

Terror e imperialismo: el caso de Mitilene

Luis Gil

Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN

Frente a otras defecciones (las de Naxos, Tasos, Eubea, Samos, Anfípolis), Tucídides estima que la de Mitilene marca un punto de inflexión en la guerra del Peloponeso. A la luz de la valoración de la libertad, del crimen y el castigo según la mentalidad más o menos contemporánea (testimonios de Hdt, Thuc., Xen., Lys., Plat., Dem.), y del contenido del *logos epitaphios* y del último discurso de Pericles, este artículo analiza los de Cleón y Diódoto (Thuc. III 37-48). Si Cleón toma como referentes la justicia (entendida como venganza) y la razón de estado, Diódoto se atiene exclusivamente a la conveniencia de Atenas. Niega el valor ejemplarizante de la pena de muerte por primera vez en la historia de Occidente, y sostiene que hay que librar al *demos* de la ejecución general de los mitileneos propuesta por Cleón, ya que es el único aliado que le queda a Atenas en las ciudades de la liga ática. La creciente brutalidad de la guerra del Peloponeso, Tucídides parece atribuirla al tipo de oratoria judicial empleado en las deliberaciones políticas, cuyo mejor ejemplo es el discurso de Cleón, y a la progresiva ideologización de la contienda, cuyo punto de partida se percibe en el discurso de Diódoto. Alianzas y pactos deben buscarse y hacerse, no con los gobiernos de las ciudades, sino con la facción política más afín a la propia. Esta ideologización transforma los conflictos internacionales entre las *poleis* griegas en guerras civiles con el plus de ferocidad que éstas comportan.

PALABRAS CLAVE

Cleón, Diódoto, Mitilene, imperialismo, justicia, razón de estado, ἀπόστασις, libertad, tiranía, castigo, terror, pena de muerte, guerra civil.

ABSTRACT

According to Thucydides, unlike others (those of Naxos, Thasos, Euboea, Samos, Amphipolis) the ἀπόστασις of Mytilene marks a turning point in the Peloponnesian war. This paper analyzes Cleon's and Diodotus' speeches (Thuc. III 37-48) in the light of contemporary ideas on freedom, crime and punishment (statements of Hdt, Thuc., Xen., Lys., Dem.), also taking into account the *logos epitaphios* and Pericles' last speech. Cleon's line of argument is based upon τὸ δίκαιον (viewed as retaliation) and τὸ συμφέρον on behalf of Athens. Diodotus argues exclusively on the basis of convenience. For the first time in Western history Diodotus contends that death penalty is no deterrent for crime and stands for sparing the Mytilenean *demos* in the execution of all men proposed by Cleon, since the *demos* is Athens' only remaining ally in the Attic League of cities. The cause of increasing brutality in war is seemingly ascribed by Thucydides to the judicial oratory used in political delibe-

rations (exemplified by Cleon), and to its progressive ideologization, the starting point of which can be seen in Diodotus' speech. Cities must seek and conclude alliances not with governments in place, but with the faction in the other city that bears the greatest political affinity with them. Such ideologization transforms international conflicts between *poleis* into civil wars, usually more ruthless and sanguinary than external wars.

KEY WORDS

Cleon, Diodotus, Mytilene, imperialism, justice, *raison d'état*, ἀπόστασις, liberty, tyranny, punishment, terror, death penalty, civil war.

Tucidides parece situar en el debate sobre la defección de Mitilene¹ en 427 a. C. un punto de inflexión en la historia de Atenas, no sólo en la manera de concebir su relación con las ciudades de la liga de Delos, sino en la de reprimir las secesiones y en la de hacer la guerra. Antes de la del Peloponeso, los casos defección (ἀπόστασις) de los aliados menudearon, como nos da a conocer el libro primero de Tucídides, pero el castigo impuesto a los aliados díscolos, a diferencia de lo que solía hacerse con las ciudades conquistadas a los bárbaros, no alcanzaba los extremos de rigor de la represalia propuesta por Cleón en la fecha indicada para los mitileneos. Con una sola excepción, la de Naxos, cuya población, una vez sofocada la rebelión (ca. 465)², fue sometida a la esclavitud. Pero no era eso lo habitual, como se encarga de poner de relieve Tucídides, cuando advierte que así se hizo *παρὰ τὸ καθεστηκός* (I 98.4)³.

Por lo general, una vez sometidos, los aliados rebeldes solían correr mejor suerte. Así ocurrió con los de Tasos que se enfrentaron en 465⁴ a los atenienses por sus diferencias por el comercio y la explotación de una mina en tierra firme. Fracasada su petición de ayuda a Esparta, que acababa de sufrir los efectos de un terremoto y se enfrentaba a la sublevación de los hilotas, los tasio tras resistir un cerco de dos años (465-463 a. C.) lle-

¹ Sobre la insurrección contra Atenas de todas las ciudades de Lesbos (Mitilene, Antisa, Éreso y Pirra), salvo Metimna, y el proyecto de sinecismo de todas ellas con Mitilene, cf. Thuc. III 2-18, 25. Un análisis del discurso de los de Mitilene en Olimpia puede leerse en C. McLeod (1978): 64-68. Si el debate entre Cleón y Diódoto presenta dos maneras diferentes de enfocar un problema colonial desde el punto de vista de la ciudad imperial, el de los mitileneos forma una triada con ellos (la expresión es de F. M. Wassermann [1956]: 28), porque ofrece el punto de vista de los dominados. Hay las monografías sobre el levantamiento de D. Gillis (1971): 38-47, R. P. Legon (1968): 200-211, T. J. Quinn (1971): 405-408 y J. Wilson (1981): 146-8 y una inabarcable bibliografía sobre el debate de Mitilene de la que se citarán en lo que sigue los trabajos más relevantes.

² Esta es la datación que estima más probable S. Hornblower (1991): 155.

³ Un escolio lo explica como *παρὰ τὸ νόμιμον καὶ πρέπον*: 'against accepted Greek usage, against established international custom', cf. A. W. Gomme (1971⁵): 282, 'contrary to custom', S. Hornblower (*ibid.*).

⁴ Aunque el escoliasta a Aeschin. 2.31 y Diod. XII 32,3 datan la insurrección en el arcontado de Lisicrates (453 a. C.), S. Hornblower (o. c., p. 154) estima que el nombre debe corregirse en Lisíteo (arconte en 465). Véanse las tablas cronológicas en A. W. Gomme (1971⁵): 395.

garon con Atenas a un acuerdo de paz, en virtud del cual renunciaban a la mina y sus posesiones de tierra firme, derribaban la muralla de la ciudad, entregaban sus naves, y se comprometían a pagar el tributo adeudado y a entregarlo en lo sucesivo con regularidad (Thuc. I 101,2). En 446 Pericles sofocó el levantamiento de las ciudades de Eubea (Thuc. I 114,3)⁵ pactando con ellas, salvo con Hestiea, cuyos habitantes fueron obligados a abandonar su ciudad, que fue repoblada con colonos atenienses. Poco tiempo después (441-439 a. C.)⁶, el mismo Pericles, tras un cerco de nueve meses, llegó con los de Samos a un convenio de paz según las condiciones acostumbradas: derribo de las murallas, entrega de la flota, e indemnización de guerra⁷ (Thuc. I 117, 3). En el segundo año de la guerra del Peloponeso, los generales Jenofonte, Hestiodoro y Fanómaco levantaban (430/29 a. C.) el cerco de Potidea, que duraba ya dos años⁸, y permitían salir a sus habitantes llevando consigo una pequeña cantidad de dinero como viático, dos mantos las mujeres y sólo el puesto los varones, unos términos que irritaron a los atenienses porque no se les había consultado⁹. Pero no por eso castigaron a los jefes militares (Thuc. II 70,1).

Dentro de la dureza de las leyes de la guerra, los atenienses, mientras tuvieron confianza en sí mismos, mostraron frente a los griegos de la confederación el mínimo de magnanimidad exigible a esa su calidad de bienhechores de la Hélade y garantes de su libertad, que les atribuía la propaganda oficial de los *logoi epitaphioi* y era uno de los dogmas ideológicos del imperialismo democrático. A considerar, además, con cierta condescendencia el deseo de sacudirse cualquier tipo de servidumbre les movía el convencimiento de que en todos los hombres, al menos en los de linaje heleno, anida la misma pulsión hacia la libertad. Del alto aprecio en que la tenían abundan los testimonios. Por ejemplo, la respuesta de los atenienses a Alejandro, el enviado por Mardonio en la primera guerra médica, de que, aun conociendo la superioridad numérica del enemigo, lucharían como pudieran *ἐλευθερίας γλιχόμενοι* (Hdt. VIII 143,4). Pericles en su famoso discurso fúnebre atribuye a la libertad el origen de la felicidad de los atenienses y el de su libertad a la firmeza de su ánimo (Thuc. II 43,4). Jenofonte le hace decir a Agesilao en su conversación con el sátrapa Farnabazo (*Hell.* IV 1,35) que el ser libre *ἀντάξιον εἶναι τῶν πάντων χρημάτων* y pone en boca de Ciro, cuando arenga a los mercenarios griegos de su ejército a mostrarse dignos de la libertad por la que les estima dichosos (*An.* I 7,3), la confesión de que por ella dejaría todo cuanto posee y aun riquezas mucho mayores.

⁵ El origen de la sublevación de Eubea pudo ser el malestar producido por el asentamiento en la isla de cleruquías atenienses (cf. S. Hornblower, o. c., pp. 184-186).

⁶ Para la datación, cf. C. W. Fornara (1979): 7-19.

⁷ Su monto ascendería a 1.404 o 1410 talentos, cf. A. W. Gomme (1971⁵): 356 y S. Hornblower, o. c., p. 193.

