

# *La revolución en el pensamiento político de Tucídides (I)*

ANTONIO LÓPEZ EIRE  
Universidad de Salamanca

**RESUMEN.**—El autor trata de mostrar qué hondamente enraizado está el concepto tucidideo de *stásis* (revolución) en la concepción que el propio autor tiene de la Historia como obra política y paradigmática. Adoptando un punto de vista político, Tucídides trató no sólo lo que realmente sucedió, sino el tipo especial de acontecimiento histórico que con gran probabilidad podría suceder en cualquier época debido a la invariable naturaleza de los hombres. Es cierto que las formas de la *stásis* pueden cambiar, pero en sí misma la *stásis*, como estructura recurrente, independientemente de las diferentes formas que adopta, puede ser analizada como una fuerza negativa y destructora, que, al igual que la enfermedad, es inevitable porque depende de la naturaleza humana. Así que todos los rasgos de la naturaleza humana reaparecen en la *stásis*. En la muy elaborada narración de la *stásis* de Corcira (libro III), Tucídides nos proporciona el ejemplo más importante de su propia visión de la Historia: efectivamente, se trata de una narración de acontecimientos políticos que pueden ser muy útiles para explicar tanto los hechos y acontecimientos del pasado como los del futuro. Todas las concepciones de Tucídides que acabamos de mencionar aparecen presentadas en este trabajo, tomando en consideración el trasfondo político, filosófico y científico de la época en que el historiador vivió y escribió su obra.

**SUMMARY.**—In this paper the autor explains how deeply Thucydides conception of *stásis* (revolution) is rooted in his thought of History as a political and paradigmatical work. Adopting a political point of view, Thucydides treated not only what really happened, but the kind of event that might most probably happen at any time according to the unchangeable nature of men. It is true that the forms of the *stásis* may change, but *stásis* in itself, as a recurrent pattern, independently of the different forms it takes, can be analysed as a negative and destructive force, that, like disease, is unavoidable because it depends on human nature. So, every feature of human nature can be pointed out in *stásis*. In the highly elaborated account of the *stásis* at Corcyra, in book III, Thucydides offers us the most important example of his own views of History: It is in fact an account of political and historical events that can be useful for explaining facts and events both of past and future. All the above mentioned Thucydidean conceptions are envisaged taking into account the political, philosophical and scientific background of the age in which Thucydides lived and wrote his work.

El propósito de las páginas que siguen es estudiar el significado de la *stásis* en el contexto de la historiografía de Tucídides, que, como es sabido, es una historiografía fundamentalmente política y paradigmática.

La palabra *stásis* se suele traducir por «revolución», y en este punto nos adentramos ya en una espinosa cuestión terminológica. En efecto, por revolución se entiende la alteración grave, extensa y duradera del orden público, encaminada a cambiar violentamente un régimen político por otro. Conduce, pues, a una brusca sustitución de un poder político por otro, o, si se prefiere, es un fenómeno político que produce hondas y radicales transformaciones en el entramado de la estructura social. Pero el problema que plantea el término «revolución» es que a partir del siglo XIX es una voz aureolada, rodeada de un halo de prestigio, que implica de inmediato la idea de progresismo y de justas reivindicaciones de las clases populares. En este sentido nos apresuramos a declarar que la palabra «revolución» no nos vale, pues no hay en la *stásis* de Tucídides ni ideología revolucionaria ni siquiera progresismo tal como hoy se entiende: En efecto, las dos revoluciones tratadas por extenso en la obra del historiador ateniense, la de Corcira, que tuvo lugar el año 427 a. C., y la revolución del 411 a. C. en Atenas que condujo al régimen político de los Cuatrocientos, son dos revoluciones oligárquicas. De modo que ya podemos ir olvidándonos de posibles paralelos de fondo entre la *stásis* vista por Tucídides y la Revolución francesa y la Revolución bolchevique.

Lo que sí hay, desde luego, en la *stásis* que narra Tucídides, es «subversión», es decir, movimientos revolucionarios que tratan de subvertir, de perturbar profundamente el orden social y político, y que de hecho subvierten o alteran radicalmente los valores morales. Estoy pensando en la descripción de la *stásis* de Corcira (Th., 3, 70 ss.), en la que los acreedores morían víctimas de sus deudores, y la audacia se consideraba hombría y la sensatez, cobardía; y lo que antes era tenido por virtud pasaba entonces a considerarse vicio y lo que se entendía normalmente como vicio era elogiado como virtud.

Pero, para no equivocarnos, es siempre preferible hablar de *stásis* y, en caso de emplear la voz «revolución», tener en cuenta las precisiones que preceden.

Efectivamente, en la voz *stásis* hay un conjunto de rasgos semánticos que van desde la subversión y la revolución, entendidas como movimientos de masas que pretenden una brusca transformación política, hasta la discordia social y la contienda civil. En el fondo, ello es así porque la voz *stásis* es el nombre de acción verbal que conecta con el verbo *histemi* en voz media, o sea: *histamai*.

El término *stásis* que se refiere a la voz activa del verbo en cuestión significa «acción de colocar en pie», pues «colocar en pie» es el significado de *histemi*. Por eso se puede aplicar al hecho de «erigir», «poner en pie» una lápida: *stásis stētes*. Pero la voz *stásis* que traslada el significado de *histamai* significa una cosa distinta, a saber: «acción de plantarse, ponerse a pie firme en posición», toda vez que en este caso la palabra *stásis* conecta etimológica y semánticamente con formas verbales del tipo de ésta que aparece con frecuencia formu-

lar: *enantíoi éstan Akhaión* («se plantaron de frente a los aqueos»). Este «plantarse» sugiere los conceptos de «plante» («confabulación de individuos para exigir violenta y airadamente algo») y de «posicionamiento» o «toma de postura». Se comprenderá que de ahí a significar «facción», «bando», «bandería», e incluso «contienda civil», no hay más que un paso.

Existe una importantísima relación de Tucídides (el hombre y la obra) con la *stásis*. Ello es así porque el historiador no se limita a consignar las numerosas revoluciones que tuvieron lugar a lo largo de la Guerra del Peloponeso, sino que además convirtió el tema de la *stásis* en un tema clave de su historiografía política.

El año 424 a. C., fecha que es indefectible guía para la biografía de Tucídides, nuestro historiador tiene unos treinta años de edad y opera como general, en plena guerra del Peloponeso, juntamente con Eucles, al norte del Egeo. A consecuencia de un traspies en el ejercicio del mando (no llegó a tiempo para socorrer la ciudad de Anfípolis, que fue tomada por Brásidas, el general espartano, que se le adelantó mientras él se encontraba en aguas de la isla de Tasos, a media jornada de navegación de Anfípolis: Th., 4, 104, 4), fue castigado con el destierro de su patria por veinte años (Th., 5, 26, 5).

Digamos, incidentalmente, que el paso de Tucídides por la milicia dejó huellas bien notables en su estilo, pues es detectable en su *Historia* lo que podríamos llamar el estilo del informe militar. He aquí un ejemplo: refiriéndose a la dificultad de dirigir una expedición militar contra las islas de Eolo (las modernas Lipari), dice (Th., 3, 88, 1): *thérous gàr di'anudrian adúnata ên epistratêúein*. «Pues en verano por falta de agua era imposible emprender una campaña contra ellas.» He aquí otros: (Th., 3, 88, 4) *Kai ho kheimôn eteleúta* «y finalizaba el invierno»; (Th. 3, 86, 5) *Kai tò théros eteleúta* («y finalizaba el verano»), etc.

Durante los veinte años que van del 424 al 404 a. C., que corresponden al destierro de nuestro historiador, es de suponer que éste (Tucídides, el hijo de Oloro, del demo de Halimunte) residiera en una localidad llamada *Skáptē Húlē*, donde su familia explotaba minas de oro, que se encontraba situada en la pendiente oriental de la cadena montañosa del Pangeo, en Tracia. La familia de Tucídides, a juzgar por el nombre del padre, Oloro, constaba de una rama de realeza tracia y de otra de rancia aristocracia ateniense: la familia de los Filáidas, a la que pertenecían Milciades el Viejo, que había iniciado a instancias de Pisístrato la colonización del Quersoneso Tracio; Milciades el Joven, el sobrino del anterior, que se casó con la hija del rico rey tracio Oloro, Hegesípila, que le dio como hijo a Cimón; y Tucídides el hijo de Melesias, que mediante matrimonio entroncó con la familia de Cimón. Como se ve, pues, nuestro historiador pertenece a una familia que tuvo gran peso en el partido conservador, rival del de Pericles, de la democracia ateniense, al frente del cual estuvieron Cimón y Tucídides el de Melesias.

Pero lo que en este momento a nosotros más nos importa es destacar el hecho de que la localidad de *Skáptē Húlē* se hallaba próxima a dos centros cultu-

ral y científicamente florecientes con los que es seguro que Tucídides entró en contacto. Nos referimos a Abdera, patria de Protágoras y también de Demócrito, y a Tasos, isla en la que se sitúan las enfermedades, síntomas y síndromes que dan lugar a las historias clínicas contenidas en los libros de las *Epidemias*, en especial el primero y el tercero, que son los más antiguos.

El contacto de Tucídides con Demócrito y la escuela hipocrática de Tasos es para mí, sin tener en cuenta ahora bibliografía a favor o en contra, un hecho indiscutible. La concepción orgánica del Estado, presente en la descripción tucididea de la *stásis*, va, en mi opinión, desde Demócrito a Hobbes pasando, naturalmente, por Tucídides. Y la influencia médica, hipocrática, en nuestro historiador está para mí más allá de toda duda, porque yo desconfío mucho de las teorías y las especulaciones, pero me veo forzado a admitir los hechos.

En efecto, para entender bien esos espléndidos capítulos de la *Historia de la Guerra del Peloponeso* que van del setenta al ochenta y tantos del libro III, hay que tener en cuenta que Tucídides al escribirlos parte de la concepción democritea del Estado como ente orgánico (cf. Democr., B 68, 249 D-K, «La guerra civil es para ambos partidos un mal, pues tanto para los vencedores como para los vencidos la aniquilación es similar». B 68, 252 D-K «pues una ciudad bien conducida es el más alto acierto, porque si este principio se mantiene a salvo, todo se salvaguarda, mientras que si se destruye, se destruye todo». B 68, 287 D-K «El apuro general es más penoso que el particular; pues en él no queda ninguna esperanza de auxilio») y que, además, enfoca su tema con una visión típicamente médica, o sea: hace una auténtica patología de la *stásis*, un estudio de los síntomas y síndromes de este mal que acomete con fiereza a los Estados, que son organismos bien dispuestos que se componen de partes funcionales armónicamente coordinadas. Y que Tucídides adopta realmente un punto de vista médico al estudiar la *stásis* lo prueba el corte, innegablemente propio del estilo de los tratados hipocráticos, que ofrecen estas frases —por poner un par de ejemplos— que se le escapan al gran historiador cuando analiza la *stásis* de Corcira síntoma a síntoma: Th., 3, 81, 5 *pâsa te idéa thanátou katéstē*; Th., 3, 82, 1 *hoútōs omē he stásis proukhōrese*, y Th., 3, 83, 1 *hoútōs pâsa idéa katéstē kakotropías*, etcétera.

