

La felicidad del mal

The Happiness of Evil

Antonio HERMOSA ANDÚJAR

Universidad de Sevilla

hermosa@us.es

Recibido: 01/06/2015

Aceptado: 17/11/2015

Resumen

En el presente artículo se aspira a poner de relieve cómo Tucídides, al describir la guerra de Corcira y extraer las consecuencias morales de la misma, pone bajo el foco de su análisis incluso los bajos fondos de naturaleza humana, esa dimensión de la psique que permanece oculta o es negada cuando las sociedades viven en paz y con cierto grado de prosperidad. El resultado es la aparición del mal en toda su apoteosis existencial. Es decir, no ya el mal que infligimos unas veces sin querer y otras por necesidad, o por seguridad, o por miedo, etc. El mal que ahí aparece como constitutivo del ser humano es el que se inflige cuando han desaparecido todas las condiciones que lo volvían explicable y hasta necesario, el mal gratuito, el mal que ha aislado a su ejecutor de todo contexto, que ha transformado la voluntad del mismo en siervo suyo y que, a cambio, le procura éxtasis de felicidad que sólo él procura.

Palabras clave: Tucídides, guerra, naturaleza humana, mal, felicidad.

Abstract

This article aims to lay emphasis on how Thucydides, when he describes the war of Corcyra and explores its moral consequences, focuses on the innermost regions of the human condition, that dimension of the psyche which remains hidden and denied in social peace and prosperity. The result is evil fully manifested, that is to say, not the kind of evil we do sometimes unwillingly, sometimes out of necessity, safety, fear, etc. In fact, that essentially human evil appears when the explainable and necessary conditions cease to exist—it is the unjustified evil, which isolates its performer from all context, subdues his will, and, in return, provides him with the ecstasy of happiness that only absolute evil can provide.

Keywords: Thucydides, war, human nature, evil, happiness.

Und klagen, und wollen nicht sagen,
Was sie im Herzen schauten.

Heinrich Heine

¿Es el mal un factor, o *mejor*, un agente de felicidad? La pregunta sobrecoge, pero ¿y si fuera cierta? Peor aún: ¿y si fuera cierta para un gran número de individuos, al punto de poder ser considerada *sine ira et studio* como una parcial descripción de la naturaleza humana? ¿Qué enseñanzas se obtienen al respecto cuando se sondan las entrañas de los seres humanos, es decir, no cuando la paz y el bienestar les permiten ostentar en público la máscara de la civilización sin causar alarma de ningún tipo, sino cuando en la guerra el miedo a la muerte les constriñe a despojarse de ella en aras de la supervivencia? Si el mal no fuera el gen dominante de la misma, ¿no sería dicha supervivencia su límite? ¿Y lo es?

Escuchemos sobre eso los *sonidos* de la historia a través de la voz del *profeta* Tucídides, cuando nos narra lo sucedido en Corcira durante la guerra civil y cuando, descendiendo desde ahí hasta el corazón del alma humana, exhuma lo que allí halló.

1. La guerra civil en Corcira

Corcira fue una de las primeras ciudades griegas en las que la guerra entre atenienses y espartanos estaba haciendo saltar en pedazos la afirmada unidad cultural de la Hélade, pero la política –de la que también entonces la guerra era su continuidad por otros medios, por recordar aquí el célebre adagio de Clausewitz- iba más allá, socavando asimismo los cimientos del orden actual en buena parte de las demás ciudades. El relato de Tucídides proyecta su luz sobre las vicisitudes subyacentes a tales cambios, y al hacerlo no sólo da cuenta de los diversos fenómenos que acaban inclinando del lado ateniense el fiel del interés dominante de la ciudad, sino que, como un simple efecto más, saca de las sombras en las que habitualmente se refugia ese otro rostro de lo que naturalmente somos, la región *demoníaca* de la naturaleza humana a la que, por norma, preferimos no mirar y de la que, viviendo en paz¹, queremos renegar. El espectáculo es sencillamente aterrador, y si tras eso la conciencia aún llegara a sentirse con fuerzas para forjarse ilusiones en relación a nuestra especie sólo se explicaría porque el impacto ha sido tan brutal que el espejo de la memoria se ha hecho añicos en su interior; le ha hecho así olvidar en el camino la consciencia de sí misma y pagar con su cuota perpetua de sinrazón el precio de sobrevivir. O por eso, o porque lo preservado por Pandora al cerrar su caja no fue la esperanza –un mal en sí mismo si estaba allí, en medio de todos los demás-, sino la inocencia, de la

¹ *Historia de la Guerra del Peloponeso*, III, 82, 1.

que aquélla no es sino un hijo bastardo, que sólo inoculando alardes de ingenuidad entre los individuos les garantiza ceguera histórica y los rescata del espanto de su presunta culpabilidad.