⁸ La hambruna era tan grande en la ciudad que algunos *ἀλλήλων ἐγγεγύοντο* (Thuc. II 70, 1). Sobre casos de canibalismo en situaciones semejantes, vide P. Garnsey (1988): 28 s. y n.16.

⁹ El motivo de la irritación, apunta S. Hornblower (o. c., p. 357) citando a W. K. Pritchett (1971-85), II 30 y 47, era que no les hubieran aprisionado para venderlos como esclavos. A. W. Gomme (1969⁴): 204 observa que Tucídides no menciona aquí a Cleón como el fautor de las quejas.

Las enseñanzas de los filósofos, por otra parte, habían contribuido a concebir el castigo como un instrumento pedagógico o un remedio medicinal, según indican las coincidencias de Jenofonte con Platón. Sócrates solía comparar su función con la de los azotes del maestro y los cauterios y amputaciones del cirujano. El castigo es bueno, dice Jenofonte (*An.* V 8,18), si se emplea con buen fin (ἐπ' ἀγαθῶ), como hacen los maestros con los niños para que aprendan y los médicos cuando καίουσι καὶ τέμνουσι a los aquejados de cáncer o gangrena para que puedan seguir viviendo. Por ello convendría que en las leyes fuera el castigo correlativamente unido al premio, pues los amantes del lucro (φιλοκερδῆϊς), viendo que éstas no sólo reprimen a los delincuentes, sino que recompensan también a los justos, se abstendrían de delinquir. Lo mejor, por tanto, después del ser justo es ser castigado si se ha delinquido en algo (*Plat. Gorg.* 527 C), pues con el castigo el delincuente recibe un beneficio, ya que le libera del mal que es el delito, de la misma manera que la crematística remedia la pobreza, y la ἰατρικὴ τέχνη cura la enfermedad (*Plat. Gorg.* 477 A-D). De ahí que los ἄδικοι que eluden el castigo son como los enfermos que rehuyen puerilmente a los médicos, y de ahí también la aparente paradoja socrática de que el cometer injusticia es peor que el recibirla y no ser castigado peor que el serlo (*Gorg.* 473 D).

Lógicamente la expiación (ἔκτισις) del delito debe ser proporcional al daño causado, cuenta habida de que, si no logra repararlo, pues no impide que se haya cometido la falta cometida, con su ejemplo les hace a los demás odiar el delito (*Plat. Legg.* 933 A). Los autores de faltas 'curables' (ιάσιμα) se rehabilitan mediante dolores y sufrimientos, pero los que han perpetrado los mayores crímenes y son 'incurables' (ἀνίατοι), aunque de su castigo no reciban personalmente beneficio alguno, de él se beneficia la sociedad, porque le sirve de ejemplo de que por sus culpas los delincuentes padecen los más dolorosos y terribles sufrimientos (*Gorg.* 525 B). Al ciudadano, por consiguiente, se le debe educar en la justicia, en la moderación y en el resto de las virtudes en las que debe participar el hombre, y castigar al que no participe en ellas hasta que gracias al castigo se haga mejor. Pero a quien con éste no mejora, se le debe expulsar de las ciudades, o darle muerte (*Prot.* 324 B), en el convencimiento de que no tiene curación, de que es ἀνίατος. En ello el Platón de la vejez insiste reiteradamente. Si la misión de las leyes es inculcar el odio a la injusticia y el amor, o al menos la ausencia de odio a la naturaleza de lo justo (τὴν τοῦ δικαίου φύσιν), a quienes con ellas no mejoran, viendo que su vida ni a los propios delincuentes ni a la comunidad les es conveniente, el legislador les debe condenar a muerte para que sirvan de ejemplo de no delinquir a los demás (*Legg.* 862 D, cf. 854 E, 862 E). La pena de muerte, pues, es la 'disuasión extrema' (ἀποτροπὴ ἐσχάτη, *Legg.* 881 A).

Veamos ahora, a la luz de los precedentes históricos y de las ideas que flotaban en el ambiente, cómo sucedieron los hechos tras la defección de Mitilene en la primavera del 428, poco después de que los espartanos invadieran el Ática. El general ateniense Paques, una vez desembarcado en la isla de Lesbos, somete a Pirra y a Éreso, ocupa Mitilene tras

un año de asedio, hace prisionero al lacedemonio Saletto que se había escondido en la ciudad¹⁰ y lo envía a Atenas juntamente con los mitileneos que había concentrado en Ténedos y a cuantos consideraba culpables de la defección. Licenció al grueso de su ejército y con el resto de las tropas puso en orden la situación de Mitilene y del resto de Lesbos.

Nada más llegar a Atenas los prisioneros, los atenienses ejecutaron al lacedemonio Saletto y, tras deliberar sobre la suerte del resto, acordaron en un arrebatado de ira pasar por las armas no sólo a los cautivos, sino a todos los mitileneos de edad adulta, y vender como esclavos a las mujeres y a los niños. Les acusaban de haber hecho defección, aunque no estaban como los demás aliados sometidos directamente a su mando, y contribuía a aumentar su indignación¹¹ el que se hubieran arriesgado a navegar hasta Jonia las naves peloponesias en su ayuda. Todo parecía indicar que la ἀπόστασις la tenían largo tiempo meditada (οὐ γὰρ ἀπὸ βραχείας διανοίας, Thuc. III 36, 2). Así que enviaron a Paques una de las dos trirremes correo de la ciudad con la orden de pasar a cuchillo cuanto antes a la población masculina. Sin embargo, al día siguiente se arrepintieron y estimaron una medida excesivamente cruel y desproporcionada el destruir una ciudad entera en vez de castigar a los culpables. Dándose cuenta del cambio de opinión, los embajadores de los mitileneos presentes en Atenas lograron, con el apoyo de algunos atenienses, que los prítanes convocaran una asamblea para deliberar de nuevo sobre el asunto¹². En ella tomó la palabra Cleón, hijo de Cleóneto¹³, para defender su propuesta del día anterior, que era precisamente la que había triunfado.

El discurso del demagogo¹⁴ reconstruido por Tucídides (III 37-40), pese a sus concomitancias con el último discurso de Pericles (Thuc. II 60-64), comienza con un preám-

¹⁰ Saletto había sido enviado a Mitilene por los lacedemonios para anunciarles la invasión del Ática y la llegada en su ayuda de una flota espartana de cuarenta trirremes. Desembarcó en Pirra y logró introducirse en la ciudad sitiada por una torrenciosa seca.

¹¹ Estoy de acuerdo con A. W. Gomme (1969⁴): 297 en que la lectura προσξυνεβάλετο (codd. AEGM) es preferible a προξυνελάβοντο.

¹² Tucídides dice παρεσκέυασαν τοὺς ἐν τέλει sin hacer alusión alguna al soborno. Probablemente se trata de los estrategos que convencerían a los prítanes a convocar una nueva asamblea, cf. A. W. Gomme (1969⁴): p. 298.

¹³ Es esta la primera aparición de Cleón en la obra de Tucídides, en lo que S. Hornblower (1991): 419 cree ver cierta malicia en Tucídides, enemigo declarado como Aristófanes del personaje. Señala, empero, que el padre del demagogo, Cleóneto, fue corego (Syll³. 1078), lo que implica que no fuera de tan baja extracción como sugiere el cómico. Tucídides emplea la caracterización directa, presentándolo como βιαιότατος πολιτῶν y τῷ δήμῳ πιθανότατος y con este ἦθος concuerda su forma de halagar al vulgo y la brutalidad de su propuesta. La caricatura cómica del personaje en *Los Acarnienses* de Aristófanes corrobora la imagen ofrecida por el historiador. Cleón es presentado por Tucídides con los rasgos propios de un personaje real y no como una encarnación de los «types and tempers of post-Periclean leadership», como piensa F. M. Wassermann (1956): 27, quien, sin embargo, se contradice (*ibid.* 30) al afirmar que la aversión de Tucídides a Cleón no le impide presentar «an objective picture of his liveliness and vigor as an essential phenomenon of post-Periclean Athens».

¹⁴ La argumentación de Cleón y la de Diódoto, como la de todos los discursos deliberativos de Tucídides, se organiza ateniéndose a los principios de la retórica de la época que, aparte del πρᾶγμα o materia del discurso (λόγος), prestaba especial atención al ἦθος o manera de ser del orador, del auditorio (y del contrincante) y a su emotividad (πάθος). La cuestión ha sido bien tratada por Juan Carlos Iglesias Zoido (1995). Así, la primera parte

bulo que viene a ser el reverso de la medalla del λόγος ἐπιτάφιος (II 35-46), La moderna investigación ha resaltado las coincidencias de fondo en las ideas básicas de dicho discurso y el de Cleón¹⁵, dejando de lado la *syncrisis* de éste con el discurso fúnebre, que brevemente pretendo ahora realizar. Si en *logos epitaphios* Pericles enumera y elogia las virtudes de la democracia ateniense, Cleón hará una breve exposición de sus defectos, que centra en tres puntos: la incompatibilidad de la democracia con el imperio ateniense (35, 1-2), la inconsistencia de sus decisiones (35,3) y el espíritu agonal de sus deliberaciones (35,4). Se enuncia el primero con gran énfasis al comienzo del discurso: «muchas veces ya me he dado cuenta de que es imposible que una democracia ejerza su imperio sobre otros»¹⁶. Se trata de una de las γνώμαι que caracterizan la oratoria del demagogo y que revelan cierta reluctancia al razonamiento lógico, ya que las γνώμαι, aunque se emitan en primera persona y a título personal, cuando no manifiestan opiniones contrarias al sentir general (παράδοξα), enuncian ἔνδοξα, es decir, verdades admitidas por todos cuya validez es por lo tanto innecesario demostrar con argumentos¹⁷.

