *vaut bien une messe*. Los atenienses, por tanto, hallan útil para ellos no pensar en la desaparición de su imperio, sino en mantenerlo. Lo útil, pues, está en función del interés propio; y hallada así la situación *práctica* del hombre medida de todas las cosas de Protágoras, lo que hace la fuerza, *antes* de cambiar los valores —como el de la amistad (cf. *infra*)—, es des-objetivar las palabras al objeto de referir a la potencia su nueva significación. Los débiles tendrán entonces que cambiar de utilidad si quieren *compartir utilidad* con los poderosos. Tendrán que aceptar que seguir vivos es su modo de ser útiles, porque ahora su utilidad ya no habla el idioma de su interés, sino el del Imperio, y tal es la propuesta que éste les reitera.

92-93) Los melios reaccionan como griegos, porque un rictus de libertad, más aún que de temor, colorea su estupor al preguntar: "¿cómo puede ser útil para nosotros convertirnos en esclavos?". Tanto como para vosotros mandar, continuaba la pregunta. Pero los atenienses, desnaturalizados por su Imperio, no son ya griegos, sino sólo *hombres*, y remachan la propuesta anterior, sólo que ahora en forma de respuesta: salváis la vida (traducción: os liberáis del sufrimiento y de la muerte subsiguiente), luego (nos) seréis útiles, porque eso nos hará más fuertes.

Así pues, la *no* destrucción de los melios, no su *libertad*, es lo único en grado de converger con el interés de los atenienses en mantener su imperio. En efecto, la utilidad del débil y la utilidad del fuerte comparten un punto común: el interés del fuerte, ya que es quien puede imponerlo, por cuanto

el desacuerdo en la materia no tiene arreglo mediante un acuerdo *dialogado*, inalcanzable donde resulta imposible entenderse: donde la desigualdad impera.⁴

Empero, algo ha cambiado cuando la vida vale por sí misma aunque no reporte gloria, como vale por sí misma aun sin libertad: la vida como valor en sí, por lo demás, cuadra con el interés de un imperio necesitado sea de fuerza de trabajo que de defensores. Ya no se requiere ni vida heroica ni vida ciudadana, al menos para los débiles, aun cuando el fuerte pueda quererla para sí. Se pone fin, pues, al héroe y al esclavo, mas no al heroísmo ni, en especial, a la esclavitud, bien que adopten nuevas formas.

94) En consecuencia: se prohíbe la neutralidad (del débil); y es que ella, en efecto, representaría un acto de potencia frente al interés imperial que vela por su conservación.

95) Porque aceptarla es dañino para el imperio: porque en una *condición de desigualdad regida por la fuerza se alteran los valores*: la amistad es señal de debilidad y el odio de potencia.⁵ La fuerza degrada la amistad (del débil), *otrora* valor primario y aun condición de existencia de la polis para Aristóteles, como valor político, al punto de convertirla en factor de peligro para el imperio. Sin duda es una alteración del orden *natural* de la Cultura, mas no deja de ser cierto que la *amistad* (no de un débil, sino) de un neutral significa poco más que indiferencia ante la suerte del otro. Es la lógica de la dominación imperial, que ha creado para regirse una *voluntad* propia, centrada en la auto-conservación del imperio, la cual transforma la lógica común y cuyas consecuencias son la recién señalada más la que está por venir en el cap. 97: la que desdeña la influencia de las circunstancias

⁴ Para el imposible diálogo entre desiguales será difícil hallar una forma poética más simple y dramática que el intercambio de palabras que tiene lugar entre el heraldo griego Taltibio y la víctima troyana Hécuba; cuando, a propósito de Políxena, hija de ésta, aquél le dice: "considera feliz a tu hija; está bien", Hécuba, atónita, le responde: "¿Por qué has dicho esto? ¿Es que no contempla ya la luz del sol?" (*Troyanas*, vv. 268-270; Madrid, Gredos, 2001).