El año 411 a. C. tuvo lugar una revolución en Atenas de la que informó a nuestro historiador un personaje que tuvo que ver con ella, a saber: Alcibiades. Pisandro, Frínico, Terámenes y Antifonte el sofista se confabularon con las heterías, los clubs oligárquicos, y con los atenienses partidarios de la oligarquía, y así promovieron la llamada revolución de los Cuatrocientos, que se vio alentada por dos circunstancias que confluyeron en aquel momento, una de índole financiera y la otra de orden militar. La crisis financiera fue tan profunda y grave que el año 412 a. C. Atenas echó mano de los últimos mil talentos de sus reservas. Por otro lado, falta la flota ateniense, estacionada a la sazón en Samos. Se impuso así en la capital del Atica el terror de las heterías y hasta se llegó al asesinato político: el de Androcles, jefe del partido democrático. En tales circunstancias tuvo lugar una reunión de la Asamblea en el templo de

Poseidón en Colono, donde cinco proedros eligen 100 hombres y cada uno de éstos a tres más hasta llegar todos los elegidos a ser 400 en total, que gobernarían oligárquicamente. En consonancia con esas medidas están las que previamente dictó Pisandro de suprimir las dietas oficiales (*misthophoreîn*), las acusaciones por hacer propuestas ilegales o inconstitucionales (*graphè paranómōn*), que eran dos sólidos pilares de la democracia, y la de reducir el número de los ciudadanos dotados de poder legislativo a 5.000, propuesta ésta más bien oligárquica asimismo. Más tarde, como es sabido, a raíz de los estrepitosos fracasos que se produjeron en el verano del 411 a. C. (defección de Eubea y pérdida del estrecho de los Dardanelos y de la importante ciudad de Bizancio, con lo que se daba por perdido el control sobre la más importante vía de transporte del imprescindible cereal procedente del Ponto) se llegó a un compromiso entre orientación oligárquica y aspiración a la democracia, de manera que el poder político pasó de manos de los Cuatrocientos a los Cinco mil ciudadanos capaces de costearse un equipo militar (*hoi tà hópla parekhómēoi*), que configuraron un Consejo dividido en cuatro secciones que siguiendo un turno iban dirigiendo y gestionando los negocios del Estado. Estamos refiriéndonos a la Constitución de Terámenes, pergeñada a imagen de la beocia, que duró ocho meses y que a Tucídides no le desagradaba en absoluto.

Tres años más tarde, Tucídides tal vez visita Pela, la corte de Arquelaos, rey de Macedonia, a donde era frecuente que acudieran intelectuales y literatos como, por ejemplo, Eurípides. No es esta estancia de Tucídides en Pela del todo segura, pero lo cierto es que nuestro historiador conoce muy bien el reino macedonio y los alrededores de su capital.

Y así llegamos al año 404 a. C., en que se produce, por intervención o intromisión de Esparta en la política de la derrotada Atenas, una tercera revolución que acaba con la democracia ateniense. Lisandro, el general espartano que resultó victorioso campeón en la guerra del Peloponeso, hace que se instale una guarnición espartana en la Acrópolis bajo las órdenes de un harmosta y tolera que los oligarcas nombren un comité de acción del que formaban parte cinco éforos, y que se instituya una comisión para la dirección de los asuntos públicos, compuesta por 30 ciudadanos, los Treinta Tiranos, cuyos prohombres y portavoces fueron Terámenes y Critias, el tío de Platón, individuo intelectualmente muy capaz, pero radicalmente violento y agresivo contra toda manifestación democrática. Ellos tomaron el poder en sus manos, pusieron en marcha una operación de terror a base de denunciantes y delatores y de juicios sumarísimos y ejecuciones inmediatas. Y, así, murieron no menos de 1.500 atenienses, mientras que otros muchos (entre los que hay que contar a Trasíbulo, el futuro restaurador de la democracia) buscaron asilo político en ciudades vecinas de Atenas, como Beocia, Mégara y Argos. El mismo Terámenes, líder de la facción de los oligarcas moderados, fue ajusticiado víctima de su moderación y de su templanza.

Esta última revolución no la refiere Tucídides porque su *Historia*, que acaba en el año 411 a. C., es incompleta, ya que ni siquiera cuenta el fin de la Gue-

rra del Peloponeso ni aborda las consecuencias que de ella se siguieron, sino que se detiene abruptamente (Th., 8, 109, 1 «Y Tisafernes llegó primeramente a Efeso y ofreció un sacrificio a Artemis»). Si se refiere, en cambio, a otras muchas *stáseis* que acontecieron a lo largo de la Guerra del Peloponeso. Pero de entre todas ellas eligió una, la revolución de Corcira, que aconteció el año 427 a. C., con un doble criterio, selectivo y paradigmático. Selectivo, porque esa revolución, que tuvo lugar nada más estallar la guerra, revistió caracteres de inusitada ferocidad y extremada virulencia. Nada más producirse, se internacionalizó la revuelta, y, lo que es más importante, después de haberse producido, la Guerra del Peloponeso quedó ideologizada: Atenas apoyará a partir de entonces a los gobiernos democráticos y Esparta a los oligárquicos.

Pero mayor interés tiene para nosotros el criterio paradigmático en virtud del cual Tucídides escogió como representativa de las *stáseis* o revoluciones precisamente la de Corcira. Pues bien, para nuestro historiador, en la revolución de Corcira se dieron todos los síntomas (las calamidades dolorosas) que se vienen dando (que acontecen) y siempre se darán (acontecerán) en tanto la naturaleza del hombre sea la misma (Th., 3, 82, 2 *gignómena mèn kai aei esómēna, hēōs an hē autē phúsis anthrōpōn ēi*). Esto quiere decir que la revolución de Corcira no es más que un buen ejemplo generalizador porque contiene síntomas controlables científicamente (es decir, mediante un saber por causas) en cuanto que responden a un origen o causa última inmutable, invariable, indefectible, que no puede ni faltar ni dejar de ser tal cual es dondequiera se produzcan acontecimientos históricos: la naturaleza humana invariable, la *anagkatai anthrōpeia phúsis*, que es el fundamento del que deriva el carácter paradigmático y científico de los sucesos históricos examinados por Tucídides.

En efecto, nuestro historiador convierte un acontecimiento histórico en un fenómeno controlado por la ciencia (por cuanto que tiene una causa invariable que lo produce) y, por tanto, constante, predecible, susceptible de repetición y recurrente. Las circunstancias cambiantes —piensa Tucídides—, sometidas siempre a mutación, harán que estos sucesos sean también un tanto diferentes en sus manifestaciones, pero los procesos en cuanto tales serán genéricamente los mismos. Por ejemplo: una *stásis* (revolución, o contienda civil) podrá ser más atroz o más templada, según las circunstancias, pero será siempre y en todo caso una *stásis* provista de los rasgos, características o síntomas que el gran historiador analiza a continuación (Th., 3, 82, 2). Por este afán de generalización, tan palpable en el historiador de la Guerra del Peloponeso, siempre he sospechado que cuando Aristóteles afirmó que la poesía era más filosófica que la historia porque esta última refiere lo que realmente pasó, mientras que el poeta relata lo que pudo haber pasado o lo que en virtud de la probabilidad puede acontecer (Arist., *Po.*, 1451 a 36 y ss.), estaba pensando el Estagirita en cualquier historiador menos en uno, a saber: Tucídides.

Este Tucídides paradigmático que demuestra que los rasgos fundamentales de la *anagkatai anthrōpeia phúsis* (Th., 5, 105, 2) se perciben en la guerra, en el imperialismo y en la *stásis*, pues el afán de mandar sobre los demás (*állon ar-*

*khé*) y la codicia (*pleonexia*) y la ambición (*philotimía*), las tres características más sobresalientes y significativas de la inevitable naturaleza humana, se dan tanto en la *Machtpolitik* o política imperialista, como en las inevitables guerras y en las violentas contiendas intestinas, suele hacerse notar estilísticamente, en los numerosos discursos (bien en los dispuestos como *dissoi lógoi* o *antilogíai*, bien en los simples) y en pasajes bien conspicuos de su obra, como el «Diálogo de los melios» o la «Descripción de la *stásis* de Corcira». La elaboración estilística en todos estos episodios es bien notable, fácilmente visible.

Ello es así porque en la obra de Tucídides podríamos hablar de tres estilos. Uno es el del Tucídides que cuenta historias al modo herodoteo, las historietas de Cilón, Pausanias o Temístocles (Th., 1, 126 y ss.), en las que, por ejemplo, el bueno de Temístocles, siguiendo los consejos de la mujer de Admeto, rey de los molosos que era hostil al estadista ateniense, toma en brazos al hijo de ambos y se sienta en el hogar del palacio esperando que el dueño de la casa a su regreso le acoja como huésped. Eso no es más que Télefo hecho Temístocles. Y, para que no nos queden dudas, en ese estilo juvenil de Tucídides abundan los jonismos (cf. H. D. Westlake, «Thucydides on Pausanias and Themistocles —a written source?», *CQ*, 27, 1977, p. 95 y ss.).

Otro Tucídides es el fiel al estilo de la prosa historiográfica que le precedió, el que emplea con profusión el estilo *kai* en las descripciones de batallas y naumaquias, el que continúa empleando el mismo estilo que anteriormente se empleaba en las descripciones geográficas, y el historiador tan exacto y escrupuloso que afirma que con el dinero que entregaron los atenienses a los sicilianos cuando fueron hechos prisioneros por éstos se llenaron cuatro escudos (Th., 7, 82, 3), no tres ni cinco, sino cuatro.