Según eso, no extraña que la exégesis del aserto aboque en un ἀπροσδόκητον. Se esperaría que se fundamentara dicha imposibilidad en la incoherencia de que un sistema de gobierno basado en la libertad y en la igualdad ante la ley de los ciudadanos trate de imponer a los demás un régimen de sumisión donde esas dos condiciones brillan por su ausencia. Pero Cleón, percatado de que éste era un camino que no podía tomar, porque vendría a dar la razón a los partidarios de la ἀπραγμοσύνη¹⁸ denunciada por Pericles (II 63,2), se adentra por una senda marginal, ya desbrozada en el discurso fúnebre antedicho¹⁹. Como en la democracia la vida cotidiana se desarrolla sin conspiraciones de unos contra otros, los atenienses tienden a extrapolar esa circunstancia a su relación con

del discurso de Cleón (III 37-38), que denuncia e invita a corregir ciertos vicios de la democracia ateniense y que P. Moraux (1954): 9 califica de ἀποτρεπτικός λόγος, presupone la existencia de un auditorio libre y tolerante. La segunda (39-40), que explica dónde reside el interés de Atenas (un κατηγορικός λόγος), implica la convicción entre los oyentes de su prestigio y honor imperial (cf. J. A. Andrews [2000]: 47). Cleón sabe también despertar las emociones: el miedo (III 37,2; 39, 7-8), la indignación (39, 1-6) y el resentimiento (40, 5-6). «Cleón's βία is a forcefulness of expresión fully commensurate with and adequate for the violence of his proposal», pero su discurso sabe dar las razones que justifican su propuesta, cf. J. A. Andrews (1994): 26. Asimismo, pretende presentarse con el ἦθος del prudente consejero, caracterizado por su ἀρετή y su sabiduría, una y otra en su sentido tradicional. La primera, como valentía en la guerra en defensa de la patria (cf. Pericles en II 42,3) y decisión de vencer a los amigos en hacerles bien y a los enemigos en hacerles mal (cf. Critobulo en Xen. Mem. II 6,35). La segunda, como ἀμαθία frente a las leyes y respeto a la δόξα u opinión popular (cf. J. A. Andrews [1994]: 27-39).

¹⁵ Cf. J. A. Andrews (1994): 27-28 y la bibliografía allí citada.

¹⁶ Πολλάκις μὲν ἤδη ἔγωγε καὶ ἄλλοτε ἔγνω δημοκρατίαν ὅτι ἀδύνατόν ἐστιν ἐτέρων ἄρχειν.

¹⁷ Para la definición de γνώμη, cf. Aristot. Rhet. II, 1394 a 21-25. Sobre el uso de este recurso en Tucídides, cf. C. Meister (1955) y en el discurso de Cleón, J. A. Andrews (1994): 33-35.

¹⁸ Que abundarían en el 404 cuando probablemente escribió esta antilogía Tucídides.

¹⁹ ἔλευθέρως δὲ τὰ τε πρὸς τὸ κοινὸν πολιτεύομεν καὶ ἐς τὴν πρὸς ἀλλήλους τῶν καθ' ἡμέραν ἐπιτηδευμάτων ὑποψίαν, οὐ δι' ὀργῆς τὸν πέλας, εἰ καθ' ἡδονὴν τι δρᾷ, ἔχοντες, οὐδὲ ἀζημίους μὲν, λυπηρὰς δὲ τῇ ὄψει ἀχθηδόνας προσσιθέμενοι (II 37, 2).

los aliados, sin advertir que su imperio es una tiranía (τυραννίδα ἔχετε τὴν ἀρχὴν)²⁰ impuesta contra la voluntad de las ciudades sometidas, las cuales lógicamente esperan el momento oportuno para sacudirse el yugo de su sumisión. Cleón expresa así, con la mayor crudeza, en la asamblea la verdadera índole del imperialismo ateniense, sin recurrir a eufemísticos rodeos aunque ateniéndose a una expresión periclea.

Efectivamente, Pericles en su último discurso les había advertido a sus conciudadanos, diezmados por la peste y abatidos por las penalidades de la guerra, que su lucha no era sólo por la libertad o la esclavitud, sino por la pérdida del imperio (ἀρχῆς στερήσεως), un imperio imposible de renunciar, como algún pacifista miedoso podría sugerir, poniendo la virtud en la falta de acción (ἀπραγμοσύνη ἀνδραγαθίζεται), porque ese imperio viene a ser como una tiranía, que si parece injusto adquirir, es peligroso soltar (ἦν λαβεῖν μὲν ἄδικον δοκεῖ εἶναι, ἀφεῖναι δὲ ἐπικίνδυνον, Thuc. II 63,2)²¹. Lo que significa, dicho de otro modo, que si los atenienses querían mantener su libertad y no verse sometidos a una potencia extraña, debían mantener su imperio sobre los demás. Más o menos lo mismo había dicho ya sobre la índole especial de la ἀρχή ateniense, aunque con mayor elegancia, en su discurso fúnebre, al afirmar orgullosamente que Atenas era la única ciudad a cuyos súbditos no se les podría reprochar estar sometidos al imperio de gente indigna²².

La abrupta sinceridad del demagogo se encarga también de desvelar la realidad que encubría la supuesta protección que daban los atenienses a sus aliados y el agradecimiento con éstos les correspondían, un tópico desarrollado también en el *logos epitaphios*, aunque dejando un resquicio a la duda. Decía Pericles: «nos granjeamos amigos, no por recibir nosotros beneficios, sino por hacerlos, y quien hace el favor²³ se muestra más seguro en conservarlo como una deuda de su benevolencia a quien se lo concedió, mientras que el beneficiado es más remiso, porque sabe que el corresponder, no se le considerará un favor, sino la devolución de una deuda» (II 40,4). Cleón, en cambio, se muestra tajante al respecto. Los sometidos no les van a obedecer a los atenienses por las concesiones graciosas que éstos les hagan perjudicándose a sí mismos. Al contrario, es su fuerza y no la simpatía de los aliados lo que mantiene su imperio (III 37,2)²⁴.

²⁰ Thuc. III 37, 2.

²¹ A. W. Gomme (1962): 166 matiza que Pericles no afirma que el imperio ateniense sea una tiranía, sino ὡς τυραννίδα γὰρ ἦδη ἔχετε αὐτήν, pero en (1969⁴): 175 señala que es ésta la primera vez que en boca de un ateniense aparece el término de 'tiranía' con la que calificaban la ἀρχή de Atenas sus enemigos y apunta al paralelismo con Aristoph. *Ach.* 1.111-14 y *Equ.* 1.111-20.

²² οὕτε τῷ ὑπηκόῳ κατὰμειψιν ὡς οὐχ ὑπ' ἄξιων ἄρχεται (II 41,3).

²³ Sobre el tema, cf. J. T. Hooker (1974): 164-9.

²⁴ ἰσχύι μᾶλλον ἢ τῇ ἐκείνων εὐνοίᾳ περιγένησθε. S. Hornblower (1991): 423 señala que con este aserto Cleón da a entender que las simpatías (εὐνοία) de los griegos se inclinaban más al bando espartano, que había prometido la liberación de las ciudades sometidas, que al ateniense, cf. Thuc. II 8,4. Las palabras de los mitileneos en Olimpia confirman la tesis de Cleón (Thuc. III 12,1). No era la εὐνοία, ni la φιλία, sino el φόβος y el δέος

En el desarrollo del segundo punto Cleón parece querer precisar el ideario pericleo y muestra compartir la demagógica confusión entre νόμος y ψήφισμα de la democracia radical ateniense (42,2)²⁵. Lo peor del gobierno de Atenas, considera, es que no se mantengan con firmeza las decisiones tomadas: es preferible una ciudad que se rija por leyes malas, pero inamovibles, a una que las tenga buenas y no se cumplan²⁶. En cambio, según el retrato idealizado de la democracia ateniense ofrecido por el *logos epitaphios* (II 37, 3), los atenienses, si en su vida privada vivían relajadamente, en la pública no cometían desafueros, obedeciendo a los magistrados que sucesivamente se turnaran en el poder y a las leyes, especialmente a las establecidas en ayuda de las víctimas de un delito y de cuantas hay no escritas cuyo quebrantamiento implica un reconocido opróbio.

El tercer punto pretende ganarse la complicidad de la mayoría sentando un peligroso principio antielitista: la gente vulgar gobierna mejor que los entendidos: οἱ τε φαυλότεροι τῶν ἀνθρώπων πρὸς τοὺς ξυνετωτέρους ὡς ἐπὶ τὸ πλεόν ἄμεινον οἰκοῦσι τὰς πόλεις²⁷. La razón es que los entendidos pretenden siempre mostrarse más sabios que las leyes y que los que les han precedido en el uso de la palabra. La gente vulgar, en cambio, desconfiando de su inteligencia, se considera más ignorante que las leyes e incapaz de rebatir a quien habla con cordura. Por esa razón, como son jueces en pie de igualdad²⁸ y no en competencia, aciertan la mayoría de las veces. De ahí que no deba convertirse el debate sobre los mitileneos en un ξυνέσεως ἀγών, ni deban hacer los oradores pro-

lo que garantizaba su permanencia en la liga de Atenas. La εὐνοια es un sentimiento recíproco que nace en uno πρὸς οὓς ὑπολάβω εὐνοικῶς ἔχειν πρὸς ἐμὲ (Xen. Mem. II 6,34), el cual, por la situación de sumisión a Atenas, no podía darse en las ciudades aliadas.