⁵ No es la única causa para una consecuencia así; la competencia por el mal, por superar a otros perversos en perversidad, según se nos narra en el episodio de la guerra de Corcira (III 82, 4), produce también un efecto idéntico. Salustio, discípulo también aquí de Tucídides, nos muestra el fenómeno campando por sus respetos en Roma a partir de la introducción de las riquezas y su revalorización como agentes del honor y la gloria (*Conjuración de Catilina*, 12).

en los razonamientos, lo que puede influir la diversidad de las situaciones en una conducta. La amistad del débil sólo vale para el fuerte si se institucionaliza en una alianza, es decir, cuando significa sin más sumisión. La amistad debilita como el odio fortalece, dice Tucídides, al igual que la liberalidad, la clemencia o la fidelidad a la palabra dada pierden el Estado en tanto sus opuestas lo preservan, según repetirá su eco en el siglo XVI.⁶

En el mundo al revés de la fuerza, que es el mundo político ordinario que vivimos, aun cuando las fronteras nos engañen seduciéndonos con una racionalidad próxima al sentido común, ciertas criaturas morales que se creían consolidadas adoptan configuraciones extrañas y caprichosas, que las rediseñan como convenciones provisionales que refuerzan nuestra racionalidad en tanto se mantengan unos pasos más acá del núcleo duro del *Poder*. Mas en el estado de naturaleza que le es propio, todas esas filigranas del espíritu se revelan como otros tantos santones a los que un tótem superior les ha hurtado el truco de su magia y el resto de su corte milagrera. La amistad, en suma, la amistad de un débil puede llegar a ser, si se acepta, un arma de un solo filo contra el fuerte, porque ante los demás débiles pondría un espejo de rebelión en el que mirarse para actuar, es decir, para renunciar a las cadenas que han uncido su voluntad a la de su amo.

96-97) El débil no acepta el cambio de valores, vale decir, los valores del monstruo del poder sacado a la luz al romper la tela de araña que, según Diderot, lo recubre y con denuedo ahonda en el arsenal de su utilidad a fin de hallar un punto que aun distinto de la del poderoso no quede muy distante de él, y cree encontrarlo en la diferencia del contexto que, en su opinión, debería separar su situación de la de los otros débiles ya oprimidos, y configurar por ende con el fuerte una relación distinta de aquéllos. Mas el imperio, que conoce cuánto su supervivencia depende de la opinión, empezando por la de los vencidos, vuelve a imponer la suya uniformando astuta e *ideológicamente* las diferencias en un pseudo-ideal común; éstos opinan (dirá el Imperio), ante la perplejidad melia porque no se acepte la neutralidad del débil, que *todos* tienen motivos justos para desear vivir

⁶Maquiavelo, *El Príncipe*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2006, caps. 16-18.

libremente, y que si alguien no está sometido se debe a su propia fuerza, por lo que añadir un independiente más -los melios- al escenario debilitaría (especialmente por su condición de isleños, siendo Atenas la potencia marítima) la posición del Imperio en él.

La existencia de un Imperio fuerza la lógica de los débiles (dominados) a tenerla como punto central de su existencia, tanto física como intelectual: por eso no atienden a las diferencias de situación ni a sus correspondencias mentales, sino que saben que todo se resuelve en un juego de fuerzas, y que prevalece la superior (por eso, cuando ven un débil libre de la dominación que ellos padecen no dudan en pensar que ese débil posee más fuerza que el fuerte, o al menos la suficiente para sustraerse a la misma: para provocar "miedo" en él).

98) Los melios persisten con denudo en *persuadir* a los atenienses, por lo que necesitan objetivar una palabra, *útil*, que permita una política *común* pero del *interés* del *débil*. Y el argumento, político, reza entonces: la neutralidad no sólo es posible, sino también deseable para la *seguridad* del fuerte, porque sofocarnos por la fuerza es poner ante los demás débiles su futuro en relación con vosotros, y esto les instará a unirse en contra vuestra; como también incitará a la acción a otros enemigos menos débiles.