Por último, hay que contar con el Tucídides ejemplificador, el Tucídides que, por ejemplo, en el libro III de su *Historia* nos hace ver la *anagkaía anthrópeia phúsis* a través de tres episodios estilísticamente muy trabajados en los que se nos transmiten sucesos que acontecieron todos ellos el año 427 a. C., el fatídico año de la contienda civil de Corcira: el «Debate de los mitileneos», el «Debate entre plateos y tebanos ante los lacedemonios» y la «Revolución de Corcira». Uno se imagina a Tucídides leyendo, en cenáculos reservados a aristócratas interesados por la literatura, la filosofía y la historia, esos elaboradísimos pasajes de su obra que son los discursos y las descripciones de los síntomas de procesos históricos generales y recurrentes. Pues bien, en el libro III nos topamos con los discursos de Cleón y Diódoto, el primero partidario de castigar con rigor y sin hacer distinciones a los mitileneos todos por su defección, y el segundo, en cambio, dispuesto a aplicar más equitativos, humanos y templados correctivos. De esta manera, nos enseña Tucídides cómo a través del imperialismo la naturaleza inmutable del hombre se revela cruel y vengativa, pues hace decir a Cleón (Th. III, 40, 7-8): «No seáis, por consiguiente, traidores a vuestra propia causa (*prodótai humôn autôn*)..., antes bien, pagadles ahora con la misma moneda (*nûn antapódote*) sin dejaros ablandar (*mē malakisthēntes*)..., castigadlos como merecen (*kolásate axiōs*)... y convertidlos en

ejemplo claro para los demás aliados (*tois állois xummákhois parádeigma saphès katastésate*).» Pero, además, en este pasaje crucial y paradigmático que es el «Debate de los mitileneos», Tucídides nos alecciona refiriéndonos el suceso siguiente: Previamente al debate, los atenienses habían enviado una trirreme al estratego Paques, encargado de poner orden en Mitilene y en Lesbos en general, con el mandato de que procediera de inmediato a ejecutar la sentencia, por ellos acordada en asamblea, de ajusticiar a todos los mitileneos de edad adulta y vender como esclavos a sus mujeres y a sus hijos. Pero al día siguiente —relata nuestro historiador— comenzaron los atenienses a sentir remordimientos por la monstruosa crueldad de la inicua sentencia y convocaron de nuevo una asamblea, en la cual Cleón y Diódoto expusieron sus contrapuestos pareceres. Como resultó triunfadora la opinión de Diódoto, más humana y equilibrada, se despachó a toda prisa una trirreme con órdenes de llegar lo antes posible a Mitilene y anular las órdenes de la anterior nave mensajera. Por muy poco se logró tal propósito: la segunda nave arribó cuando estaban a punto de ejecutarse las órdenes de la primera (Th., 3, 49). Con esta historia, Tucídides nos instruye suministrándonos una importantísima enseñanza: en el acontecer humano hay que contar no sólo con la *gnómē* (los planes, los propósitos, los designios), sino también con la *túkḗ* (el azar, las fuerzas irracionales e imprevisibles capaces de torcer el plan con mayor rigor trazado).

En el segundo episodio del libro tercero contemplamos el debate de plateos y tebanos ante el tribunal de los lacedemonios: «Los primeros argumentan que han sido agraviados por los de Tebas a traición (Th., 3, 46) y los segundos trataban de demostrar que la alianza de los plateos con los atenienses iba en detrimento suyo y que en modo alguno albergaban los plateos la intención de mantenerse neutrales, tal como habían pactado al finalizar las guerras Médicas. Pero los lacedemonios deciden emitir un veredicto muy particular e independiente del debate: resuelven preguntar a los plateos si durante la guerra en curso habían prestado algún buen oficio a los lacedemonios y sus aliados; y a los que respondían con un «no», se los llevaban aparte y los ajusticiaban; y murieron —añade el exacto historiador— no menos de doscientos plateos, y a sus mujeres las vendieron como esclavas (Th., 3, 68,2).

La enseñanza de este segundo episodio también es clara: las guerras se originan por el afán, inherente a la invariable naturaleza humana, de dominar a los demás. Este afán incontrolable es más fuerte que cualquier argumento que trate de justificar acciones o actitudes. A la hora de la verdad, los plateos, los tebanos y los lacedemonios sólo tuvieron en cuenta sus respectivos intereses particulares.

Con esto llegamos al tercer pasaje de ese bloque de episodios paradigmáticos que se agrupan en el libro III: la *stásis* de Corcira.

En la narración de la revuelta civil de Corcira, Tucídides expone cómo la guerra es maestra de la violencia que puede surgir dentro de las *póleis*, de las ciudades, donde la *anagkata anthrópeia phúsís* aguarda el momento de salir al aire libre para mostrar hasta qué punto antepone la fuerza a la justicia, y para

confiado Atenágoras <sup>4</sup>; al ambicioso y atrevido Alcibiades manteniendo opiniones diferentes de las del más sensato y prudente Nicias <sup>5</sup>.

E, incluso, cuando se refiere Tucídides no a un político, sino a un general, de inmediato subraya la repercusión estatal de una determinada acción bélica suya. Así, cuando el bravo espartiatá Brásidas en condiciones difíciles, con sólo 100 hoplitas, pasando por entre las líneas de los atenienses, socorrió y salvó la ciudad de Metona en Laconia, Tucídides no se olvida en absoluto de comunicarnos que por esta acción audaz («la primera de toda la guerra», añade) recibió el arrojado comandante públicos elogios en Esparta <sup>6</sup>.

No es proclive Tucídides a expresar sus particulares opiniones ni sobre cuestiones generales ni sobre individuos concretos <sup>7</sup>; más bien prefiere que sea el lector quien extraiga sus propias conclusiones, para lo cual él le suministra los datos astuta e inteligentemente presentados, para las lógicas inferencias, convencido de que la Historia no sólo debe informar, sino también instruir. Pero si se fija el historiador sobre todo en la capacidad intelectual <sup>8</sup> y, por tanto, militar y política de los personajes que intervienen en la Guerra del Peloponeso: El rey Arquidamo de Esparta pasaba por persona inteligente y de sano juicio <sup>9</sup>; Pericles era el más capaz de los políticos de su tiempo tanto en el uso de la palabra como en la gestión del gobierno <sup>10</sup>; Cleón era tremendo demagogo y hombre muy violento, pero, al mismo tiempo, muy hábil a la hora de intentar convencer y ganarse al pueblo <sup>11</sup>; Brásidas era un general valiente y dotado de ingenio <sup>12</sup>; a Alcibiades, a quien nuestro historiador admiraba, nos lo presenta Tucídides como un personaje cuyo egoísmo y carácter desordenado y licencioso repercutieron para mal en el destino de Atenas <sup>13</sup>; Atenágoras

<sup>4</sup> Th., 6, 33-35 (Hermócrates); 6, 36-41 (Atenágoras).

<sup>5</sup> Th., 6, 9-15 (Nicias); 6, 15-19 (Alcibiades). Sobre la caracterización de Nicias y Alcibiades a través de sus respectivos discursos, cf. D. TOMPKINS: *YCS*, 22, 1971, p. 181 y ss.

<sup>6</sup> Th., 2, 25, 2.

<sup>7</sup> J. D. WESTLAKE: *Individuals in Thucydides*, Cambridge, 1968. Tucídides habla explícitamente en nombre propio tan sólo cuando proporciona información sobre su método (Th., 1, 20-22; 1, 97, 2; 5, 20, 2; 5, 26, 2 y ss.) o de acontecimientos en que él efectivamente intervino (fue estratega en Anfípolis: Th., 4, 104, 4 y ss.) o calamidades que sufrió en sus carnes (la peste de Atenas: Th., 2, 48, 3).

<sup>8</sup> J. DE ROMILLY: «L'utilité de l'histoire selon Thucydide», *Entretiens Hardt IV* (= Fondation Hardt, *Entretiens sur l'antiquité classique*, IV, *Histoire et historiens dans l'antiquité*, Vandoeuves-Ginebra, 1958), pp. 41-81.

<sup>9</sup> Th., 1, 79, 2. Véase cómo exalta la virtud de la *sophrosúne* en Th., 1, 84, 1-3; gracias a ella, los espartanos, siempre prudentes aunque lentos en tomar resoluciones, hicieron de su patria una ciudad libre y de gloria imperecedera.

<sup>10</sup> Th., 1, 139, 4 *légein te kai prássein dunatótatos*.

<sup>11</sup> Th., 3, 36, 6 y 4, 21, 3.

<sup>12</sup> Th., 4, 81, 2 *aretē kai xúnēsis*.

<sup>13</sup> Th., 6, 15, 3. Sobre Alcibiades como posible informador de Tucídides, cf. P. A. BRUNT: «Thucydides and Alcibiades», *REG*, 65, 1952, pp. 59-96.

parece el gemelo siracusano de Cleón <sup>14</sup>; Hermócrates es el político no ateniense que más se parece a Pericles, pues era «un hombre que en inteligencia a nadie le iba a la zaga (*xúnésin oudenòs leipómenos*) y que en la guerra llegó por su experiencia a estar a la altura de las circunstancias y, por su valentía, a brillar con gloria» <sup>15</sup>; Nicias era hombre digno, pero excesivamente conservador y hasta supersticioso <sup>16</sup>; Antifonte fue un hombre admirable y privilegiado por su cerebro, por su habilidad para moverse en el terreno legal y por su inigualable elocuencia <sup>17</sup>; Frínico destacaba por su perspicacia y su fidelidad a compromisos y promesas <sup>18</sup>; Terámenes aparece reflejado como hombre de buen juicio y nada torpe ni en sus palabras ni en sus opiniones <sup>19</sup>; Hipérbolo era para Tucídides, como para Aristófanes <sup>20</sup>, un canalla y un malvado que sufrió el castigo del ostracismo precisamente por causa de su maldad y porque era una auténtica vergüenza para la ciudad <sup>21</sup>. Notemos, incidentalmente, la imparcialidad de Tucídides, capaz de reconocer los méritos tanto de demócratas como de oligarcas.

Pues bien, si es cierto que Tucídides orienta su historia hacia la política, ello se debe a que aspira a convertir la historiografía en una ciencia del hombre, en una ciencia capaz de mostrar y operar con las leyes o los principios generales del acaecer histórico, que tienen que ser los mismos que rigen la conducta humana y que por esa razón precisamente han de tener sus raíces en la naturaleza del hombre.

He aquí, pues, una diferencia fundamental que separa la obra de Tucídides de la historiografía griega que le precedió y, en particular, de los nueve libros del padre de la Historia, como llamó Cicerón <sup>22</sup> a Heródoto, cuya vida y *akmé* o *floruit* sólo precedieron en treinta años a los respectivos de Tucídides. En efecto, cuando Tucídides el hijo de Oloro, del demo de Halimunte, fue general, junto a un colega llamado Eucles, en plena Guerra del Peloponeso, el año 424 a. C., hacia un año que había muerto (425 a. C.) Heródoto de Halicarnaso a la edad de sesenta años. Si suponemos que el año 424 a. C. Tucídides, general ateniense, tenía más de treinta años, habrá que concluir que nuestro historiador nació en los años cincuenta del siglo V a. C., es decir, treinta años más tarde que el de Halicarnaso. Pero bastaron esos treinta años de diferencia

<sup>14</sup> Th., 6, 35, 2. Acerca del demagogo Atenágoras de Sicilia. cf. A. ANDREWS: «The Mytilene Debate», *Phoenix*, 16 (1962), p. 64 y ss.

<sup>15</sup> Th., 6, 72, 2.

<sup>16</sup> Th., 7, 50, 4. A Nicias le dedica Tucídides un entrañable epitafio al afirmar (Th., 7, 86, 5) que de los hombres de su tiempo fue el que menos mereció el destino de ser ajusticiado, pues había intentado comportarse lo largo de toda su vida como un hombre bueno.