²⁵ Destaca la confusión A. W. Comme (1969⁴): 300 «the laws of Athens would not be affected by the rescinding of an executive decree». Pero como señala M. H. Hansen (1978): 316 «in fifth-century Athens there is no demonstrable difference between *nomoi* and *psephismata*». Aristófanes, por ejemplo, llama *nomos* al decreto de Mégara.

²⁶ El punto de vista de Cleón parece ser «that democratic tolerance leads inevitably to lawlessness». De ahí su ataque a la ἀκολασία de los intelectuales que intervenían en los debates de la asamblea y su llamamiento a adoptar la actitud espartana de la ἀμαθία (J. A. Andrews [2000]: 53).

²⁷ La *gnome* de Cleón recuerda aquel famoso «¡muera la inteligencia!» de Millán Astray y a otras no muy lejanas manifestaciones hostiles al ejercicio del pensamiento, como el *dictum* de Goebbels de que tiraba de pistola siempre que oía hablar de cultura. A. W. Comme (1969⁴): 300-01 señala la paradójica coincidencia de las palabras de Cleón con las de la arenga de Arquidamo a los lacedemonios en Thuc. I 84,3. Cleón incurre *mutatis mutandis* en actitudes propias del fascismo o de la revolución cultural maoísta, cuando toma postura frente a los enemigos de la democracia que estimaban que eran los δεξιοί y συνετοί (cf. Pseud.-Xen. Ath. Pol. 1,8-9) quienes mejor gobiernan las ciudades. Quizá quiera también justificar, amparándose en la del vulgo, su propia ignorancia, de la que *Los Acarnienses* hacen bafa. Cuál era la opinión personal de Tucídides al respecto, lo indica su fallo sobre las στάσεις de los griegos. Los φαυλότεροι γνώμην por lo general llevaban las de ganar, pues por miedo a su incompetencia y a τὸ τῶν ἐναντίων ξυνετόν, se lanzaban a la acción con osadía, temerosos de que sus adversarios se les anticipasen en conspirar contra ellos (III 83,3).

²⁸ El sintagma κριταὶ ὄντες ἀπὸ τοῦ ἴσου no significa 'jueces imparciales', sino 'jueces en igualdad de condiciones', sin voto de calidad por parte de los más inteligentes. Con este aserto quiere dejar bien claro que la *ekklesia* debe actuar como un juez riguroso que emite sentencia sin pararse a pensar en sus repercusiones.

puestas paradójicas (παρὰ δόξαν²⁹ III 37, 4). Con este aserto Cleón reconoce implícitamente la inferioridad de sus dotes oratorias con respecto a las de su replicante, pero al mismo tiempo se erige en portavoz del creciente anti-intelectualismo del pueblo llano que consideraba un estorbo para el liderazgo político la φιλοκαλία y la φιλοσοφία, alabadas por Pericles como rasgos distintivos de la democracia ateniense³⁰.

Tras la *captatio benevolentiae* del auditorio, que dosifica con hábil instinto demagógico la adulación y la recriminación, sigue la προκατάληψις de los posibles argumentos de los contradictores, tratando de reducirlos al absurdo (III 38) mediante el manejo de hipótesis disparatadas. El discutir la decisión tomada la víspera, afirma Cleón, es una pérdida de tiempo que redundará en beneficio de los culpables, pues está más en consonancia el castigo con el daño causado, cuando la víctima lo impone en el momento de ser perjudicada, pues con el tiempo su ira se debilita³¹. Porque, ¿cómo será posible la defensa de los mitileneos? ¿Acaso demostrando que sus delitos (ἀδικίας)³² son beneficiosos para Atenas, y que el perjuicio de ésta redundará en daño suyo?³³ El sostener semejante dislate sólo puede hacerse o demostrando que no se ha tomado la decisión que se tomó, o por soborno tratando de desviar la atención con la belleza del discurso, lo que podría suceder, dado el gusto de los atenienses por la oratoria que les hace ser espectadores de discursos (θεαταὶ λόγων) y oyentes de los hechos (ἀκροαταὶ ἔργων) y más parecidos a un auditorio de sofistas³⁴ que a una asamblea política.

A continuación (III 39) viene la exposición de los hechos y la demostración de la culpabilidad de los mitileneos. Cleón insiste en afirmar que han perpetrado el mayor de los delitos contra la ciudad, lo que exige un castigo en consonancia con su gravedad. Quienes hacen defección por no poder soportar la sumisión a Atenas (μὴ δυνατοὶ φέρειν τὴν

²⁹ No creo que haya aquí alusión alguna a lo aprobado en la sesión anterior de la asamblea (παρὰ <τὸ> δόξαν), como algunos pretenden corregir. Puede aquí significar no sólo 'en contra de lo generalmente admitido', sino también 'en contra de su propia opinión', cf. Paula A. Debnar (2000): 164.

³⁰ Cf. F. M. Wassermann (1956): 31 que como prueba de esta reacción popular contra los intelectuales aduce la comedia ática, los casos de Protágoras y Anaxágoras, y en último término el proceso de Sócrates.

³¹ Cleón estima la justicia como venganza, basada en la ὀργή del ofendido que actúa como juez y parte, no como sentencia ajustada a derecho y emitida por un tribunal imparcial.

³² Como los corintios en el debate de Corcira (Thuc. I 38), Cleón basa su discurso «upon a primitive sort of criminal justice» (cf. D. Cohen [1984]: 46).

³³ Mientras que sus asertos son ἐνδοξα que no necesitan argumentación por estar el auditorio convencido de su validez, los de su adversario serán, según pretende Cleón, παρὰδοξα que necesitan una capciosa demostración.

³⁴ Cleón está empleando a su vez como un «past master of the new style» los recursos tan denostados de la sofística, en lo que F. M. Wassermann (1956): 32s. ve una de tantas muestras de la sutil ironía de Tucídides. Obsérvese la artificiosa refección de la antítesis λόγων / ἔργων, en la que se ha de notar la sinestesia y el oximoron, así como el homeoteuton y el párison de la frase final de III 38,7. A. W. Gomme (1956): 306 indica que esta es la única mención a los sofistas en la obra de Tucídides. En su llamamiento a la voz de la experiencia acumulada en la δόξα u opinión general, frente a los refinamientos del λόγος, cuando se pierde el contacto con la realidad, el Cleón tucidideo se muestra muy en consonancia con lo expresado por Isócrates *In sophistas* (Or. 13,8), como apunta J. A. Andrews (1994): 39.

ὕμετέραν ἀρχήν), o por haber sido obligados por los enemigos, pueden tener cierta disculpa³⁵. Pero éste no es el caso de Mitilene, ciudad que conservaba su autonomía³⁶, estaba protegida por su insularidad, sus murallas y su flota³⁷ y que recibía de los atenienses un trato de favor³⁸. Por ello su defección no puede ser considerada tal (ἀπόστασις), sino como un levantamiento (ἐπανάστασις)³⁹ contra los atenienses y una conjura (ἐπιβουλή), pues no contaron sólo con sus propias fuerzas, sino que fueron a buscar la ayuda de los lacedemonios con ánimo de destruir a Atenas, sin que les hubiera valido de ejemplo la suerte corrida por las demás ciudades que pretendieron abandonar la liga de Delos. Y culpables no son exclusivamente los del partido oligárquico, sino todos los mitileneos sin excepción, pues los del democrático podían haber huido de la ciudad y buscado refugio entre los sitiadores atenienses. Por consiguiente, si no se hace con ellos un escarmiento, todas las ciudades aliadas harán defección a la menor oportunidad. Los asertos de Cleón, interpretados en la clave pedagógica y médica del pensamiento penal de la época, equivalen a decir que los mitileneos son 'incurregibles' e 'incurables' (ἀνίατοι) y que por tanto merecen la pena capital, con el fin de que su caso sirva, como diría Platón, de ἐσχάτη ἀποτροπή a los demás.

Y este es el punto que se desarrolla en la parte final del discurso (III 40). Demostrado que los mitileneos cometieron su falta voluntariamente y a sabiendas (ἄκοντες μὲν γὰρ οὐκ ἔβλαψαν, εἰδότες δὲ ἐπεβούλευσαν)⁴⁰, no merecen perdón⁴¹. Por consiguiente,

³⁵ Aquí radica el punto débil de la argumentación de Cleón. Sentado el principio de que el imperio de Atenas es una tiranía, los súbditos son *ex hypothesi* enemigos de la ciudad imperial, y no puede considerarse una injusticia que traten de emanciparse por cualquier medio de su opresor, cf. R. P. Winnington-Ingram (1965): 76. Cleón parece reparar en ello más adelante (III 40.4), cuando deja los argumentos de justicia para recurrir a los de conveniencia, cf. D. Cohen (1984): 48.

³⁶ Aunque sólo nominalmente, como los propios mitileneos reconocen en su discurso en Olimpia (III 10.5 y 11.3): αὐτόνομοι δὴ ὄντες καὶ ἐλεύθεροι τῷ ὀνόματι. Para L. Lévy (1983): 249 su 'autonomía' era real y su 'libertad' nominal. Sobre la cuestión, cf. M. Ostwald, (1982): 7-36.

³⁷ Cleón interesadamente no menciona que en el momento de la ἀπόστασις se hallaban en Atenas diez triremes de Mitilene con sus tripulaciones, cf. H. D. Westlake (1976): 437-440.

³⁸ Cleón deplora que así se hubiera hecho, lo que, unido a su prosperidad inesperada, fomentó la *hybris* de los mitileneos, porque propio de la naturaleza humana es despreciar a quien halaga y admirar a quien no cede (III 39.5).

³⁹ Sobre la contraposición, cf. Emilia Sergi (1991): 323-329.