99) Que la violencia se rebele contra quien la usa al concitar los miedos de los sometidos y de los aún libres en un proyecto conjunto de liberación; que el verdugo no salga indemne de su ferocidad porque los demás, al verlo, ya saben quién definitivamente es por lo que hace, constituiría de hecho un arma dialéctica de primer orden si la experiencia no hubiera enseñado a tantos, y entre ellos al Imperio, que los débiles ya esclavos – como los pobres, según dirá su eco en el siglo XVI-⁷ se desunen ante el miedo más de cuanto se unen, y que a los débiles aún libres "la libertad de que gozan", en la que parecen juntarse el egoísmo con la cobardía al gozarla frente al heroísmo de una lucha conjunta por mantenerla, les retendrá en su *limes* antes que arriesgarla. Son los débiles rebeldes los que con su

⁷Maquiavelo, *El Príncipe*, cit., cap. 3. Un estudio en profundidad de las relaciones entre Tucídides y Maquiavelo sobre *el principio del poder*, que incluye asimismo a Foucault, el lector lo encontrará en Nicolas Stockhammer: *Das Prinzip Macht. Die Rationalität politischer Macht bei Thukydides, Machiavelli und Michel Foucault*. Nomos, Baden-Baden, 2009.

irreverente ejemplo, con su declarada insumisión, sacuden las fuerzas del fuerte. Ellos y, naturalmente, quienes padecen de hecho la dominación, porque el sufrimiento o el sentimiento de indignidad a causa de su condición podrían conferir fuerzas a su ánimo que su razón no sabría contener, y cuando la sinrazón junta odios contra un enemigo común el resultado no está predicho de antemano. El *hábito* reciente de la obediencia, la violencia que la mantiene, la vitola del Poder y por supuesto sus medios de guerra y defensa con que éste cuenta, aunque en absoluto se conviertan en *tigres del papel*, por un momento tampoco garantizan con pulcra seguridad, si la rebelión estalla, el mantenimiento del *statu quo ante*. Ese instante de incertidumbre debe ser evitado a toda costa, por tanto.

100) Ser libres, pues, es un gran motivo para no querer ser esclavo, dicen los melios, que aún se saben griegos; cuando un *Amo* es capaz de poner en peligro su vida por seguir siéndolo y un *esclavo* es capaz de hacer lo mismo por dejar de serlo, ¿a qué no obligará a alguien aún libre la libertad? Un santuario del alma griega en estado puro: acción y libertad. La "vileza y la cobardía" son patrimonio de quien quiere seguir vivo a cualquier precio, por lo que en aquél no tienen cabida. La muerte, que de dignidad sabe más que la esclavitud, será así la aliada preferida de la libertad.

101) Empero, y como puntualiza el *Imperio*, el drama de la libertad, que habla por boca melia, no consiste en no ser racional, sino en no ser poderosa. La moral no vive del heroísmo, sino de la igualdad; es en ese contexto donde debe reclamar la dignidad de defender la vida y la libertad con valor. Pero la insensatez de arriesgarlas en una situación diametralmente opuesta no es heroica, sino infantil, e incluso el *Poder* se incomodaría con una destrucción sin sabor a victoria. De lo que en suma se trata, según recuerdan los atenienses a los melios, es de algo más prosaico: salvarse. De nada vale soñar como gigantes si se ha de morir como enanos.

102) La libertad, no obstante, un poco a la desesperada ante su *inutilidad* a la hora de hallar un espacio de tolerancia por el Imperio que le permita dar pábulo a sus ansias de neutralidad, prosigue en su esfuerzo por soñar esperanzas. Y volviendo una vez más la espalda a la espada que pende

sobre sus cabezas los melios se refugian en el conocimiento que en asuntos militares ha procurado la experiencia, cuya sabiduría les asegura que las guerras pasan por vicisitudes ajenas a las fuerzas de los contendientes y que equilibran el resultado más de lo que el desnivel de la balanza augura sospechar. De ahí que se aferren al clavo ardiendo de la "acción", esto es, del combate, que es el terreno que, en materia de *salvación*, media entre su deseo de esperanza y la certeza de su desesperación.