<sup>17</sup> Th., 8, 68, 1.

<sup>18</sup> Th., 8, 27, 5 y 8, 68, 3.

<sup>19</sup> Th., 8, 68, 4.

<sup>20</sup> *Ar. Eq.*, 1304; *Nu.*, 1066; *Pax*, 684.

<sup>21</sup> Th., 8, 73, 3.

<sup>22</sup> *Cic. De Leg.*, I, 1.

exhibirse ataviada con sus mejores prendas, de manera que podamos entonces contemplarla tal cual es, sin los afeites de los *trópoi* o «maneras» o «hábitos adquiridos», y liberada de la represión que sobre la naturaleza humana ejercen las leyes. En esa coyuntura veremos que, en realidad, la naturaleza del hombre es egoísta, envidiosa, vengativa, cobarde, cruel, irreprimible, incoercible, y comprobaremos que inevitablemente tiende al error y al desacierto.

Así pues, nos enseña el pesimista Tucídides que el imperialismo, las guerras y las *stáseis* o revoluciones derivan indiscutiblemente de las tres características principales de la inmutable naturaleza humana: su afán de dominar a los demás (*állōn arkhḗ*), la codicia (*pleonexía*) y la ambición (*philotimía*). No en vano Pericles —nos cuenta Tucídides en Th., 2, 65, 6— había hecho gala de sus grandes dotes de previsión (*pronoia*), la cualidad indispensable de todo buen político, recomendando a los atenienses adoptar una política defensiva y no pretender ampliar su imperio (*állōn arkhḗ*). Pero sus sucesores —añade el inteligente historiador— hicieron todo lo contrario, movidos por sus personales ambiciones (*katà tās idías philotimías*) y su afán de lucro (*idia kérde*): he aquí, una vez más, la *pleonexía* y la *philotimía*.

De cuanto precede se deduce que Tucídides nos ofrece una visión generalizada de la *stásis* en el contexto de una historiografía científica que controla los fenómenos históricos por el hecho de conocer la causa última que los genera: la inmutable naturaleza humana. Y al someter a control científico los acontecimientos históricos, los convierte en paradigmáticos, pues son constantes, predecibles y recurrentes, dado que se basan en la indefectible e inmodificable naturaleza humana.

Habrà, pues, que estudiar de dónde surge este concepto de una naturaleza humana, de una *phúsis*, que se revela fundamento invariable de la medicina y de la historiografía, razón por la cual sus reacciones y manifestaciones (los hechos históricos políticamente relevantes: el imperialismo, la guerra y la revolución) son paradigmáticas. Y para ello no tenemos más remedio que confrontar la historiografía de Tucídides, creador de la historiografía científica, con la de Heródoto, el padre de la Historia.

Frente a Heródoto, que sólo le aventaja por la edad en treinta años (pero ¡qué decisivos treinta años!), Tucídides es un historiador que desempeña su labor orientándola hacia el pensamiento político. Por ejemplo, cuando en el libro II de la *Historia de la Guerra del Peloponeso* se ve obligado a referirse a los odrisas para narrar la expedición militar de Sitalces contra Macedonia, contra Pérdicas, el hijo de Alejandro, no se deja llevar, como su predecesor Heródoto, por la curiosidad que suscitan lo geográfico y lo etnográfico; antes bien, al contrario, todas las informaciones de esa índole las sacrifica a los datos de peso y repercusión políticos: le interesa saber de los odrisas cuál era la extensión de su imperio, a cuánto ascendían los tributos que ingresaban tanto de territorio bárbaro como de las ciudades griegas, en qué medida era el reino de los odrisas poderoso, cuál era el número de soldados que nutrían sus ejércitos y de qué armamento iban pertrechados. No le interesa, en cambio, ni poco ni mu-

cho si los odrisas eran altos o bajos, cuál era el color de su piel, cómo vestían, cuáles eran sus usos y costumbres, sus mitos y sus creencias, y a cuántas y cuáles divinidades adoraban<sup>1</sup>.

Además, quienquiera haya leído la obra de Tucídides sabe muy bien que éste a través de discursos que muchas veces se oponen a pares, enfrentados a sus respectivas réplicas, los *dissoi lôgoi*, pero otras veces aparecen aislados (como sucede siempre con los de Pericles), y a través, incluso, de un diálogo (pienso en el «Diálogo de los melios»), expone con objetividad manifiesta, evitando hablar él mismo en primera persona, las líneas básicas del acontecer histórico-político.

Otras veces, Tucídides desgrana sus juicios a modo de conclusión de su indagación historiográfica sobre determinados procesos con el mismo rigor con el que un médico juzgaría sobre una enfermedad de un paciente una vez recogidos minuciosamente los síntomas que presenta.

Incluso los individuos admirados por nuestro historiador lo son en la perspectiva de lo político: Temístocles fue un auténtico genio de la política, provisto de grandes dotes naturales; Pericles era quien, de hecho, mandaba en la democracia de nombre que era Atenas, y Antífonte fue un espléndido orador de gran capacidad e inteligencia que fraguó buena parte del plan que resultó en la revolución oligárquica del 411 a. C.<sup>2</sup>

Y es bien sabido cómo Tucídides presenta a muchos personajes importantes de su *Historia* enfrentándolos en parejas, uno a otro, a través de sus respectivos discursos, pero siempre a la luz de la política, discursos en los que cada político expone sus ideas y a través de ellas nos deja entrever buena parte de su carácter: así llegamos a conocer al violentísimo Cleón enfrentado al más prudente y humano Diódoto<sup>3</sup>; al precavido e inteligente Hermócrates manifestando puntos de vista bien distintos de los que a continuación expone el demócrata y

<sup>1</sup> Th., II, 95-97. O. REGENBOGEN: «Thukydides als politischer Denker», *Gymnasium*, 44, 1933, págs. 2-25. H. HERTER (ed.): *Thukydides, Wege der Forschung*, 98, Darmstadt, 1968, págs. 23-58. D. GRENE: *Man in his pride. A study in the political philosophy of Thucydides and Plato*, Chicago, 1950. Es fundamental para la interpretación de muchos pasajes de la *Historia* de TUCÍDIDES la obra de A. W. GOMME: *A Historical Commentary on Thucydides*, I-IV, Oxford, 1945-1970. J. ALSINA: «Historia y política en Tucídides», *Emerita*, 38, 1970, pp. 339-349.

<sup>2</sup> Cf. Th., I, 138, 3 (Temístocles); 2, 65, 4 (Pericles); 8, 68, 1-2 (Antífonte). Cf. H. D. WESTLAKE: *Individuals in Thucydides*, Cambridge, 1968; cf. especialmente los capítulos V y VI dedicados a analizar el carácter de Cleón y de Nicias respectivamente. Acerca de cómo Tucídides en los primeros libros de su historia considera a las naciones en su conjunto sujetos del acontecer histórico, mientras que en los últimos libros ya cuentan más los individuos (Nicias, Alcibiades, Hermócrates, el rey Agis de Esparta, Tisafernes y Antífonte), cf. D. PROCTOR: *The Experience of Thucydides*, Warminster, 1980, pág. 211.

<sup>3</sup> Th., 3, 36, 6 (Cleón); 3, 42 y ss. (Diódoto). Sobre los discursos de Tucídides como retratos de personajes, cf., U. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORF: *Antigonos von Karystos*, Berlín, 1881, p. 148. Sobre los cuatro discursos en responsión pronunciados en Esparta (Th., 2, 87 y ss.), cf. E. SCHWARTZ: *Das Geschichtswerk des Thukydides*, 2.<sup>a</sup> ed., Bonn, 1929, p. 102 y ss.

para que ya la Historia de Tucídides no tenga mucho que ver con la primitiva *historiē* jónica de los logógrafos, hermana de la física de los filósofos jónicos, que se entregaba prioritaria y primordialmente a la descripción de los asentamientos geográficos de los pueblos extranjeros, a la exposición detallada de las razas, los usos y las costumbres de sus gentes, así como a la narración de los principales hechos en que hubieran intervenido. No le interesaba ya a Tucídides, como había interesado en su momento a Hecateo y otros mitógrafos y genealogistas predecesores de Heródoto, ir recogiendo aquí y allá tradiciones orales para componer luego con ellas tratados etnográficos, ni le tentó en ningún momento poner en prosa material épico para ir, así, codificando una historia legendaria de Grecia pasada por el tamiz de la razón, ese cedazo con el que los filósofos jonios separan lo mítico de lo racional y los logógrafos jónicos lo legendario de lo plausible. Sin duda alguna, Heródoto utilizó como fuente, sin embargo, las obras de estos primitivos logógrafos jónicos. Me refiero a Hecateo de Mileto y a Dionisio de Mileto, autor de *Persiká*, y pienso en esas palabras llenas de candor con las que Hecateo<sup>23</sup> proclama su propósito programático de proceder a analizar racionalmente las leyendas de los griegos para someterlas, en virtud de su ingenuo racionalismo, a la explicación racional más aceptable, eliminando de ellas lo sobrenatural o fantasmagórico (el perro Cerbero del Hades era una serpiente que enviaba a sus víctimas al Hades y Gerión no era un gigante, sino un rey)<sup>24</sup>. Bien lejos ya de todo esto está Tucídides, mientras que todavía Heródoto sigue contando, manteniendo así vivo el ingenuo y primitivo racionalismo de Hecateo, que la persecución de Io por Hera y el rapto de Europa por Zeus son historias de piratas ora fenicios, ora cretenses<sup>25</sup>, y que el padre de Heracles no fue Zeus, sino Anfitríon<sup>26</sup>, aunque después de criticar tantos mitos le queda mal sabor de boca y mala conciencia, por lo que pide a los dioses perdón por su incredulidad: «Y que de

<sup>23</sup> Fr. 1 Jacoby: «Escribo esto como a mí me parece que es verdadero, pues los relatos de los griegos, tal como se me revelan, son muchos y además ridículos.» Jacoby = F. JACOBY: *Die Fragmente der griechischen Historiker (F.Gr.H.)*. I, Berlín, 1923, reimpr., Leiden, 1957.

<sup>24</sup> Fr. 26 y 27 Jacoby.