⁴⁰ Obsérvese la isosilabia y el homeoteleuton de la antítesis, así como la *variatio* en el segundo miembro, para evitar el banal ἐκόντες expresado por la litote del primer elemento. Tanto L. Bodin (1940): 52 como Paula E. Arnold (1992): 48-50 han advertido sobre el falso razonamiento de Cleón y la eficacia de su retórica. Esta última autora hace hincapié en que «the corollary that the Mytileneans harmed the Athenians is a fallacy in that it exaggerates the effects of the revolt and confuses actual with potential harm» (p. 48), pero admite su valor persuasivo poniéndolo en relación con lo recomendado por Demet. *De elocut.* 222.

⁴¹ Antes había asegurado que el posible defensor de los mitileneos haría su discurso, o confiado en sus dotes oratorias o κέρδει ἐπιαιρόμενος, tratando de engañar al auditorio con la belleza de su lenguaje (38.2). Ahora afirma (40.1) que los mitileneos no deben acariciar esperanza alguna, οὔτε λόγῳ πιστὴν οὔτε χρήμασιν ὀνητήν, de que se considerara un error humano su defección, apuntando de nuevo al posible soborno de sus eventuales defensores. Tucídides caracteriza indirectamente con sus propias palabras el ἦθος del demagogo al que en otros lugares le recrimina su empleo abusivo de la calumnia (IV 27.4, V 16.1). Que la insinuación lograba su efecto, lo demuestra el que Diódoto tenga que replicarle y corresponderle en la misma moneda (III 42).

los atenienses no deben ceder a las tres cosas más inconvenientes para su imperio: la compasión (οἰκτος)⁴², el gusto por la oratoria (ἡδονὴ λόγων) y la clemencia (ἐπιείκεια). La primera es justo que se tenga con cuantos a su vez la tendrían con ellos⁴³, y no con quienes nunca la tendrán y serán siempre sus enemigos; los oradores que deleitan con sus palabras encontrarán la oportunidad de hacerlo en ocasiones en que no se diriman cosas de tanta importancia; y la clemencia se otorga a quienes en adelante serán amigos y no a los que seguirán siendo enemigos. El castigarlos, pues, es lo más justo y lo más conveniente. Si tuvieron razón al hacer defección, los atenienses no la tendrían en someterlos a su imperio. Pero si están dispuestos a hacerlo, aun no siendo procedente, les deben castigar por conveniencia, incluso contra lo que parece justo, so pena de renunciar al imperio⁴⁴. Los atenienses deben imaginarse cuál hubiera sido su suerte de haber vencido los mitileneos, porque quienes atacan primero sin tener motivo desean la eliminación total del adversario, recelando el peligro que supondría para ellos la supervivencia de éste⁴⁵. Por lo tanto, sus conciudadanos no han de traicionar su propio interés y deben aplicarles el merecido castigo para ponerles de ejemplo a los aliados de que quien haga defección será condenado a muerte (Thuc. III 40,7)⁴⁶.

Después de hablar Cleón, tomó la palabra Diódoto, hijo de Éucrates⁴⁷, el cual se había opuesto en la sesión anterior de la *ekklesia* a la matanza de los mitileneos, con un discurs-

⁴² Pese a lo que dice A. W. Gomme (1956⁴): 310 «pity was not an outstanding Greek virtue», se impone reconocer que los atenienses se consideraban un pueblo compasivo. La prueba más fehaciente la deparan los *logoi epitaphioi*, unánimes en el elogio de esta cualidad suya. Si algún defecto se puede reprochar a Atenas, dice Aspasia por boca de Sócrates en su *logos epitaphios* es el de que ὡς αἰεὶ λίαν φιλοκτίριμων ἐστί (Plat. *Menex.* 244 E). Demóstenes en el primer discurso *Contra Aristogitón* (Or. 25, 81) comenta que el ciudadano corriente, cuando va a actuar como dicasta, llega de su casa al juicio dispuesto a compadecer, a disculpar y a comprender al reo (ἔχων ... ἔλεον, συγγνώμην, φιλανθρωπίαν). Y en el *Contra Midias* (Or. 21, 184) les comenta a los jueces que para el acusado es una gran ventaja ἡ τῶν ὑμετέρων τρόπων πραότης.

⁴³ Es esta la norma ética habitual en Atenas. La compasión, dice Lisias en el *Contra Andócides* (Or. 6, 55), no debe tenerse con el que es condenado a la pena capital con justicia, sino con el que lo es injustamente. Demóstenes en el *Contra Midias* (Or. 21, 184 y 101) compara la sociedad con un banquete a escote (ἔρναος) en el que cada uno de sus miembros debe obtener una parte proporcional a lo que aporta. Así, un hombre μέτριος καὶ φιλάνθρωπος, que ha dado muestras de su compasión con muchos de sus conciudadanos, debe recibir el mismo trato, pero no un ἀναιδής καὶ πολλοὺς ὑβρίζων. Sobre el tema, cf. E. B. Stevens (1944): 15-16.

⁴⁴ En la frase ἢ παύεσθαι τῆς ἀρχῆς καὶ ἐκ τοῦ ἀκινδύνου ἀνδραγαθίζεσθαι (Thuc. III 40,4) hay una alusión al último discurso de Pericles (II 63,2-3). Aquí incurre Cleón en la contradicción de subordinar τὸ δίκαιον, en lo que tanto énfasis había puesto, a τὸ ξυμφέρον. Operando con la hipótesis de la culpabilidad de los mitileneos se defiende su castigo atendiendo a lo justo, pero en la hipótesis contraria (los mitileneos no pueden ser culpables de defender su libertad), se justifica su castigo por razones de conveniencia. «If this is a 'punishment' at all —comenta D. Cohen (1984): 48— it is of the most primitive variety, composed of crass utilitarianism, anger, and retaliation, applied by those who are outraged party, prosecutor, judge and executioner in one».

⁴⁵ Cleón termina su discurso moviendo el πάθος de su auditorio, como muy bien señalan P. Moraux (1954): 13-15 y B. Manuwald (1979): 413, no con hechos demostrados, sino con argumentos *ex probabile*.

⁴⁶ τοῖς ἄλλοις ξυμμάχοις παράδειγμα σαφές καταστήσατε, ὅς ἂν ἀφιστῆται θανάτῳ ζημιωσόμενον.

⁴⁷ De este personaje no se sabe nada. Éucrates podría ser el demogogo mencionado en Aristoph. *Equi.* 129, el estratego de 432 a.C. (IG I² 296), o algún pariente de Nicias, que tenía un hermano llamado Éucrates, cf. A. W. Gomme (1969⁴): 313. Para otras hipotéticas identificaciones, cf. M. Ostwald (1979): 5-13.

so συμβουλευτικός de réplica, que se atiene a la pauta marcada por la soflama del demagogo⁴⁸, aunque carece de su fuerza etopoética. En el preámbulo (III 4,2) desmonta las tesis populistas del adversario y retorna a la ideología aristocratizante de Pericles. No se debe censurar a los prítanes por haber propuesto una nueva deliberación sobre los mitileneos, ni alabar a quienes reprochan discutir una y otra vez sobre los asuntos más importantes, porque las dos cosas más opuestas a una prudente decisión son la precipitación (τάχος) y la ira (ὄργη). Ya de entrada con este aserto se descalificaba a Cleón, partidario de tomarse la justicia cuanto antes para que la cólera producida por el agravio no se debilitase con el tiempo. Pero, a mayor abundamiento, Diódoto explicita: la precipitación va unida a la falta de educación (ἀπαιδευσία)⁴⁹ y a la cortedad de inteligencia (βραχύτης γνώμης) y la cólera a falta de sensatez (ἄνοια).

Siguiendo las enseñanzas de Pericles⁵⁰, sostiene, devolviendo al propio tiempo la insinuación calumniosa a su adversario, que quien afirma que los razonamientos no son maestros de los hechos, o carece de inteligencia, o le va en ello algún interés particular (Thuc. III 4,2,2)⁵¹, a saber, el de perturbar a los contradictores y al auditorio con una buena calumnia, porque está persuadido, cuando trata de convencer de algo indecoroso, de no poderlo hacer bien. Y la peor gente de esta calaña son los que inculpan de soborno a cualquier discurso⁵². Si acusaran de ignorancia, el orador que no lograra convencer se retiraría dando la impresión de ser más inepto que injusto, pero con la insinuación de injusticia, si logra convencer resulta sospechoso, y si no, une al baldón de ineptitud el de injusticia. Y la ciudad no se beneficia de esto, pues el temor la priva de consejeros. De ahí que sería preciso que el buen ciudadano no temiera a sus contradictores, que la ciudad no diese más honor a quien más veces la aconseja bien, y que no se impongan multas ni se le mengüen los derechos cívicos al que no acierta⁵³. De esta manera el orador exitoso no haría propuestas contrarias a lo que piensa para congraciarse con el auditorio y aumen-

⁴⁸ La correspondencia estructural de ambos discursos ha sido puesta de relieve por L. Bodin (1940): 36-52, H. G. Saar (1953), J. A. Andrews (1962): 64-85 y (1994): 26-39, y R. P. Winnington-Ingram (1965): 77-80.

⁴⁹ Recuérdese que el Morcillero vence al Paflagonio (Cleón) precisamente en un ἄγων ἀπαιδευσίας en *Los Caballeros* de Aristófanes.

⁵⁰ En su visión idealizada de la democracia afirmaba que los atenienses no consideraban τους λόγους τοῖς ἔργοις βλάβην, sino el no haber sido previamente advertidos por éstos antes de entrar en la acción (Thuc. II 40,2).