103) A una respuesta en apariencia *técnica*, basada en el favor neutral de la experiencia, sigue la contra-respuesta ateniense, igualmente técnica: la "esperanza" puede ser un *acto realista* para los que gozan de abundancia de recursos, aunque acabe dañándoles; pero si te juegas todo –vida, bienes, libertad– a una sola carta, lo mejor es dejar de lado el *romanticismo* de la esperanza. *El débil no tiene derecho a tenerla*, y si se lo atribuye olvidando su situación de actual desigualdad y desventaja estará por un breve lapso de tiempo haciendo las cuentas de la vieja antes de rumiar su ruina, esto es: tomando por "esperanzas evidentes" las que no son sino "inciertas": los oráculos, la adivinación y otras similares, las mismas que "causan la perdición junto con la esperanza".

Esas falsas artes de la esperanza supersticiosa, de la esperanza desesperada, son a la vez agentes de perdición y de *esperanza*: de la primera porque no tienen en cuenta las circunstancias –la correlación de fuerzas entre los contendientes–; y de la segunda porque, al no tenerla, se permiten el lujo de creer que todo es *posible*. Punto álgido del *pseudo*-diálogo éste, en el que argumento tras argumento el *Poder* va arrinconando las capacidades de la Libertad para persuadir, o lo que es igual, hurtándole las posibilidades de sobrevivir.

104) Los melios *parecen* haber comprendido cuando dicen considerar "difícil" luchar contra el poderío rival, que es también luchar contra la fortuna (he ahí un golpe de realismo: la fortuna es una fuerza que sólo es capaz de hacer valer la suya en condiciones de semejanza entre las partes; esa fortuna es el dios de Napoleón, que siempre va con los ejércitos cargados de cañones), dada la desigualdad de fuerzas. Pero ese *difícil* en lugar de

‘imposible’ demuestra que han comprendido poco. Por ello consideran que dos argumentos nuevos, uno de naturaleza religiosa y el otro ético (aun si basado en la etnia, esto es, en la historia, aunque sea en su dimensión más *natural*) pueden tener efectos en la actual arena política favorables a su causa: a los dioses les complacen los hombres piadosos, y ellos lo son; y se enfrentan, por si fuera poco, a un "enemigo injusto". Ése es el primero. El segundo: los lacedemonios, por cuestión de honor y por la afinidad étnica, se pondrán de inmediato de su parte. Y los dioses y los lacedemonios juntos sí podrán contrarrestar el poder del injusto enemigo ateniense. ¿Quién habló de irracionalidad a la hora de creer y argumentar, se dicen tan felices?

105) Ahora bien, el fuerte no necesita creer en los dioses para saber más de ellos que el *crédulo*, que es lo que a la postre es el *creyente*: saben que aquéllos están demasiado lejos para influir, y que son demasiado *enigmáticos* como para que alguien sepa lo que quieren, por lo que de su mundo sólo cabe *opinar*. Y el fuerte sabe que cuando alguien lo es la naturaleza lo apoya (y eso le hace intuir que los dioses actúan en connivencia con la naturaleza): que *todo*, naturaleza y dioses, está de su parte gracias a esa ley eterna que es la de que manda el más fuerte. A esa ley impuesta por la naturaleza entre los hombres, éstos, en sus relaciones organizadas externas, llaman hegemonía. Así pues, la naturaleza es al respecto el poder legislativo y los hombres el poder ejecutivo. Su peculiaridad es que no hay poder judicial que juzgue su aplicación.