<sup>25</sup> Hdt., 1, 2 y ss. Una buena exposición de la historiografía de Heródoto, pertrechada de abundante bibliografía, es la de C. SCHRADER, «Heródoto», en J. A. López Férez (ed.): *Historia de la literatura griega*. Madrid, 1988, pp. 503-529. Trabajos clásicos sobre la historiografía de Heródoto que nos parecen especialmente importantes son los siguientes: F. FOCKE: *Herodot als Historiker*. Stuttgart, 1927; W. SCHADEWALDT, «Die Anfänge der Geschichtsschreibung bei den Griechen», *Die Antike*, 10, 1934, p. 144 y ss. W. WÜST: *Politisches Denken bei Herodot*. Wurtzburgo, 1935; M. POHLENZ: *Herodot, der erste Geschichtsschreiber des Abendlandes*, Berlín, 1927; J. L. MYRES: *Herodotus, Father of History*. Oxford, 1953; B. T. BRANNAN, «Herodotus and History: The Constitutional Debate preceding Darius' Accession», *Traditio*, 19, 1963, 427-438; W. Marg (ed.): *Herodot. Eine Auswahl aus der neueren Forschung*, Wege der Forschung 26, Darmstadt, 1965; K. v. FRITZ: *Die griechische Geschichtsschreibung von den Anfängen bis zu Thukydides*, 2 vols., Berlín, 1967; J. HART, *Herodotus and Greek History*. Londres, 1982; K. H. WATERS: *Herodotus the Historian. His Problems, Methods and Originality*. Londres-Sidney, 1985.

<sup>26</sup> Hdt., 2, 44, 146.

parte de los dioses y los héroes obtengamos nosotros benevolencia, después de haber dicho todas esas cosas sobre esos temas»<sup>27</sup>.

Los treinta años que median entre Heródoto y Tucídides son la causa de que el historiador ateniense, al escuchar atentamente la lectura de las historias del de Halicarnaso, decidiera —llorando o sin llorar— dedicarse a hacer un tipo diferente de historiografía que sacrificase lo legendario y lo fabuloso, por muy agradable que resultara de escuchar o de leer, pero que, a cambio de esta supresión, fuera una historia científica y seria, una historia que, por tanto, no debería basarse, como la herodotea, en la tradición oral, sino que habría de ocuparse primordialmente de acontecimientos acaecidos en el presente, en circunstancias que resultasen bien conocidas y aun familiares para el historiador, y que hubiesen sido llevados a cabo por contemporáneos del autor de la historia. Ciertamente, con estas limitaciones la historia se convierte en historia política y contemporánea. Tan sólo admite Tucídides la posibilidad de reconstruir parcialmente el pasado, y esto a base de deducciones e inferencias hechas a partir de los hechos del presente. Así descubre, en la parte de su *Historia* llamada *Arqueología*, que los acontecimientos históricos de antes no eran tan diferentes de los de su época: que también antes había guerras y pillaje y piratería, por lo que las ciudades se ceñían de murallas; y que también la codicia y la ambición movían al hombre dentro y fuera de los límites de sus ciudades, por lo que además de guerras había revoluciones o *stáseis* y tiranías; y que también la naturaleza humana, anhelosa de subyugar a los demás, hacía surgir aquí y allá políticas expansionistas, imperialismos, talasocracias —como la de Minos— y se desvivía por cobrar tributos a los sometidos, de la misma manera que los atenienses contemporáneos del historiador mostraban vivísimo interés por cobrar los impuestos a sus aliados, miembros de la confederación ateniense.

Tucídides que, como ya hemos dicho, pasó veinte años de su vida desterrado en sus posesiones familiares de *Skáptē Húlē*, cerca de Abdera y de la isla de Tasos, donde sin duda entró en contacto con sus contemporáneos Demócrito e Hipócrates, y seguramente convivió con Eurípides, muy afin a él ideológica e intelectualmente (ambos gustan de los argumentos de probabilidad, las antite-sis y las generalizaciones y, en general, de las nuevas ideas y actitudes ante la vida preconizadas por la Sofística), en la corte de Arquelao de Macedonia, imprime un giro decisivo a la historiografía griega: Un historiador no puede hablar de lo que no ha visto o no ha oído contar de testigos presenciales. Un historiador debe dejar en paz las leyendas y los mitos y no hacer uso de ellos. Un historiador no puede hablar de la historia de pueblos cuyas lenguas no conoce. De nada sirve narrar hechos aislados si no se presentan como fenómenos científicos que se producen en unas determinadas circunstancias bien conocidas, es decir, si no se exponen como fenómenos políticos. En suma: cuando muere Heródoto convertido en ciudadano de Turios, nace en Atenas una his-

<sup>27</sup> Hdt., 2, 45, 3.

torografía nueva, obra de Tucídides, que es, fundamentalmente, contemporánea, política y científica.

Cuando, leyendo la *Historia de la Guerra del Peloponeso*, nos percatamos de que los capítulos que forman la *Arqueología* (Th., 1, 1-19) le sirven a Tucídides para demostrar que los acontecimientos del pasado, los bélicos y los de otra suerte, no fueron tan enormes como lo fue la conmoción que supuso la guerra entre peloponesios y atenienses que él se dispone a historiar, y luego, al pasar al libro sexto, comprobamos que con la llamada *Segunda Arqueología* (Th., 6, 1-5) Tucídides pretende hacer ver al lector la importancia de Sicilia y, dentro de Sicilia, de Siracusa, y, además, advertimos que los capítulos del libro primero que narran, aunque con muchas lagunas, los sucesos más importantes de la *Pentecontecia* (Th., 1, 89-112), los cincuenta años que median entre las guerras Médicas y la del Peloponeso, no son sino los prolegómenos de la historia que Tucídides va a narrar, en los que se cuenta cómo adquirió Atenas el imperio que no tardará en perder, cuando nos damos cuenta de todo ello, concluimos que, efectivamente, la historia que nos ofrece Tucídides es esencialmente contemporánea, política y científica. Decir científica implica que ha de ser necesariamente política y contemporánea: política, porque ha de contar con una reflexión sobre las líneas maestras de la actividad política, hecha de tal forma que éstas configuren estructuras capaces de tipificar cualquier proceso histórico, tanto del pasado como del futuro. Y, en segundo lugar, debe ser contemporánea, pues sólo de lo contemporáneo, de lo presente, se puede obtener con garantía una representación cabal y exacta de los hechos, a partir de la cual sea posible contemplar y entender las fuerzas que los motivaron. A Tucídides le interesa sobre todo hacer filosofía de la historia, comprender las fuerzas políticas que desencadenan los procesos históricos, examinar cómo éstas unas veces se combinan y otras se oponen. En cambio, a Heródoto, a quien, por cierto, también preocupaba la causa <sup>28</sup> por la que los helenos y los bárbaros lucharon los unos contra los otros, le arrastran el placer de narrar historias y leyendas y de describir usos y costumbres de diferentes pueblos, así como una arcaica concepción del acontecer histórico, según la cual éste es fruto de un único factor provisto de dos caras: el destino particular de cada hombre y la providencia divina, o, si se quiere, del destino humano (el hado) sometido a la venganza o compensación (*tísis*) que impone la divinidad a los hombres. Este factor aparece magistralmente expuesto en preciosas historias de sucesos aparentemente individuales, privados, pero luego cargados de repercusiones en lo público, como la historia del curioso impertinente en que aparecen en escena Gíges, Candáules <sup>29</sup> y una bella mujer, o la del anillo de Policrates. En todos

---

<sup>28</sup> Hdt., 1, 0.

<sup>29</sup> Hdt., 1, 7: 10-13. Cf. W. SCHADEWALDT: «Das Religiös-Humane als Grundlage der geschichtlichen Objektivität bei Herodot», *Festschrift H. Rothfels*, Gotinga, 1962 (=W. Marg (ed.), *Herodot*, p. 185 y ss.). L. HUBER, *Religiöse und politische Beweggründe des Handelns in der Geschichtsschreibung des Herodots*, Tubinga, 1963. J. KROYMANN: «Götterneid und Menschen-

estos cuentos herodoteos se superpone al *folk-tale*, al cuento popular, la concepción de la historia regida por una divinidad que maneja a su gusto los hilos del destino de individuos concretos. Mientras que en Tucídides las mujeres sólo aparecen o bien cocinando durante el asedio de Platea (Th., 2, 78, 3), o bien tirando tejas desde lo alto de las casas cuando sus maridos, insurrectos, luchan por las calles envueltos en una contienda civil (Th., 3, 74, 1), o bien prendiendo fuego accidentalmente (así lo hizo la sacerdotisa del templo de Hera en Argos: Th., 4, 133, 1), dato que le sirve para datar el derribo de los muros de Tespias por los tebanos, y por lo demás no afloran a la superficie de la *Historia de la guerra del Peloponeso*, de la misma manera que tampoco en la realidad hacían acto de presencia ni en las asambleas ni en los campos de batalla, en Heródoto, en cambio, aparecen las mujeres, porque el de Halicarnaso no enfoca, al narrar los acontecimientos históricos, a las comunidades ejerciendo una política, sino a los hombres particulares viviendo su vida individual. Y no es que Heródoto no sepa que son las comunidades y no las personas concretas<sup>30</sup> quienes dan los pasos decisivos en el devenir histórico, pues de otro modo no se hubiera dedicado a sus labores etnográficas, sino que gusta de presentar la historia más al poético que al científico modo. Por eso es mucho más agradable de leer Heródoto que Tucídides, pues es muchísimo más divertida, variada y amena una historia representada por numerosísimos y muy variados personajes concretos que la que resulta movida por dos o a lo más cuatro colectivos, como los atenienses, los lacedemonios, los corintios y los siracusanos. Y la razón de cuanto venimos diciendo es que bastó una generación, un lapso de tiempo de treinta años, para que se descubriese una manera distinta de hacer historia, menos divertida, menos poética, pero sí más científica e ilustrada: la

---

wahn. Zur Deutung des Schicksalsbegriffs im frühgriechischen Geschichtsdenken», *Saeculum*, 21, 1970, p. 166 y ss.; J. DE ROMILLY. «La vengeance comme explication historique dans l'oeuvre d'Hérodote», *REG*, 84, 1971, p. 314 y ss.; P. HOHTI. «Über die Notwendigkeit bei Herodot», *Arctos*, 9, 1975, p. 31 y ss.

<sup>30</sup> AMMIANO MARCELINO observó muy acertadamente (Marcell., *Vit. Thuc.*, 53) que Tucídides muchas veces convirtió en tema de su exposición las pasiones (*páthē*) y las acciones (*prágmata*) en vez de los individuos (*andrôn*). Se ha notado también que nuestro historiador en la parte final de su *Historia* hace más hincapié en la decisiva influencia de determinados individuos (Nicias, Hermócrates, Gilipo, Alcibiades) en el giro de los acontecimientos históricos.

Por lo que a las mujeres de la *Historia* de Heródoto se refiere, es verdad que a veces aparecen mujeres históricamente importantes, como Artemisa de Halicarnaso o Feretima de Cirene, la madre del rey Arcesilao II de Cirene. Pero recordemos cómo aun estas mujeres históricas aparecen en el contexto del *folk-tale*. Por ejemplo, a Artemisa se refirió el rey Jerjes cuando, viéndola combatir con denuedo, exclamó (Hdt., 8, 88, 3): «Mis hombres se han vuelto mujeres y mis mujeres hombres.» Y a Feretima de Cirene, que pedía un ejército al rey Evelton de Salamina, éste le regaló un huso y una ruca de oro (Hdt., 4, 162).