⁵¹ τοὺς τε λόγους διαμάχεται μὴ διδασκάλους τῶν πραγμάτων γίγνεσθαι, ἢ ἀξύνετός ἐστι ἢ ἰδίᾳ τι αὐτῷ διαφέρει.

⁵² Alusión a las palabras de Cleón (III 38,2) ἢ τῷ λέγειν πιστεύσας ... ἢ κέρδει ἐπαιρόμενος.

⁵³ Alusión a la ἀπάτης τοῦ δήμου γραφή. A quien había presentado una propuesta dañina para los intereses de la ciudad, aunque la hubiera aprobado la asamblea, se le podía incoar un proceso público de engaño al pueblo, que en caso de condena implicaba una multa de 1.000 dracmas y determinados tipos de ἀτιμία o pérdida derechos ciudadanos. Sin otro valor que el de la pura conjetura, M. Ostwald (1979): 5-13, sugiere que Diódoto era un funcionario público preocupado por la rendición de cuentas (εὐθυνα), que de esta manera se defendía previamente de una posible denuncia por irregularidades en su gestión.

tar su estimación social, y el fracasado tampoco haría lo mismo para ganarse el favor de la multitud.

Diódoto termina el preámbulo de su discurso (III 43) censurando las *περινοΐαι*⁵⁴ o retorcimientos mentales de la psicología colectiva de los atenienses, que les impulsan a rechazar una buena propuesta por la sospecha de que esconda un medro personal, de suerte que tanto el que propone lo mejor, como el que propone lo contrario han de mentir para atraerse a la muchedumbre⁵⁵, cuando lo que debiera haber en la asamblea es mayor confianza en los políticos, los cuales hacen sus propuestas meditando con más tiempo que el que tarda la *ekklesia* en aprobarlas o rechazarlas, sobre todo teniendo en cuenta que son responsables de las mismas, mientras que la asamblea no lo es de sus decisiones (Thuc. III 43,4)⁵⁶.

Tras el preámbulo, Diódoto (III 44) aborda la exposición de motivos, trazando una clara línea de separación entre la ética y la razón de estado. El debate no debe centrarse ni en la defensa, ni en la acusación de los mitileneos⁵⁷, sino en cuál es la resolución a tomar más adecuada. Ni aunque se demostrara palmariamente su culpabilidad, pediría para ellos la pena capital, ni aunque quedara en claro su inocencia, el perdón⁵⁸, si tanto lo uno como lo otro no fuera conveniente para Atenas⁵⁹. Se debe mirar al futuro y no al

⁵⁴ El término es un *hapax* tucidideo (exceptuado Ps. -Plat. *Axioch.* 370 C) que ha sido diversamente traducido, aunque su sentido de 'dar vueltas en el pensamiento a algo' es perspicuo. Creo más acertada la traducción que propongo que la de 'excessive cleverness' de A. W. Gomme (1969⁴): 315., aceptada por B. Manuwald (1979): 408 y traducida por 'Überklugheit'.

⁵⁵ Resonancia del conocido debate sofístico entre los defensores de sostener lo verdadero (τὸ ἀληθές) en los juicios y quienes argumentaban que tenía más fuerza persuasoria lo verosímil (τὸ εἰκός). La paradoja de *ψευσάμενον πιστὸν γενέσθαι* ha sido discutida por B. Manuwald (1979): 407-422 y Paula A. Debnar (2000): 161-177. Diódoto, en vez de disipar las sospechas suscitadas por Cleón a propósito de los oradores políticos, las aumenta con esa afirmación.

⁵⁶ ἄλλως τε καὶ ὑπεύθυνον τὴν παραίνεσιν ἔχοντας πρὸς ἀνεύθυνον τὴν ὑμετέραν ἀκρόασιν. Sobre la irresponsabilidad del demos, cf. L. Gil (1970): 351-373.

⁵⁷ En la oratoria forense (γένος δικανικόν), donde se enjuician hechos pasados, el referente (τέλος) es la justicia (τὸ δίκαιον), en la política (γένος ἐπιβουλευτικόν), en la que se discute la resolución a tomar y apunta al futuro, el referente es lo conveniente (τὸ συμφέρον). Diódoto pretende liberar de adherencias judiciales el debate oponiéndose al punto de vista de Cleón. Igualmente los embajadores atenienses advierten (Thuc. I 73) a los espartanos que éstos no deben erigirse en *δικασταί* de las quejas de las ciudades ni de sus razones, y una postura similar adoptan en Camarina (VI 82-87).

⁵⁸ Hay una *crux* en III 44,2 (εἶεν), aunque el sentido general sea claro, cf. A. W. Gomme (1948): 12 ss. y N. van der Ben (1987): 17-25.

⁵⁹ La amoralidad y la dureza del discurso de Diódoto dejan atónito al lector moderno. Hay quien lo tiene por una pura construcción literaria de Tucídides (cf. H. C. Saar [1953]: 70) y quien considera impensable que nadie se pudiera expresar de manera tan impersonal y abstracta en un debate en la asamblea ateniense (F. M. Wassermann [1956]: 34). Este autor (*ibid.* 35) estima que Diódoto, aunque separa netamente la ética y la política, representa en parte el pensamiento de Pericles, aunque privado de «any grand design» y de las ideas políticas que ennoblecen las palabras y hechos del gran estadista. Paradójicamente la argumentación utilitarista, que aquí sirve a una causa humanitaria, se emplearía después para fines muy distintos en el diálogo de Melos. R. P. Winnington-Ingram (1965): 79 opina que Diódoto se ve forzado por el discurso de Cleón a argumentar de ese modo y que en realidad es imposible averiguar su verdadera postura y su ideología: «His hearth may have overflowed

presente. Cleón afirma que el condenarlos a muerte servirá para que en adelante haya menos defecciones entre los aliados, el va a sostener lo contrario⁶⁰. La argumentación de aquél está más en consonancia con la indignación que han provocado los mitileneos entre los atenienses y con lo justo, pero no se está en un litigio⁶¹ con ellos, de suerte que sean precisos argumentos de derecho, sino en una deliberación sobre la resolución que será más conveniente a los intereses de Atenas.

Acto seguido (III 45), Diódoto discute el valor de la pena de muerte como ἀποτροπή ἐσχάτη. La experiencia demuestra que la esperanza de éxito empuja a los individuos a cometer en lo público y en lo privado delitos castigados con la pena capital. Parece verosímil que las sanciones fueran en un principio menos rigurosas y que con el tiempo abo-

with human kindness; his pockets may have been stuffed with Mytilenaen gold». Puede no creer en lo que está diciendo y dar razón al aserto de su adversario de que algunos oradores hablan παρά δόξαν. G. E. M. de Ste Croix (1972): 17-19 y B. C. E. Kagan (1975): 88-89 ven en sus razones de pura conveniencia el reflejo de la *Machtpolitik* de Atenas en el siglo V. B. Manuwald (1970): 410 aborda la cuestión tratando de averiguar dónde reside el 'engaño' de Diódoto. Partiendo del supuesto de que sus palabras expresaban realmente su opinión, estima que dicho engaño residiría en los medios, pero no en los fines. Convencido de que al decidir la suerte de los mitileneos deben considerarse tanto la razón de estado como la ética, por razones tácticas finge sólo tener en cuenta la primera (p. 421). Frente a Jacqueline de Romilly (1947): 147 B. Manuwald advierte (p. 422) que la opinión de Diódoto no debe necesariamente identificarse con la del propio Tucídides. Paula A. Debnar (2000): 170 se plantea el problema de otra manera. Si el discurso de Diódoto reproduce de alguna manera el que pronunció en la *ekklesia*, ¿cómo pudo confiar en que tuviera alguna fuerza suasoria su aserto de que todos los oradores han de mentir para ser creídos? Y encuentra la respuesta en el hecho de que, al dejar sentado esto y defender exclusivamente la razón de estado, dejaba a su auditorio en la duda de que podía ser también justo lo que presentaba sólo como conveniente. Y así tanto los partidarios de la pura conveniencia, como los de la justicia podían votar la revocación del anterior acuerdo. «Diodotus' λόγος, by admitting is deceit, works on the souls of the audience and reminds them their ethical beliefs» (*ibid.*, p. 178).

⁶⁰ Se hace difícil dilucidar cual fue la actitud del *demos* de Mitilene durante la ἀπόστασις. Cleón lo estima tan culpable como la oligarquía dominante. Diódoto, aunque no se pronuncia con claridad al respecto, parece insinuar que sus simpatías se inclinaban a favor de Atenas, al admitir que el *demos* en todas las ciudades simpatiza con la democracia ateniense. Tampoco dirime la cuestión el relato de los hechos que hace Tucídides. El sitio de la ciudad se prolongaba, las naves de los peloponesios no venían, los víveres escaseaban. Desesperando de la llegada de auxilio, Saletto da armas pesadas al *demos* (ὀπλίζει τὸν δῆμον), que antes sólo contaba con armas ligeras (πρότερον φιλὸν ὄντα, Thuc. III 28), para poder enfrentarse al invasor. Pero la muchedumbre se amotina, exige alimentos a las autoridades y amenaza con pasarse al bando de los sitiadores. Los oligarcas, viéndose en situación apurada, acuerdan entregarle a Paques la ciudad, a condición de que les permitiera enviar una embajada a Atenas y se comprometiera a no ejecutar, ni encarcelar a nadie, hasta el regreso de ésta (Thuc. III 28). Los responsables del trato con los lacedemonios se refugian en sagrado. Paques garantizándoles la vida logra sacarlos de allí y los concentra en Ténedos. D. Gillis (1971): 38-47 opina que el *demos* no participó en la sublevación antiateniense y L. A. Losada (1972): 81-3, llega a comparar su conducta durante el desarrollo de las hostilidades con la de la «Quinta Columna» en nuestra guerra civil. De parecida opinión se muestra T. J. Quinn, (1971): 405-408. En cambio R. P. Legon (1968): 200-211 considera que el *demos* intervino en el levantamiento al igual que la facción oligárquica. Y a favor de esta tesis a mi juicio está el hecho de que Saletto le diera el armamento propio de los hoplitas, cosa que, de no tener garantía absoluta de su fidelidad, no hubiera hecho, porque a nadie se le escapaba el peligro que para las clases dominantes (οἱ δυνατοί) implicaba armar al pueblo, como el Sócrates platónico apunta (*Rep.* 551 D-E) y el propio Gillis (o. c., n. 2, p. 44) señala. Y de ahí el empleo de tropas mercenarias (*cf.* Aristot. *Pol.* 1306 a 21). Pese al escepticismo de H. D. Westlake (1976): 429-440, creo que en este punto Cleón, abstracción hecha de la brutalidad de su propuesta, estaba en lo cierto.