Y sabe, por tanto, que la eternidad de la ley deja sin validez moral las pretensiones de los crédulos, porque es lo que ellos harían de ser los fuertes (esto es: si no necesitaran ser crédulos). Los fuertes no son peores que ellos, sino en todo caso mejores por haber conseguido el poder, lo que significa tener a la naturaleza tras ellos. Y un atributo del ser fuerte, con independencia de quién lo sea, es comportarse así, se sea ateniense, melio u otra cosa. Para el débil, por tanto, y desde cualquier punto de vista normativo, su resistencia se quedó sin legitimidad. Afirma Tucídides: "no somos nosotros quienes hemos instituido esta ley [la del más fuerte] ni fuimos los primeros en aplicarla una vez establecida, sino que la recibimos cuando ya existía y la dejaremos en vigor para siempre habiéndonos

limitado a aplicarla, convencidos de que *tanto vosotros como cualquier otro pueblo haríais lo mismo de encontraros en la misma situación de poder que nosotros*".⁸

La respuesta, como se ve, es devastadora. No sólo se priva a la libertad de su prestigio y su supremacía ética, y al débil del *consuelo* normativo del derecho, la religión, la moral o, incluso, el hábito y la psicología. Asimismo, a la especie humana se la condena al ostracismo de una incertidumbre e inseguridad perpetuas, como también a los peligros, mortales de suyo algunos, anexos a ellas. Ningún valor puede concitar respeto o, menos, unanimidad por sí mismo, y ningún respeto o unanimidad *merecen* ejercerse si no se fundan en la fuerza. Las opciones para la paz, aún vivas, ya no suscitan *ilusión* de eternidad, puesto que además de coyunturales son por naturaleza relativas y no dependen del deseo de un poderoso, de la voluntad de un pueblo o de los acuerdos alcanzados por varios o muchos, sino de la creación y mantenimiento de *mecanismos* de fuerza eficaces y permanentes, y tan delicadamente contruidos como para garantizar su objetivo en ese mar de cambios constantes y parcialmente incontrolables que es la historia. El crudo realismo de las enseñanzas de la misma, en efecto, nos prescribe ya, y por siempre, un *fatum*: se haga lo que se haga por conocerla para evitarla en sus manifestaciones más crueles, la historia, modificada, se repetirá.

Por otro lado, si el fuerte sabe lo expuesto en relación al débil, el ateniense sabe otra cosa en relación al espartano: que la etnia y el compromiso cuentan para él mientras concuerden con su interés. Se trata de una convicción seca y dura que de nuevo desacredita a la especie humana en el pecho de cada mortal; si éste, impulsado por la lógica del sentido común o del corazón, cree que las afinidades no electivas serían sólidas en sí

⁸Cursivas nuestras. Los atenienses tendrán, muy a su pesar, razón antes de lo previsto; de hecho, "ironía del destino", la palabra *sotería* ("salvación"), que en el diálogo se refiere únicamente a los melios, cuando vuelva a reaparecer en el libro VIII sólo hará referencia a los atenienses (cf. la nota 244 de Torres Esbarranch, a quien pertenece la expresión entrecomillada). Añadamos que, casi al mismo tiempo que Tucídides nos enseñaba esto, Eurípides nos ilustraba con una enseñanza complementaria: que la guerra puede arrebatar a la voluntad y devolver a la *Fortuna* a personajes cuya riqueza y poder los había sacado de ésta (*Troyanas*, vv. 98 s). Una idea esa, precisamente, con la que Séneca abrirá su obra homónima.

mismas al ser naturales; si cree que un pasado histórico común pone al futuro de su parte en cuanto concierne a las preferencias y decisiones políticas de su antiguo *socio*; si cree haber hallado en la palabra dada un instrumento de salvaguardia de sus intereses por el poderoso que la dio, ahora tendrá ocasión de purgar su alma de ingenuidad y de arrepentirse demasiado tarde de su candor. El entero ramillete de egoísmos interesados aquí resumidos, connaturales a la especie humana, parece haber hallado en el alma del espartano, al decir de su enemigo ateniense, el jardín donde mejor florecer.