El mal empieza con hechos, pero su presencia no se detecta todavía. Entre las facciones popular y oligárquica de Corcira hace ya tiempo que la armonía desertó mantener sus vínculos y la justicia presidir sus relaciones. Ahora las vemos enfrentadas en constantes escaramuzas en las que quizá sólo a un vidente quepa vislumbrar su resultado final. Un ataque del partido oligárquico en el poder, aprovechando el arribo de una nave corintia con embajadores lacedemonios, contra el partido popular, al que vence; la reacción de éste aprovechando el refugio de la noche para protegerse en la acrópolis y otros lugares de la ciudad de la dominación directa. El consiguiente refuerzo de las partes, la primera con mercenarios, la segunda con los esclavos liberados a cambio de la promesa de libertad, decantados hacia el *pueblo*²; nueva confrontación y victoria popular, gracias a las posiciones desde las que combatían, su superioridad numérica y la intervención de las mujeres, que no necesitaban ser espartanas para guerrear ni varones para tener valor, sino que al calor de la ocasión luchan esforzadamente con los suyos por lo suyo, contribuyendo a derrotar las fuerzas de unos y los prejuicios de todos³.

A los vencedores la suerte parece sonreírles, porque las naves que ahora arriban son atenienses, al mando de Nicóstrato; mas éste, de un lado, adopta el perfil institucional que ninguna de las facciones locales supo encarnar y fuerza un pacto entre ambas; de otro, lo prolonga con un pacto de cada una con los atenienses, que les comprometía a compartir amigos y enemigos con ellos: así, la libertad de la voluntad implicada en un pacto desaparece junto a la igualdad ante el poder, que constriñe aquélla con sus deseos y destruye ésta con su potencia. Antes de zarpar, aquéllos asisten a otro alboroto que concluye con la deportación de un alto número de oligarcas a una isla próxima, después de que sus rivales les persuadieran a levantarse del santuario de los Dioscuros y del templo de Hera, donde se habían sentado como suplicantes, temerosos de su suerte si se les embarcaba contra su deseo hacia Atenas.

² Otro ejemplo más de cómo la necesidad puede acabar con el sistema de prejuicios en un santiamén; lo que fuera *naturaleza* durante siglos la guerra, es decir, la *cultura*, lo convirtió con un simple golpe de mano en *historia*: lo *esperanzador* en esta peripecia es que al menos no haya sido el azar quien haya gustado de la paradoja, sino que haya sido precisamente la *barbarie* el agente del progreso hacia ese punto de la civilización llamado igualdad.

³ El azar parece tener el alma simple; empero, como puede apreciarse aquí, también gusta a veces de un punto de sofisticación; los oligarcas, en efecto, incendian la ciudad para que el fuego les salve (la vida, cuando entra en el paladío de los bienes, por derecho se convierte automáticamente en el principal). Mucho se quema, incluidos muchos bienes suyos. Todo, pues, a la espera de que la ciudad se consumiese bajo el fuego, pero el azar se guardó de enviar el soplo de viento necesario que completase la obra. (par. 74, 2).

Ahora son las naves peloponesias las que se avistan en el horizonte, distribuyendo altas dosis de incertidumbre en el ánimo de la facción popular y desatando su miedo, lo que les induce a trasladar a los deportados de nuevo al templo de Hera y preparar la defensa de la ciudad; se combate y el miedo se hace definitivamente con el timón en el corazón popular marcando su rumbo. “Muy asustados”, hipotizando la inminente invasión naval espartana, pactan tanto con los suplicantes cuanto con otros oligarcas “a fin de salvar la ciudad”⁴. Sus temores, empero, se evaporan al desistir los lacedemonios de invadirla al dar por satisfecho su honor con los saqueos. El anuncio de un contingente ateniense en arribo a Corcira disipa por fin todos los temores de los miembros del bando popular.

¿Cuál es su reacción inmediata? Era el momento oportuno para festejar con los aliados de fuera, alegrarse con los compañeros de partido, serenar los ánimos una vez allanada la incertidumbre que el balanceo de la fortuna propicia y, con la ciudad estaba *a salvo*, esforzarse por recomponer en acuerdo con el bando rival el maltrecho vínculo social. Ahora bien, las palabras del historiador ateniense dejan claro que no había entre ellos ningún *príncipe* en grado de hacer gala de su *virtù* apresando *l’occasione*. En lugar de eso, es la violencia la que de repente hace irrupción en la arena pública, y en su manifestación más extrema, esto es, escenificando una gloriosa bacanal de muerte.

Rememoremos algunos episodios que la conforman: “mataron a todos los enemigos que cayeron en sus manos; también exterminaron, haciéndolos bajar de las naves, a todos aquellos a quienes habían persuadido a embarcarse”; terminaron además por condenar a muerte a unos cincuenta suplicantes del templo de Hera e indujeron a un buen número de los restantes al suicidio toda vez que en la suerte de aquellos les habían mostrado su destino⁵. A Thánatos quizá nunca antes se le rindió tanto culto en Grecia durante una guerra civil y él, a título personal, posiblemente jamás había sido tan feliz con ello.