⁶¹ Nuevo rechazo del modelo judicial para las deliberaciones políticas.

caran en la pena de muerte, pero eso no ha logrado impedir que los hombres siguieran delinquiendo. De suerte que, o se encuentra un temor disuasorio mayor, o se impone reconocer que la pena de muerte no reprime el delito (III 45, 4). A veces es la pobreza la que empuja al individuo a correr el riesgo, otras es la riqueza la que despierta la ambición por prepotencia (ὑβρει) y soberbia (φρονήματι)⁶². Y lo mismo sucede con las ciudades, o en mayor grado si cabe, ya que se enfrentan a lo más importante: su libertad o el caer bajo el dominio de otra⁶³. El ardor del deseo (ἔρωζ) maquina el intento, la esperanza (ἐλπίζ) sugiere la facilidad de llevarlo a efecto, y a veces también la fortuna (τύχη) les impulsa a la defeción. «En suma, concluye Diódoto, es imposible y propio de una gran ingenuidad creer que la naturaleza humana, cuando se lanza con vehemencia a hacer algo encuentra disuasión alguna en la fuerza de las leyes o en cualquier otra amenaza» (III 45,7)⁶⁴. A Diódoto, pues, le corresponde el mérito de haber hecho el primer alegato contra la pena de muerte en la historia de Occidente, aunque por motivos, como se verá, estrictamente utilitarios.

Estas consideraciones se completan con otras también de carácter general (III 46). De lo anterior se deduce que el confiar en la pena de muerte como una garantía puede conducir a tomar la peor decisión, que es quitar a los insurrectos la esperanza de que podrán arrepentirse y reparar su falta cuanto antes. En la situación actual, si una ciudad sublevada reconoce que no tendrá éxito su intento, puede llegar a un convenio, pagar la indemnización de guerra y el tributo en lo sucesivo. En la otra, se prepararía mejor que ahora y resistiría el asedio hasta el extremo, ya que llegar a un convenio pronto o tarde significa lo mismo para ella. Por su parte, los atenienses gastarían dinero en el asedio por falta de un acuerdo y se adueñarian de una ciudad destruida, en el caso de tomarla, quedando privados en lo sucesivo de los ingresos procedentes de ella. Es menester, por tanto, no perjudicarse siendo jueces rigurosos de quienes yerran y ver la manera de castigarlos en

⁶² No veo la necesidad de 'mejorar' el texto con la corrección de Certz *καταφρονήματι*.

⁶³ III 45,6: *περὶ ἐλευθερίας ἢ ἄλλων ἀρχῆς*. No creo que Diódoto esté aquí «talking about 'positive freedom', which includes the freedom to oppress others» (S. Hornblower [1991]: 437), sino de la contraposición entre los que buscan la libertad a partir de una situación de sumisión (en correlación con *πενία, ἐκ τῶν ὑποδεεστέρων*), y los que pretenden mantener su superioridad desde una situación de dominio (en correlación con *ἐξουσία, πλεονεξίαν, ὑβρει, φρονήματι*).

⁶⁴ Con esto se aparta de la línea general del pensamiento griego. Platón (*Legg.*: 646 E) distingue dos clases de φόβος: el que sentimos cuando esperamos que suceda algo malo, y el que tenemos de perder nuestra reputación (δόξα) cuando hacemos o decimos algo indecoroso. Este temor es el pundonor o vergüenza (αἰσχύνη) y es fuente de toda clase de bienes. Su ausencia, u osadía contraria a este temor, es la ἀναίδεια. La victoria en la guerra la dan el θάρρος contra los enemigos y el φίλων δὲ φόβος αἰσχύνης περὶ κακῆς. El hombre, por tanto, debe ser ἄφοβος y φοβερός al mismo tiempo. Esto último sólo se logra con la ley. Demóstenes en el primer discurso *Contra Aristogitón* (*Or.* 25, 92) divide a los hombres en cuatro clases: los βέλτιστοι καὶ μετριώτατοι αὐτῇ τῇ φύσει que hacen siempre de buen grado lo que se debe, los que no siendo malvados no delinquen por temor a ser reprobados, los πονηροὶ y los πονηρότατοι a los que llaman ἐξάγιστοι. A éstos sólo les moderan las desgracias. Lisias, *Contra Alcibiades 1* (*Or.* 14,1) es también un firme convencido en el valor ejemplificador del castigo, pero para cumplir esta función debe imponerse a los poderosos. Aplicado sólo a τοὺς ἀγνώτας no mejora a nadie.

adelante de forma moderada, de suerte que se pueda hacer uso de las ciudades mientras están en posesión de sus riquezas. La vigilancia debe hacerse, no a partir de la dureza de las leyes, sino del cuidado de los hechos. Ahora, los atenienses hacen lo contrario de esto. Si vencen a un pueblo, libre y sometido a la fuerza y que lógicamente se rebela en busca de su autonomía⁶⁵, estiman que se le debe castigar con dureza. Pero a los hombres libres no se les debe imponer un severo castigo cuando hacen defección, sino vigilarlos estrechamente antes de que la lleven a cabo y anticiparse a que esa idea se les ocurra. Y una vez sometidos, conviene hacer responsable de los hechos al menor número de gente.

Diódoto ha llegado al punto que le interesaba y, abandonado el referente de la moral y del derecho, continúa desarrollando el tema de la conveniencia de Atenas (III 47), que la propuesta de Cleón dañaría en grado sumo. El *demos* de las ciudades sublevadas es adicto a Atenas y no toma parte en la defección del partido oligárquico. Y si es obligado a ello, inmediatamente se hace enemigo de los sublevados. De esa manera los atenienses, cuando van a sofocar la rebelión, tienen de su parte al *πλήθος* de la ciudad. Si se pasa a cuchillo al *δημος* de los mitileneos, que no participó en la defección y tan pronto como se hizo con armas entregó la ciudad, en primer lugar, se cometería una injusticia⁶⁶ con los bienhechores de los atenienses, y en segundo lugar, se haría lo que desean los poderosos, porque tendrían al *demos* de su parte, cuando indujeran a sus ciudades a abandonar la liga de Delos, ya que los atenienses les habrían hecho ver de antemano que la misma pena aguarda a quienes han delinquido y a quienes no. Pero, aunque el *demos* de Mitilene hubiera delinquido, debieran fingir que no, para no convertir en enemigo al único aliado que les queda. Y añade una consideración de enorme parecido con la paradoja socrática de que más vale padecer la injusticia que cometerla. Para la conservación del imperio es mucho más conveniente padecer voluntariamente la injusticia que aniquilar con justicia a quien no se debe. Por consiguiente, en la propuesta de Cleón no confluyen en el mismo punto la justicia del castigo y su conveniencia.

En el epílogo de su discurso (III 48), Diódoto retoma la advertencia de Cleón de no hacer concesiones al *οἶκτος* y a la *ἐπιείκεια*. No es ni la compasión, ni la clemencia lo que debe guiar la decisión de los atenienses, ni tampoco la justicia (*τὸ δίκαιον*), como se ha demostrado, sino lo conveniente a su propio interés. Por lo tanto, su propuesta es: juzgar con calma a los enviados por Paques como culpables y dejar en paz a los demás,

⁶⁵ Se reconoce expresamente el alto valor que daban los griegos a la libertad al que nos hemos referido al comienzo de este artículo. Se ha de reconocer que la frase «si vencemos a un pueblo libre y sometido a la fuerza que lógicamente se ha sublevado en busca de su autonomía» (III 46.5) no cuadra con la descripción hecha por Cleón de la situación de Mitilene en la liga ática como *αὐτόνομοι οἰκούντες* (III 39.2). Pero esta situación como los propios mitileneos declaran en Olimpia era sólo nominal: *αὐτόνομοι δὴ ὄντες καὶ ἐλεύθεροι τῷ ὀνόματι* (Thuc. III 10.5 y 11.3). L. Lévy (1983): 249-270 no logra convencer en su intento de demostrar que la *αὐτονομία* era real, pero no la *ἐλευθερία*.

⁶⁶ En *ἀδικήσετε τοὺς εὐεργέτας κτείνοντες* (III 47.3) se encuentra la única alusión a *τὸ δίκαιον* del discurso de Diódoto, como apunta con razón S. Hornblower (1991): 438.

pues el tomar una buena determinación con los adversarios es mejor que perseguirlos insensatamente con la fuerza de los hechos.