106) Pero es que concuerdan, apostillan los melios: les *conviene* por la misma razón que, decían, les convenía a los atenienses dejarles libres: porque la opinión cuenta, y si abandonan a los de su *raza*, que son, además, aliados, quienes lo sean habrán aprendido demasiado sobre sus socios, compartan o no raza, y nada de lo aprendido será bueno para su hegemonía. Así pues, lejos de buscar una improbable utilidad común con el poderoso, el débil -los melios- prosigue su alocada carrera hacia ninguna parte, esto es, hacia su destrucción, exponiendo las supuestas excelencias políticas de determinadas circunstancias culturales, que forzarían a su antagonista a decantarse por reconocerle finalmente una neutralidad que ya había descartado de antemano.

107) Mas la moralidad no es la utilidad, y las referencias culturales en las que los melios embozan el discurso de su salvación no engaña a los atenienses, quienes dudan de que la *conveniencia* de los intereses espartanos sea la de fundirse a los de los melios, ya que la defensa de esos pequeños *detalles éticos* de la justicia y el honor realzados en el anterior párrafo comportaría para aquéllos un peligro que se muestran remisos a arrostrar.

108) Con todo, la libertad no se resigna a que ni en la escena internacional el interés haya convertido el campo sagrado de los vínculos etno-culturales entre los seres humanos en un erial sentimental y ético; a que sea falso que en política -incluso en la internacional- deba sin más el corazón dejar de latir; añádase a ello una cuestión geoestratégica: la mayor proximidad

geográfica de Melos al Peloponeso instará a los espartanos a hacer por ellos, sostienen los melios, lo que no harían por otros.

109) Para los atenienses, por el contrario, poco hay de romanticismo en esta situación; en política internacional cuenta la política, no el corazón: no serán sus sentimientos (*concordes*) lo que dicten su política a los lacedemonios, sino la potencia de Melos, que al ser reducida no atraerá su interés en su defensa, máxime sabiendo que la flota ateniense, la más poderosa de todas, se interpone entre los intereses de los supuestos aliados culturales. Por lo que no hay seguridad alguna para los habitantes de la isla.

110) Un último argumento, que suena ya a toque a rebato, queda en la esperanzada racionalidad del débil, debilitado aún más por su esperanza: quizá sus socios de sentimientos envíen a otros en su lugar. Y si fracasaran aún les quedaría una carta por jugar, decisiva tal vez: atacar a algunos aliados del enemigo, una expansión del campo de batalla que al multiplicar las zonas de conflicto forzara a los atenienses a renunciar al ataque a la isla por acudir en ayuda de sus aliados o sus propios conciudadanos.

111) Un argumento el aludido realmente último, pero no en el sentido que hubieran querido darle los melios, sino porque tras rebatirlo escudándose en la experiencia acaba con la paciencia del diálogo de la potencia, la cual, por su naturaleza, no quiere ni puede *distraerse*... Y la potencia ya ha sido *distraída* bastante con un interlocutor que quiere razonar sobre el grave *problema* actual con razones sacadas de la esperanza y del futuro, dos parlanchines pródigos en charlatanería y reacios a cualquier solución de urgencia; de ahí la conminación final, de suyo un ultimátum, a no dejarse ganar por un *falso* sentido del honor que huele a héroe en los momentos previos al combate y rezuma aromas de cementerio al final del mismo. Un sentido del honor en cuya falsa gloria, que no respeta las desiguales circunstancias, se mecen las ilusiones de la libertad por continuar una tradición de existencia centenaria, pero que confrontado al inevitable

resultado final que le espera, a causa precisamente de dicha desigualdad de fuerzas, acabará llevando a sus portadores a una destrucción sin gloria; y ésta, amonestan los legatarios atenienses, les "granjeará un deshonor que, por ser consecuencia de la insensatez, es más vergonzoso que si fuera efecto de la suerte".

El relato de Tucídides se cierra con la masacre de los melios a manos de los atenienses, tal y como la aceptación de la agenda impuesta por éstos a aquéllos dejaba prever. Las condiciones de alianza propuesta por Atenas no eran en absoluto gravosas y podrían haber sido aceptadas fácilmente por aquéllos si conservar la vida hubiera sido su único o principal objetivo. Pero para los melios, que murieron siendo griegos, no había salvación sin libertad, en tanto para el *Poder* ésa es la sola paz posible cuando se enfrentan sin dobleces el poder y la justicia en el orden internacional.