Sobre la escasez de personajes femeninos en la obra de Tucídides, cf. R. SYME: «Thucydides», *PBA*, 48, 1962, p. 39 y ss.; cf. 41: «there are no women as agents in his writings and no gods».

historia política que explica los hechos por causas políticas (las causas profundas y auténticas en oposición a las superficiales y aparentes, a los pretextos), que contempla estos hechos con los ojos del médico que observa el organismo, es decir, considerándolos orgánicos, y que se ocupa exclusivamente de hechos contemporáneos para extraer de ellos conclusiones de valor universal, para poder fijar los fenómenos generales, las ideas generales, y, por ello, las leyes inmutables por las que se rige el acontecer histórico.

Esa nueva concepción de la historiografía, que no es moralizante (como la de Jenofonte, Eforo, Tito Livio o Diodoro Sículo), sino exclusivamente científica y por tanto útil para circunstancias futuras, abrió el camino a historiadores posteriores, como Polibio, y, en Roma, Salustio y Tácito. El giro que imprime Tucídides a la historiografía es realmente copernicano: no se trata tan sólo de descubrir la cara oculta de la leyenda, la *alêtheia*, propósito que ya intentaba realizar Hecateo de Mileto adoptando una actitud racionalista ante los mitos y tradiciones orales. Tucídides va mucho más allá, porque pretende analizar los hechos históricos desde el punto de vista de la política, actividad exclusivamente humana que radica en la invariable naturaleza del hombre, con el fin de convertirse de este modo no sólo en historiador del pasado, sino también en historiador del futuro <sup>31</sup>.

Afirma Strasburger que la diferencia existente entre Heródoto y Tucídides, como críticos de los datos que someten a consideración y estudio, es meramente gradual <sup>32</sup>. Pero la verdad es que Heródoto es el predecesor de Tucídides no por lo que se refiere al grado de verosimilitud o verdad de los acontecimientos narrados en su «publicación de su investigación» (*historiês apôdexis*), sino por lo que atañe al valor paradigmático que concede a los sucesos por él referidos como resultado de su investigación. Las obras realizadas por los hombres (*tâ genômena ex antrhrôpôn*) tanto griegos como bárbaros y sobre todo «las de envergadura y dignas de admiración» (*megála kai thomastá*) —dice Heródoto <sup>33</sup>— no deben quedar en el olvido, «desvanecidas, descoloridas por el paso del tiempo» (*tôi khrónôi exitêla*), y mucho menos la causa por la que lucharon helenos y bárbaros. He aquí, pues, el paradigma que domina toda la estructura de la historia herodotea: los griegos, por un lado, con su libertad y su *isêgoriê*, y los bárbaros, por el otro, con su cultura y su vida marcadas por la sumisión al látigo del despótico amo (*mástigi anagkazômenos*). Europa frente a Asia: el rapto

<sup>31</sup> H. STRASBURGER: «Die Entdeckung der politischen Geschichte durch Thukydides», *Saeculum*, 5, 1954, pp. 3, 95-428 = H. HERTER: *Thukydides*, pp. 412-476; cf., 423. En el capítulo 82 del libro III, Tucídides, haciendo «Sociología de la revolución», a propósito de la de Corcira, afirma que «los síntomas pueden variar según la variedad de los casos particulares de las revoluciones».

<sup>32</sup> H. STRASBURGER, *op. cit.*, p. 420: «... aber dieser Unterschied kann nur ein gradueller, nicht wesenhafter gewesen sein». AMMIANO MARCELINO refiere (Marcell., *Vit. Thuc.*, 54) que el joven Tucídides, escuchando a Heródoto leer un pasaje de su *Historia*, se puso a llorar, a raíz de lo cual Heródoto dijo a Oloro, padre del emocionado historiador en ciernes: «Oloro, tu hijo tiene verdadera pasión por aprender.»

<sup>33</sup> Hdt., I, 0.

de lo por los fenicios y el de Europa por los cretenses (leyendas míticas racionalizadas al modo de Hecateo), la guerra de Troya, que fue el castigo de los griegos infligido a los asiáticos por la *húbris* o «insolencia» de Paris que sedujo a Helena, episodios todos ellos en que los europeos y los asiáticos se cobran unos de otros venganzas acomodadas exactamente a los menoscabos sufridos (*isa pròs isa*)<sup>34</sup>. Pero cuando Creso, rey de los lidios, sometió a jonios, eolios y dorios de Asia Menor, el acontecer histórico tomó ya un rumbo definido e inalterable que va a conducir inexorablemente al enfrentamiento de helenos y bárbaros, de hombres libres frente a esclavos del Gran Rey. Y así, desfilan ante nuestros ojos, a lo largo de la *Historia* herodotea, por el lado de Asia, los soberanos Creso, Ciro, Cambises, Darío y Jerjes; y por el lado griego, Atenas, los Alcmeónidas, Milciades, los espartanos, y el levantamiento de Jonia<sup>35</sup>, episodio en el que definitivamente se enfrentan los griegos, que luchan por su libertad, con los bárbaros, que practican la coerción y el mando autoritario y despótico.

Los persas tienen una naturaleza y los griegos tienen otra. A esta conclusión llegaba también el autor del tratado hipocrático titulado *Sobre los aires, aguas y lugares*, escrito en la segunda mitad del siglo V a. J. C. En efecto, la composición del suelo, el clima y la población de Asia son bien distintas de las de Europa: los asiáticos son más pusilánimes y menos valientes y belicosos que los europeos y más blandos de carácter, sobre todo por la causa de las estaciones, que no ofrecen grandes cambios ni hacia el calor ni hacia el frío, sino que siempre son muy parecidas las unas a las otras. Y de esta manera ni las inteligencias ni los cuerpos de los asiáticos experimentan sacudidas de ningún tipo, esas sacudidas que hacen a los hombres más indóciles y excitan los entendimientos e incitan a emprender acciones<sup>36</sup>. Bien es verdad que los productos de las tierras asiáticas son más grandes y hermosos, pues en ellas es mejor el clima, el aire es más sereno y las lluvias son abundantes. Pero los hombres de Asia ni son viriles ni aguantan con paciencia las fatigas ni tienen arranque de coraje<sup>37</sup>. Y cuales son sus naturalezas (*phúseis*), tales son sus costumbres (*nómoi*), pues, en efecto, los asiáticos en su mayor parte están gobernados por reyes y esclavizados. Por el contrario, los europeos tienen una naturaleza y unas costumbres (*phúsis, nómoi*) diametralmente opuestas a las de los asiáticos, pues el clima variable les hace ser más belicosos y, en cuanto a sus costumbres, no gustan de ser dominados por reyes<sup>38</sup>.

<sup>34</sup> Hdt., 2, 1.

<sup>35</sup> Hdt., 5, 28. Heródoto distingue entre la *arkhè kakòn* o «comienzo de los males», o sea: causa próxima de las guerras Médicas (el envío de naves por parte de Atenas a los insurrectos jonios el año 499 a. C. para apoyar su revuelta), cf. Hdt., 5, 97, y la causa última y verdadera de las guerras entre griegos y persas, que fue la imparable política expansiva de estos últimos. Cf. A. MOMIGLIANO, *Studies in Historiography*. Londres, 1966, p. 118.

<sup>36</sup> Hp., *Aër.* 16.

<sup>37</sup> Hp., *Aër.* 12.

<sup>38</sup> Hp., *Aër.* 23.

Esta interdependencia de naturaleza (*phúsis*) y costumbres, leyes (*nómoi*), preside asimismo el pensamiento de Heródoto, pues en el núcleo de su *Historia* se encuentra instalado el pensamiento paradigmático por el que se juzgan los acontecimientos narrados y que podría expresarse así: los griegos y los persas son pueblos completamente opuestos, antitéticos tanto por la naturaleza (*phúsei*) como por la convención de las costumbres y las leyes (*nómoi*).

Efectivamente; el rey de Esparta Damarato (en jonio de Heródoto, Demareto) hace saber al gran rey Jerjes que Grecia, una tierra pobre, precisamente por esta su indigencia congénita de siempre, se ha visto obligada a producir «virtud», *areté*, *areté* «importada» («adquirida») *epaktós* gracias a la sabiduría y a una ley fuerte. Y esa virtud es la que ayuda a los griegos a rechazar la pobreza y la esclavitud <sup>39</sup>.

Pero Jerjes insiste en que sus tropas por el hecho de ir a luchar obligadas a golpe de látigo (*mástigi anagkzómēnoi*) podrían enfrentarse incluso a un número mayor de enemigos que les hicieran frente, cosa impensable en el ambiente de libertad en el que se mueven los griegos <sup>40</sup>. Los persas son muchísimos por naturaleza (*phúsei*), y a esas masas las mueve el látigo (o sea: el poder despótico) por la costumbre (*nómoi*). Los griegos, en cambio, son pocos y habitaron un país de siempre pobre, todo ello por naturaleza (*phúsei*), pero supieron adquirir con sabiduría y con una ley fuerte la virtud, la *areté*, con lo cual ganan batallas a la inteligencia y a la esclavitud; y todo ello se lo granjearon los griegos por la costumbre (*nómoi*) adaptada a la pobreza de sus tierras. Así que las guerras Médicas no fueron sino un enfrentamiento entre asiáticos movidos por el látigo y europeos que lucharon por defender su libertad sometiéndose tan sólo a un muy especial soberano, a saber: a la ley (de este modo se lo dice a Jerjes Damarato: «pues encima de ellos está un soberano: la ley») <sup>41</sup>.

Pero la interdependencia de «naturaleza» y «ley» o «costumbre», *phúsis* y *nómos*, se rompe con la Sofística. Bien es verdad, empero, que Protágoras, para quien el hombre es la medida de todos los valores, está aún firmemente convencido de que la sola naturaleza es insuficiente para el progreso y que, por tanto, requiere el apoyo de las costumbres, de las leyes, que regulan las vidas de los pueblos, razón por la cual en su famoso mito, expuesto en el diálogo platónico que lleva su nombre, los dioses echan una mano a los antisociales humanos de la naturaleza (*phúsis*) aún no duchos en *politikē tekhnē*, enviándoles dos diosas tan respetables como el Respeto (*Aidós*) y la Justicia (*Dike*), con el fin de hacerlos sociales o, lo que es lo mismo, respetuosos de las leyes y cos-

<sup>39</sup> Hdt., 7, 102, 1. Sabemos por Jenofonte (X. *Hell.*, 3, 1, 6) que el rey Demarato (Demareto en jonio de Heródoto) vivió en la Tróade, en tierras que le donó el rey de Persia. Jenofonte conoció a sus descendientes.

<sup>40</sup> Hdt., 7, 103, 4.