Sometidas a votación ambas propuestas, venció, aunque por un número escaso de sufragios, la de Diódoto (III 49). Si el origen del segundo debate fue una consideración humanitaria que honra a los atenienses, curiosamente todo sentimiento humanitario falta en los discursos de Cleón y Diódoto. Se despachó a toda prisa otra trirreme, para impedir que se le adelantase la anterior, la cual había zarpado con un día y una noche de antelación, y evitar que se encontrara a su llegada con la ciudad destruida. Los embajadores de Mitilene la pertrecharon de vino y de harina e hicieron a la tripulación grandes promesas. Esta se dio al remo con tal ahínco, que comían mientras remaban en turnos de noche y día, de tal manera que llegó poco después que la precedente, cuando ya Paques había leído las órdenes del primer decreto y se disponía a cumplirlas. Cooperó también al feliz resultado de la empresa el que los remeros de la trirreme anterior, sabedores del triste mensaje que portaban, remararon con mayor lentitud que la normal. Los atenienses por consejo de Cleón pasaron por las armas a los cautivos que había enviado Paques ὡς αἰτιωτάτους ὄντας τῆς ἀποστάσεως⁶⁷, derribaron las murallas de Mitilene, se apoderaron de su flota y de sus asentamientos en tierra firme, pero no impusieron tributo a los lesbios. Eso sí, dividieron el territorio, salvo el de Metimna, en tres mil lotes, de los cuales reservaron trescientos para los dioses, y repartieron a sorteo el resto entre gente de los suyos. A los de Lesbos se les impuso el pagar anualmente dos minas por cada lote y se les dejó cultivar personalmente la tierra.

De momento Mitilene no salió malparada en comparación con lo que sucedería después. En el 423/2 Cleón, cuyo prestigio había alcanzado su cenit con la victoria sobre los espartanos en Esfactería y el espectacular aumento, a propuesta suya, del tributo a los aliados, logró con su incendiaria oratoria que se diera muerte a todos los de Scione con el pretexto de que habían hecho defección dos días después del armisticio concertado con los lacedemonios (Thuc. IV 120). Posteriormente, en el desempeño de un mando militar en la Calcídica pasó a cuchillo en Torone a la población masculina y vendió como esclavos a las mujeres y a los niños (Thuc. V 3,4). La interminable guerra de Atenas contra Esparta iba aumentando en crueldad conforme se alargaba en el tiempo.

El origen de su progresiva brutalidad fue doble como se prefigura en el debate sobre Mitilene⁶⁸. Por un lado, el empleo en la política de un tipo de oratoria forense, propio de las causas criminales, como hace Cleón, lo que reduce a los miembros de la asamblea a la pasiva función de δικασταί, y convierte a los demagogos en acusadores que provocan y guían las emociones del *demos* de acuerdo con sus fines⁶⁹. Por otro, la ideologización de

⁶⁷ Su número ascendía a más de mil según Tucídides (III 50, 1).

⁶⁸ Que antecede en el libro III de la historia de Tucídides al juicio de los de Platea por una comisión de cinco lacedemonios y al relato de las guerras civiles de Corcira.

⁶⁹ Cf. las inteligentes reflexiones de A. W. Comme (1962): 157 y D. Cohen (1984): 49.

la contienda, cuyo inicio lo pone Tucídides precisamente en el debate sobre Mitilene, como apunta Marc Cogan⁷⁰. El discurso de Cleón, de corte conservador, acepta que las relaciones internacionales se rigen por los principios expuestos por los delegados atenienses en Esparta: por un lado, el miedo, el honor y el provecho (Thuc. I 75,3), y por otro, el sometimiento del débil por el fuerte (I 76,2). Por consiguiente, es partidario de mantener el imperio de Atenas sólo por el terror y la fuerza. El de Diódoto, por el contrario, es innovador: rechaza que el miedo sea un factor disuasorio del crimen y resuelve la cuestión «transformando una simple distinción política en una norma de política internacional». No se debe buscar aliados en los gobiernos de las ciudades, sino en la facción democrática de cada una de ellas, así como instaurar gobiernos democráticos en las conquistadas. En el δῆμος tiene Atenas su aliado más fiable. El éxito de la propuesta de Diódoto significa un cambio en la manera de enfocar la política exterior. La ideologización de la guerra, como indica la ayuda ateniense a los demócratas de Corcira, transforma los conflictos bélicos entre ciudades-estado en guerras civiles con el plus de ferocidad que éstas comportan.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDREWS, J. A. (1994), «Cleon's Ethopoetics», *CQ* 44: 26-39.
 — (2000), «Cleon's Hidden Appeals (Thucydides 3.37-40)», *CQ* 50: 46-62.
 ARNOLD, Paula E. (1992), «The Persuasive Style of Debates in Direct Speech in Thucydides», *Hermes* 120: 44-57.
 BODIN, L. (1940), «Diodote contre Cléon: Quelques aperçus sur la dialectique de Thucydide», *REA* 42: 36-52.
 — (1954), «Thucydide et la rhétorique. Étude sur la structure des deux discours III 37-49», *LEC* 22: 3-23.
 CAMPBELL, D. A. (ed.) (1962), *More Essays in Greek History and Literature by A. W. Gomme*, Oxford.
 COGAN, M. (1981), «Mytilene, Plataea, and Corcyra», *Phoenix* 35: 1-21.
 COHEN, D. (1984), «Justice, Interest, and Political Deliberation in Thucydides» *QUCC* 16: 35-60.
 DE ROMILLY, Jacqueline, *Thucydide et l'imperialisme athénien. La Pensée de l'historien et la genèse de l'oeuvre*, Paris, 1951.
 DEBNAR, Paula A. (2000), «Diodotus' Paradox and the Mytilene Debate (Thucydides 3. 37-49)», *Rhein.Mus.* 143: 161-177.
 FORNARA, C. W. (1979), «The Chronology of the Samian War», *JHS* 99: 7-19.
 GARNSEY, P. (1988), *Famine and Food Supply in the Graeco-Roman World*, Cambridge.
 GIL, L. (1970), «La irresponsabilidad del 'demos'», *Emerita* 38: 351-373.
 GILLIS, D. (1971), «The Revolt at Mytilene», *AJP*: 38-47.
 GOMME, A. W. (1948), «Thucydides Notes», *CQ* 42: 12-14.

⁷⁰ (1981): 8-13.

- «International Politics and Civil War» en D. A. Campbell (ed.) (1962): 156-176.
- (1971⁵), *A Historical Commentary on Thucydides*. Volume I *Introduction and Commentary on Book I*, Oxford.
- (1969⁴), *A Historical Commentary on Thucydides. The Ten Years' War*. Volume II. *Books II-III*, Oxford.
- HANSEN, M. H. (1978), «Nomos and Psephisma in Fourth-Century Athens», *GRBS* 19: 315-330.
- HOOKE, J. T. (1974), «χάρις and ἀρετή in Thucydides», *Hermes* 102: 164-9.
- HORNBLOWER, S. (1991), *A Commentary on Thucydides*. Volume I, *Books I-III*, Oxford.
- IGLESIAS ZOIDO, J. C. (1995), *La argumentación en los discursos deliberativos de Tucídides y su relación con la normativa retórica del siglo IV*, Universidad de Extremadura.
- KACAN, B. C. E. (1975), «The Speeches in Thucydides and the Mytilene Debate», *YCLS* 24: 71-94.
- LEGON, R. P. (1968), «Megara and Mytilene», *Phoenix* 22: 200-211.
- LÉVY, E. (1983), «Αὐτονομία et ἐλευθερία au V^e siècle», *RPh* 57: 249-270.
- LOSADA, L. A. (1972), «Fifth Column in the Peloponnesian War», *Mnemosyne Suppl.* 21: 81-83.
- MANUWALD, B. (1979), «Der Trug des Diodotos (zu Thuk. 3, 42-48)», *Hermes* 107: 407-421.
- MCLEOD, C. (1978), «Reason and Necessity: Thucydides III 9-14, 37-49», *JHS* 93: 64-68 (= *Collected Essays*, Oxford, 1983, 88-102).
- MEISTER, C. (1955), *Die Gnomik im Geschichtswerk des Thukydides*, Winterthur.
- MORAU, P. (1954), «Thucydide et la rhétorique», *LEC* 22: 3-23.
- OSTWALD, M. (1979): «Diodotos son of Eucrates», *GRBS* 20: 5-13.
- (1982), *Autonomia*, Chico, California.
- PRITCHETT, W. K. (1971-85), *The Greek State at War*, Berkeley, 4 vols.
- QUINN, T. J. (1971), «Megara and Mytilene», *Historia* 20: 405-408.
- SAAR, H. G. (1953), *Die Reden des Kleon und Diodotus und ihre Stellung im Gesamtwerk des Thukydides*, Diss. Hamburg.
- SERGI, Emilia (1991), «'Απόστασις ed ἐπανάστασις (Thuc. 3.39.2)», *AApel*: 323-329.
- STEVENS, E. (1944), «Some Attic Commonplaces of Pity», *AJP* 65: 15-16.
- VAN DER BEN, N. (1987), «The Textual Problem in Diodotus' Speech, Thucydides 3. 44.2», *Mnemosyne* 40: 18-25.
- WASSERMANN, F. M. (1956), «Post-Periclean Democracy in Action: The Mytilenean Debate (Thuc. III 37-48)», *TAPhA* 87: 27-41
- WESTLAKE, H. R. (1976), «The Commons at Mytilene», *Historia* 25: 429-440.
- (1976), «Appendix: The Crews of the Mytilenean Triremes», *Historia* 25: 437-440.
- WILSON, J. (1981), «Strategy and Tactics in the Mytilene Campaign», *Historia* 30: 144-146.
- WINNINGTON-GRAM, R. P. (1965), «ΤΑ ΔΕΟΝΤΑ ΕΙΠΕΙΝ: Cleon and Diodotus», *BICS* 12: 70-82.