Las sucesivas interrogantes planteadas al inicio del texto, resumibles en la última, han quedado así definitiva y dramáticamente contestadas. El interés, ése monarca que desde siempre gobierna a los príncipes que gobiernan los pueblos, aunque Rohan lo dijera así en el siglo XVI;⁹ el interés, esa sustancia proteica a la vez intangible y concreta, cuya parábola se cruza en algún punto –el del prestigio, por ejemplo– incluso con las musas, pese a ser ferozmente material, y compuesta de múltiples intereses más diminutos y variados, mas al tiempo independiente de ellos. Ese interés, al devenir *Poder*, se ha ido emancipando progresivamente de cuantos elementos lo constituyen, a pesar de no haber perdido por entero el contacto, hasta transformarse en el fin de sí mismo para cuya conservación todos los medios, todos, son lícitos. Se volatilizan entonces las reglas que lo refrenan, los fines que lo constriñen, los porqués que lo limitan, la memoria del orden en el que internamente se expresa, la deuda histórica que moldeó su constitución, los acuerdos que firma, las palabras que da, los objetivos personales de quien lo gestiona, las necesidades de los otros, la paz que lo requiere, con todos los valores que giran en su órbita y, desde luego, el carácter *sacro*, en cuanto único, de la vida humana. Sólo los condicionantes

⁹Henri de Rohan, *Del interés de los Príncipes y Estados de la Cristiandad*, Tecnos, Madrid, 1988, pág. 73.

de las circunstancias a fin de regular su supervivencia merecen su atención, y en tanto deidad que se adora a sí misma sólo cuanto contribuye a afianzar su poder mediante el miedo y a rechazar a cualquier otra es admitido en su culto. En ese punto, el interés del *Poder* por conservarse es incluso distinto y va más allá del interés primigenio del Estado antes de transformarse en potencia, pese a continuar utilizándolo de soporte y actuando desde él.

Tales son, a nuestro juicio, las enseñanzas legadas por Tucídides a través de su pseudo-diálogo, que nunca llega a ser tal aun adoptando aparentemente su forma porque la palabra es rehén de la igualdad y quienes en apariencia dialogan, mas en realidad no, son dos criaturas tan desiguales que desde el principio el gato juega con el ratón incluso mientras le escucha. Porque, en efecto, le *escucha*; primero, porque por infinita que pueda llegar a ser una potencia nunca será absoluta; segundo, porque al partir de la desigualdad incluso las palabras sellan la jerarquía en lugar de anularla; lo que es posible, en tercer lugar, porque el *Poder* se sabe más fuerte siendo voluntariamente aceptado por medio de la persuasión que imponiendo su aceptación recurriendo a la fuerza. Tal es el significado de *marcar la agenda*.

Ahora bien, tales enseñanzas no son las únicas. Todo lo anterior no es sino una serie de efectos de la causa mayor, a saber: la ley del más fuerte establecida por la naturaleza. La tragedia de la condición humana inicia ahí. Es una ley que se impone a cualquier voluntad, por lo que siempre habrá una que aspire a acatarla mejor que las demás; es una ley que nunca decae, aunque cambie de administrador. Y es una ley que enseña a todos, la *aprendan* o no, que, hagan lo que hagan, la historia se repetirá... o bien que podrá repetirse (enseguida llegaremos ahí). Lo que esa ley dramáticamente demuestra a todos los débiles del momento es que en el terreno del dominio de una gran potencia, que es una especie de estado de naturaleza en el que se sitúan el conjunto de los Estados, es que la racionalidad de la libertad no es superior a la del *Poder*. Por muchas que sean las galanuras con las que aquélla se adorne, por arraigado que esté su dominio en el corazón y la mente de muchos individuos –incluso de una hipotética inmensa mayoría–, si no puede imponerse en el terreno de los

hechos a la fuerza,¹⁰ si no está en grado de convencer al *Poder* valiéndose de los medios de éste, si no es un *contrapoder* efectivo, las palabras con las que recrea sentimientos e ideas no serán otra cosa que aliento que nada puede frente a la espada, como nos recordará Hobbes.