<sup>41</sup> Hdt., 7, 104, 4.

tumbres (*nómos*)<sup>42</sup>. Incluso llega el filósofo de Abdera<sup>43</sup> a concebir la enseñanza como una actividad necesitada a la par de la naturaleza y de un ejercicio que hay que realizar desde la juventud, como si toda la vida humana no fuese sino un largo e ininterrumpido proceso de educación ética y social. Y es partidario de eliminar de la ciudad como a una plaga a aquel ciudadano incapaz de someterse como los demás al imperio de la *Justicia* y el *Respeto*.

Tampoco en el *Anonymus Iamblichi*<sup>44</sup> se le ha roto todavía del todo la interdependencia de *phúsis* y *nómos*, entre la naturaleza, por un lado, y las leyes y costumbres, por otro, pues en este escrito se lee que la fuerza de las leyes está en sí misma basada en la naturaleza. El autor de este anónimo tratado hace una declarada defensa de la utilidad de las leyes, y, como Protágoras, cuya doctrina sin duda conoce, exhorta a que los hombres perfeccionen los dones de los que les haya dotado la naturaleza (requisito ineludible<sup>45</sup>) ejercitándolos cabalmente ya desde la juventud, con el fin de conseguir una capacidad que será digna de todo elogio si resulta útil para el bien de la mayoría<sup>46</sup> de sus conciudadanos. Considera que las causas fundamentales de todos los males son la codicia («el afán de obtener ventajas»: la *pleonexia*) y el anhelo de poder, de *krátos*. En suma, establece<sup>47</sup> que ya que los hombres por su naturaleza fueron desde un principio incapaces de vivir aislados, cada uno por su cuenta (*kath héná*), sino que se juntaron unos con otros cediendo a la imperiosa necesidad (*têi anágkei êtkontes*), gracias a lo cual se han conseguido como logros los recursos de vida y los inventos, y dado que vivir en común sin ley sería todavía peor que vivir aisladamente, la ley y la justicia deben reinar necesariamente y de ningún modo deben ser desplazados estos dos principios que están fuertemente enraizados en la naturaleza.

Como vemos, todavía en esta modalidad de pensamiento político de la Sofística la naturaleza (*phúsis*) y la ley (*nómos*) pueden convivir en feliz matrimonio. Todavía la Sofística no ha asestado el golpe de gracia a la interdependencia entre *phúsis* y *nómos* ni a la antigua concepción según la cual existen unas leyes inmutables e inmortales, divinas y no escritas (*ágraphoi nómoi*), que dominan el orden del universo y que no han sido en absoluto engendradas por la naturaleza mortal. Esta antigua creencia la arrojó en versos Sófoles<sup>48</sup> así:

<sup>42</sup> Pl., *Pr.*, 320C-322D.

<sup>43</sup> B 80, 3 D-K. D-K = H. DIELS-W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I-III, Berlín, 6.<sup>a</sup> ed., 1951.

<sup>44</sup> B 89 D-K.

<sup>45</sup> B 88, 1, 2 D-K *phúnai mèn prôton dei*.

<sup>46</sup> B 88, 3, 3 D-K.

<sup>47</sup> B 88, 6, 1 D-K. También, según Tucídides, la *pleonexia* y el anhelo de *krátos* (el afán de mandar, *arkhē*, dice él) fueron causa de los males que sobrevinieron a Corcira cuando se produjo allí la revolución (*stásis*) del 427 a. C. Cf. Th., 3, 82, 8: «la causa de todo esto era el mando perseguido por codicia y ambición» (*pántōn d'autōn ation arkhē hē diá pleonexian kai philotimían*).

<sup>48</sup> S. *OT*, 863-871.

«¡Ojalá el destino: me asistiera  
 de observar la pureza piadosa  
 en las palabras y las obras todas,  
 a las cuales unas leyes presiden  
 sublimes y engendradas en el éter  
 celestial, y de las que único padre  
 es el Olimpo y no las procreó  
 ni la naturaleza •  
 de los hombres mortal,  
 ni jamás el olvido  
 las adormecerá; que en medio de ellas  
 hay un dios grande que no envejece!»

A propósito de defender lo provechoso que es el que las leyes pongan barreras a la naturaleza del hombre sirve el mito de «la invención de los dioses» que exponía Crítias en su drama satírico titulado *Sísifo*.

Pero hay otro venero en la Sofística del que brota una doctrina política en la que *phúsis* y *nomos* se oponen drásticamente hasta el punto de que la justicia y la rectitud moral no tienen apoyo sino en las leyes y sólo desde ellas se puede hacer frente al amor propio y al egoísmo que caracterizan básica y radicalmente a la naturaleza. Así pensaba el Viejo Oligarca, autor de la *Constitución de los atenienses*, opúsculo falsamente atribuido a Jenofonte y compuesto en la segunda mitad del siglo V a. J. C. Opina, en efecto, que, aunque por naturaleza un aristócrata como él es enemigo visceral de un demócrata en todos los lugares del mundo, debe reconocer que la forma en que la democracia ateniense gobierna, favoreciendo al pueblo bajo y ejerciendo acciones que al aristócrata le parecen desordenadas, es justamente la que mantendrá en el poder a las masas populares que por naturaleza prefieren ser dueños y señores en una ciudad mal gobernada a ser esclavos en una comunidad regida por las leyes más perfectas que las mentes selectas de los aristócratas hayan podido pergeñar y hacer entrar en vigor.

No hay, como vemos, forma más clara de disociar naturaleza y leyes. La política para el Viejo Oligarca, como seguramente para muchos ricos contemporáneos suyos que por particulares intereses y egoístas razones se sentían vinculados al *dêmos*, al pueblo, no es sino realismo pragmático, un conjunto de actividades que consisten en defender y mantener vigentes constantemente los intereses de los gobernantes mediante unas leyes que podrán ser en sí mejores o peores pero que sólo pueden ser consideradas buenas (ya que en el fondo, bien mirado, son pariguales e indiferentes) si cumplen eficientemente el propósito para el que han sido promulgadas, a saber: mantener en el poder a los que mandan, sean éstos oligarcas o demócratas. Esa es la razón por la que a ese inteligente Viejo Oligarca que guarda las formas y disimula sus verdaderos gustos políticos enquistado en el cuerpo social de la democracia ateniense le parece que los demócratas de Atenas, si se tiene en consideración lo que son

sus naturales intereses, legítimos en virtud de la naturaleza humana, no lo están haciendo del todo mal.

A ese mismo venero de la Sofística hay que retrotraer las aguas de la doctrina de Hipias, que llama a la ley «tirano y que opone a la igualdad que establece la ley de igualdad que impone la naturaleza. La ley es un tirano que violenta la naturaleza del hombre <sup>49</sup>, por decirlo sencilla y llanamente.

Del mismo manantial brotan la «teoría del superhombre» de Calicles <sup>50</sup>, que no es sino la aplicación al individuo de la ley natural según la cual, por decirlo con Gorgias <sup>51</sup>, «en virtud de la naturaleza lo superior no sufre impedimentos por parte de lo inferior, sino que lo inferior es dominado y arrastrado por lo superior, y lo superior guía y lo inferior va siguiendo». Y también de la misma fuente proceden la doctrina que Trasímaco expone en la *República* de Platón <sup>52</sup> («lo justo resulta ser lo que conviene al más fuerte y lo injusto lo que aprovecha y conviene a uno mismo») y, muy especialmente, la de Antifonte el Sofista, que dio tratamiento amplio a las ideas expresadas por Hipias en el *Protágoras* platónico a las que anteriormente nos hemos referido, ideas, asimismo, muy similares a las que hemos visto en Gorgias, Calicles y Trasímaco, pues, básicamente, Antifonte afirma <sup>53</sup> que en la antítesis que configuran la naturaleza, por una parte, y la ley, por otra, es indudable que la ley, la convención, no es más que una absurda represión de la naturaleza. La justicia consiste sencillamente en no transgredir las leyes de la ciudad, leyes que deben ser cumplidas en público e ignoradas en favor de los instintos de la naturaleza cuando uno está a solas, pues en observar esta conducta radican la ventaja y el provecho de cada individuo en particular, primer y básico imperativo de la naturaleza. No hay comparación posibles entre los imperativos de la naturaleza, necesarios y espontáneos, y las leyes convencionales, arbitrarias y artificiales de las ciudades o de los estados.

Bien es verdad, sin embargo, que Antifonte el sofista no llega a proclamar abiertamente, como lo hicieron Calicles y Trasímaco, el derecho del más fuerte a ejercer su poder y superioridad sobre el más débil. En este punto, hemos de confesar que, más bien al contrario, mantenía posturas mucho menos egoístas, comparables a las que más tarde sostendrán Licofrón <sup>54</sup>, para quien no existe diferencia basada en la naturaleza entre los nobles y los sin abolengo, y Alcídamante <sup>55</sup>, que no acepta la existencia de diferencias, basadas en la naturaleza, entre los hombres libres y los esclavos.

Pues bien, el pensamiento político de Tucídides enlaza perfectamente con esta línea de argumentación sofística que opone antitéticamente *phúsis* y

<sup>49</sup> Pl., *Pr.*, 337 C y sigs.

<sup>50</sup> Pl., *Grg.*, 482 E-488B.

<sup>51</sup> B 82, 11, 6, D-K.

<sup>52</sup> Pl., *R.*, I, 336A-346D.

<sup>53</sup> B 87, 44 D-K.

<sup>54</sup> Arist., *Fr.*, 91R = A83, 4 D-K.

<sup>55</sup> Escolio a Arist. Rh. I, 13; 1337 B.

nómos, naturaleza y ley, tal como se deduce del detenido análisis del famoso pasaje de la *Historia de la guerra del Peloponeso* que se conoce por el nombre de «Diálogo de los melios»<sup>56</sup>, en el que exhibe el historiador lo que en terminología alemana se ha dado en llamar *Machtpolitik* o sea, política imperialista, que, en el fondo, no es sino una confirmación de la teoría del dominio del más fuerte sobre el más débil, si bien ejercido no por un individuo (lo que daría lugar al «superhombre» de Calicles, quien en el diálogo platónico titulado *Gorgias*<sup>57</sup> exponía que entre los animales y entre todos los hombres y en las ciudades todas ellas y en las familias el más poderoso domina al débil y éste admite su dominio), sino por una *pólis* o estado poderoso que hace sentir sobre los demás el peso de su supremacía. El mismo Pericles —recordémoslo (Th. 2, 64, 5)— recomendó a los atenienses que aprendieran a vivir sobrellevando el odio ajeno, que no era sino el precio del imperio propio.