¿Existe la espada para la libertad, es decir, alguna esperanza para la especie humana de la que ésta pueda ser el profeta que la realice? En el diálogo que hemos estudiado no la hay, mas ese diálogo no constituye todo el pensamiento de Tucídides sobre la materia. En el libro III de esta obra impar, los embajadores de los mitileneos explican a los lacedemonios el por qué de sus deseos de deshacer su antigua alianza con los atenienses y hacer una nueva con ellos; hay varias razones que pasaremos aquí por alto. Pero hay una que sí puede convenir a cuanto venimos diciendo, relativa a la creación de una alianza sólida y duradera. Dicen: "El temor a un igual es la única garantía para una alianza, pues el que quiere violarla renuncia a ello, si no cuenta con efectivos superiores".¹¹ Es aquí, pues, donde la libertad forja la espada que la defiende: en el equilibrio de poder que funde un equilibrio del miedo entre iguales. Vale decir: en la corrección que balancee la ley *natural* del poder del más fuerte mediante la promulgación de otra ley, *social* ésta, vale decir, racional, que añada el contrapeso del fuerte creando al menos *otro* poder fuerte que le equilibre. En época de Tucídides, el fracaso de una opción así, habida cuenta del escaso poder relativo de cada potencia, no era necesariamente una señal de mal agüero para quienes vivían lejos de su radio de acción. Hoy día, cuando la tecnología ha convertido la potencia en infinita y al mundo en un pañuelo, la acción de un único *Imperio* sobre la tierra, y presuponiendo que quiera y pueda sobrevivir al mantenerse, entrañaría una amenaza perenne de esclavitud para los restantes miembros de la Humanidad.

¹⁰La idea se repite tal cual en el discurso que Salustio pone en boca de Memio en su *Guerra de Yugurta*, 31, 23. La alternativa a la libertad también será allí la esclavitud.

¹¹III-11.

Fuentes de consulta

Bibliográficas

ARON, Raymond, *Thucydide et le récit des événements*. "History and Theory", I, 1961.

BROWN, Clifford W., *Thucydides, Hobbes, and the derivation of anarchy*, "History of Political Thought", 8, 1987.

CORNFORD, Francis, *Thucydides Mythistoricus*. University of Pennsylvania Press, 1971.

GUTHRIE, W. K. C.. *The Sophists*. Cambridge University Press, Cambridge, 1971.

HERMOSA Andújar, Antonio, *Atenas, República Imperial*. "Res Publica", 2009. Vol. 11, nº. 21.

LEVI, Mario Attilio, *Pericle e la democrazia ateniese*. Rusconi, Milano, 1996.

MAQUIAVELO, *El Príncipe*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2006.

MEISTER, Klaus, *Die griechische Geschichtsschreibung*. Kohlhammer, Stuttgart, 1990.

MUSTI, Domenico, *Demokratía. Origini d'una idea*. Laterza, Bari-Roma, 1995.

PABST, Angela, *die Athenische Demokratie*. C. H. Beck, München, 2003.

PRICE, Jonathan, *Thucydides and Internal War*. Cambridge University Press, Cambridge 2001.

RODRÍGUEZ Adrados, Francisco, *La democracia ateniense*. Alianza Editorial, Madrid, 1995.

ROMILLY, Jacqueline, *Thucydide et l'impérialisme athénien*. "Revue belge de philologie et d'histoire", Année 1948, Volumen 26, Número 1.

ROMILLY, Jacqueline, *Histoire et raison chez Thucydides*. Société d'Édition "Les Belles Lettres", Paris, 1967.

SAHLINS, Marshall, *Apologies to Thucydides. Understanding History as Culture and Vice Versa*. The University Chicago Press, Chicago, 2004.