El año 416 a. J. C. la isla de Melos, antigua colonia espartana que al estallar la guerra del Peloponeso no tomó partido a favor de su metrópoli, pero que tampoco había querido entrar a formar parte de la Liga ático-délica como las demás, fue atacada por una flota ateniense compuesta por treinta y ocho navíos, sometida a bloqueo y obligada a la rendición. Todos los varones adultos de la isla fueron ejecutados, las mujeres y los niños puestos a la venta en calidad de esclavos y el territorio fue ocupado por *clerucos* atenienses, es decir, ciudadanos de Atenas a los que se les adjudicaron los lotes de terreno de la isla de Melos para que se asentasen en ella y la repoblaran. Pero antes de adoptar tan drásticas medidas, en cinco intervenciones consecutivas los portavoces de los melios intentan conseguir de los enviados de los atenienses, que exigen el sometimiento de la isla, la concentración de un tratado conjunto de amistad o, al menos, el reconocimiento de la neutralidad de la isla; pero otras cinco veces consecutivas los embajadores atenienses rechazaban los argumentos de los melios, en los que se alegan sacrosantos compromisos y obligaciones. Ni la alegación de «la justicia» (*tò dikaion*) ni la del «bien común» (*koinòn agathòn* o norma de derecho internacional que debe regir en las relaciones entre las *póleis* griegas), ni la de «la equidad» (*tò eikós*, la norma razonable que impide prescindir de la diferencia que existe, con respecto a la relación con Atenas, entre las ciudades que son colonias de esta *pólis* y las que no lo son en absolu-

<sup>56</sup> Th., 5, 85-113. Cf. G. MEAUTIS: *Thucydide et l'imperialisme athénien*, Paris, 1964; J. DE ROMILLY: *Thucydide et l'imperialisme athénien* 2, Paris, 1951. *Histoire et raison chez Thucydide* 2, Paris, 1987. A. G. WOODHEAD: *Thucydides and the Nature of Power*, Cambridge (Mass.), 1970.

<sup>57</sup> Pl. *Grg.*, 483D. Sobre los sentimientos de compasión y la humanidad de Tucídides al exponer cómo el sufrimiento humano resulta del conflicto brutal entre ética, por un lado, y naturaleza humana, por otro, cf. O. LUSCHNAT: «Thukydides», *RE* suppl. 12, cols. 1086-1354, Stuttgart, 1971; especialmente, cols. 1250-1252: «Die moralischen Maßstäbe des Thukydides»; H.-P. STAHL: *Thukydides: Die Stellung des Menschen im geschichtlichen Prozess*, Zetemata, 40, Munich, 1966. Sobre el perfil trágico de la Historia de Tucídides, cf. K. v. FRITZ: *Die griechische Geschichtsschreibung*, Berlin, 1967, p. 807 y E. TOPITSCH: *Anthropología phúsis und Ethik bei Thukydides*, *WS*, 1943-1947, pp. 50-67.

to), ni la de «la hombría de bien» (*andragathía*, el honor viril que exhorta a los melios a no dejarse subyugar), ni la de «los lazos de afecto» (la *eúnoia*, que no permitirá a la metrópolis Esparta abandonar su colonia Melos a manos de sus enemigos) hacen mella en el ánimo de los portavoces atenienses, que responden replicando con el argumento simplísimo, formulado por Demócrito [(B68, 267D-K) «por naturaleza el mandar es propio del más fuerte») y por Gorgias en el *Encomio de Helena* (B82, 11, 6 D-K), y mencionado por Medea y Jasón en la *Medea* de Eurípides (Eu. *Med.* 314-5; 448-9), de que quien tiene el poder es quien debe mandar (Th. 5, 105, 2), y que los melios son los inferiores que luchan por su supervivencia y los atenienses los superiores que atacan, en su agresiva política, para ampliar y asegurar su supremacía <sup>58</sup>:

«Ya vosotros estáis enterados, al igual que nosotros lo sabemos, que lo que es justo se decide en las argumentaciones humanas cuando la necesidad es igual para ambas partes, mientras que los poderosos hacen lo que les permite su poder y los débiles lo aceptan».

Esta defensa de la ley natural frente a la justicia de la ley moral tradicional la pone Tucídides también en boca de Cleón, quien, a raíz de la sublevación de Mitilene (ciudad aliada de Atenas situada en la isla de Lesbos) defendió la dura sentencia impuesta a los insurrectos por los indignados atenienses, a quienes el feroz demagogo aconseja de este modo: <sup>59</sup>

«Pero, si aun no siendo acomodado a justicia, tenéis a bien, no obstante, seguir actuando así (sc.: como imperialistas), es menester que aun contra la justicia castiguéis a éstos como exigen vuestros intereses».

He aquí, pues, un rasgo netamente sofístico que aparece en boca de personajes de la *Historia de la Guerra del Peloponeso* y que influyó sin duda en el pensamiento político del historiador Tucídides. Pero hay, ciertamente, otros además.

Nuestro historiador que en su estilo, tal como percibió acertadamente Dionisio de Halicarnaso, hace uso de las figuras del lenguaje (asonancias, antitesis, juegos de palabras) que puso de moda y popularizó Gorgias de Leontinos, quien llegó como embajador de su ciudad a Atenas el año 427 a. J. C., se desenvuelve en medio de las corrientes de la Sofística que inundaron culturalmente la Atenas de la segunda mitad del siglo V a. J. C.

Al expulsar de su historia a los dioses (Ammiano Marcelino en su *Vida de Tucídides* <sup>60</sup> dice de él que era, según Antilo, «ligeramente ateo») pero no el factor irracional, la *túkhe*, que, sin embargo, no interpreta como divino, el historiador nos hace pensar de inmediato en el agnosticismo o deísmo de Protágoras cuando acerca de los dioses se declaró incapaz <sup>61</sup> de saber si existen o cuál

<sup>58</sup> Th., 5, 89.

<sup>59</sup> Th., 3, 40, 4.

<sup>60</sup> Marcellin. *Vit. Thuc.*, 22. Referencias a la *túkhe*, «azar», en la obra de Tucídides pueden encontrarse en G.E.M., de STE CROIX: *The Origins of the Peloponnesian War*, Londres, 1979, 25 n. 52; 31 n. 57.

es su forma por ser la cuestión sumamente oscura y muy breve la vida humana para poder resolverla o dilucidarla.

En la disposición de los discursos por pares, formando parejas con sus respectivas réplicas, vemos la influencia de los *Antilogiai* de Protágoras. Asimismo del filósofo de Abdera aprendió Tucídides a hacer uso del argumento de verosimilitud, de lo *eikós*, que le sirve tanto para reconstruir el pasado como para demostrar asertos hechos en los discursos <sup>62</sup>. También influyó en el estilo del historiador, como se viene diciendo desde antiguo <sup>63</sup>, la primordial atención que en sus estudios dedicó Pródico a los sinónimos y a la sinomímica <sup>64</sup>.

Pero más importante que señalar los aspectos parciales del pensamiento de Tucídides que coinciden con los del pensamiento de la Sofística es dejar bien sentado que nuestro historiador participa de una general tendencia de su tiempo a considerar que tanto el hombre como el mundo que le rodea son explicables e inteligibles en términos racionales y científicos <sup>65</sup>. no es, pues, de extrañar que en la *Historia*, de Tucídides, encontremos semejanzas (sólo a veces debidas a influencia directa) con otras ramas del saber científico como la medicina de los tratados hipocráticos o la especulación filosófica de Demócrito <sup>66</sup>. Pero lo importante, al menos para nosotros, en el gran historiador es su

<sup>61</sup> D-K B4. Tucídides excluye tenaz y consecuentemente a los dioses de la explicación de la causalidad histórica. Cf. A. W. GOMME: *The Greek Attitude to Poetry and History*. Berkeley, 1954, p. 158.

<sup>62</sup> W. NESTLE: «Thukydidés und die Sophistik». *NJbb.*, 33, 1914, pp. 649 y ss. F. RITTELMAYER, *Thukydidés und die Sophistik*. Borna-Leipzig, 1915, p. 138 y ss. El recurso a la verosimilitud, a lo *eikós*, en los discursos de Tucídides tal vez es resultado de la influencia de Antifonte en nuestro historiador. Cf. J. GOMMEL, *Rhetorisches Argumentieren bei Thykydides*. Tübinga, 1962, pp. 79-81.

<sup>63</sup> W. SCHMID: *Geschichte der gr. Literatur*. V 2, 2, Munich, 1948, reimpr. 1964, p. 9. Cf., asimismo, 140: «Es ist die von der Sophistik gepflegte Methode des Wahrscheinlichkeitsschlusses (*eikázein*) die in seinem ganzen Werk.. eine ausserordentliche Rolle spielt.»

<sup>64</sup> Marcellin., *Vit. Thuc.*, 36; H. MAYER: *Prodikos und die Anfänge der Synonymik bei den Griechen*, Paderborn, 1913, pp. 60 y ss. W. WOESSNER: *Die synonymische Unterscheidung bei Thukydidés und den politischen Rednern der Griechen*, tes. doct., Berlín, 1937.

<sup>65</sup> Cf. C. N. COCHRANE: *Thucydides and the Science of History*, Londres, 1929, y K. WEIDAUER: *Thukydidés und die Hippokratischen Schriften*, Heidelberg, 1954, que exageran la influencia de Hipócrates en Tucídides. Según Ch. LICHTENTHAELER: *Thucydide et Hippocrate vus par un historien-médecin*, Ginebra, 1965, en oposición a KLAUS WEIDAUER, Tucídides intenta hacer una tipología de los procesos históricos con gran independencia frente a Hipócrates. Acerca de ideas y expresiones típicas de la época en la obra de Tucídides, cf. F. HEINMANN: *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Basilea, 1945; G. GROSSMAN: *Politische Schlagwörter aus der Zeit des peloponnesischen Krieges*, tes. doct., Basilea, 1945.

<sup>66</sup> J. A. LÓPEZ FÉREZ: «La etiología democritea y su influjo en el *Corpus Hippocraticum*», *Eclás.*, 18, 1974, pp. 347-356. Como los hipocráticos y Demócrito, diferencia Tucídides la *aitta* y la *próphasis* («causa» y «motivo visible»), y al igual que los seguidores de Hipócrates emplea los conceptos de pronóstico, indicio (*tekmērion*) y prueba (*seméion*). Cf. J. A. LÓPEZ FÉREZ: «Tucídides», J. A. López Férrez (ed.): *Historia de la literatura griega*, Madrid, 1988, pp. 537-567; E. HUSSEY: «Thucydidean history and democritean theory», *Cruix: Essays in Greek History presented to G.E.M. de Ste. Croix*, Londres, 1985, p. 118 y ss.

innegable empeño por hacer una historiografía científica, racionalmente inteligible, provista de una metodología rigurosa y estricta que no hace concesiones a la mitología ni a las leyendas, basada en el hombre como miembro de la *polis*, es decir, una historiografía política, cuyo objetivo es extraer de los acontecimientos y acciones narrados leyes generales de las conductas sociales de los hombres y principios universales que permitan prever en determinadas circunstancias del futuro los sucesos que entonces en virtud de ellas habrán de sobrevenir.