Demos un paso atrás y recordemos también que tras la llegada de los aliados los enemigos habían partido, lo cual, por el momento al menos, ponía fin al período de ansiedad y de incertidumbre que acaban de vivir. Si ya tocaban la calma con la punta de los dedos, si la zozobra que mantenía aterida su alma a causa del frío glacial del miedo había cesado, ¿qué les empujó a obrar en tal modo, a considerar que debían hacer justicia sirviéndose de la violencia y, de añadidura, a hacer del crimen la sola forma de castigo? ¿Por qué la catarsis experimentada en una situación más distendida no logra desatar el nudo formado en el ánimo entre el miedo y la muerte cuando aquella se mantuvo incierta si no es formando otro en el corazón entre el miedo y la venganza en la nueva? Y esta alianza recién formada, ¿no equivale a reproducir

⁴ Par. 80. (Hemos eliminado un buen número de los datos proporcionados por Tucídides, en la convicción de que nuestro análisis no perdería con ello).

⁵ Par. 81, 2-3.

la anterior, pero en la *nueva* situación? Y en esa condición conflictiva en la que el valor moral se reduce a sentimiento, si sólo cambia el sentimiento de forma pero no se cambia de sentimiento, ¿no se está sintiendo a la postre *igual* que antes, cuando la incertidumbre atemorizaba, también ahora, cuando ya no hay motivo para el temor ante la desaparición del enemigo que temer?

Si ello es así, entonces queda claro que la muerte de los adversarios no es justicia, y que no lo sería aunque fuese legal, pues no se estarían aplicando en este caso las normas de la justicia. Los individuos, paradójicamente, son como antes, esto es, tienen el estado de ánimo de antes, cuando la situación no lo es, y ahora, en demostración que la paradoja no es inocente –esto es, que no es inocente la victoria, ni siquiera una tan pírrica como ésta-, los individuos hacen *libremente* lo que por miedo antaño no se atrevieron a hacer, asesinar a destiempo, por el miedo sufrido, cuando no lo hicieron en su momento, porque un miedo razonable detuvo su espada de verdugos con una negociación en la que esperaban evitar que aquella cayera después sobre sus cabezas si triunfaba el enemigo. La prudencia –cautelosa cobardía, en realidad- que antaño les dictara el miedo se revela hogaño como insolente cobardía. Sobrevivir fuerza a realizar actos que no se desean; pero el caso es que, aun mutado el contexto, tal cobardía extrema su irracionalidad forzándoles a realizar actos que no debieron desear, en la ilusoria esperanza, quizá, de que el crimen borre con la vergüenza del miedo la conciencia de su recuerdo.

Semejante pulsión irracional, en la que por así decir las acciones desbordan el contexto, es, pues, psicológica y éticamente contradictoria y demanda explicación. De hecho, su vértigo criminal no se detiene con los muertos recién asesinados, sino que, a partir de ahí, encandilados por la matanza, los *asesinos* prosiguen su tarea homicida sin desmayo. Y no es solo, creemos, que su actual posición dominante les haga sentir la conciencia de impunidad a flor de piel, la cual, por cierto, se advierte en el hecho de aducir fáciles explicaciones fantasma para justificar el asesinato de “aquellos de sus conciudadanos a los que consideraban enemigos”, como el atribuirles la intención de “querer derrocar la democracia”, incluso si la *vox populi* señalaba que algunos morían a manos de deudores decididos a ahorrarse el pago de las deudas. Tampoco lo es, nos parece, el que el miedo producido por la incertidumbre *exija* para derrochar barbarie una suerte de *ancestral* miedo a la muerte violenta en el que apoyarse, y que la guerra, la institucionalización de la incertidumbre en sí misma, cómodamente desentrañaría de las profundidades del alma en cada ocasión. En tal modo cabría evidenciar el triunfo del miedo sobre el heroísmo, pero no su afinidad electiva con la barbarie; en el demócrata ordinario no cabría el héroe, pese a Pericles, quien lo reivindicara en el ateniense medio, porque la vida, en su pura dimensión física, esto es, vivir, ha triunfado como valor supremo en el reino de la moralidad, y en la nueva situación no cabe mayor héroe que la más estricta supervivencia. Si los átomos de Demócrito o Epicuro que configuran a los miembros del bando popular de Corcira semejaran algo en peso, forma o posición a los de las mujeres espartanas

de las que habla Plutarco otro gallo habría cantado para el miedo a la hora de hacer recuento de sus proezas⁶.

Ahora bien, cuando leemos que por entonces “la muerte se presentó en todas sus formas y, como suele ocurrir en tales circunstancias, no hubo exceso que no se cometiera y se llegó más allá todavía”, hay algo que nos hace intuir que ni la conciencia de impunidad ni el miedo a morir violentamente son los solos motivos de semejante oda a la crueldad, que anticipa y radicaliza en un lugar, Corcira, lo que más tarde Horacio atribuirá a su “*dura aetas*”; que como mucho son un episodio dentro de ese mundo cavernario, si bien hay otros seres más poderosos que ellos que se hacen visibles tras los hechos feroces en los que se ocultan. La breve fenomenología en los que se concretan delata la crueldad de la que más tarde se hará eco Horacio: “el padre mataba al hijo, se arrancaba a los suplicantes de los santuarios o se les mataba en ellos”. Cuando toda forma de mal parece poca y se inventa otra; cuando, así, la imaginación se prodiga por ese inframundo combinando materiales hasta crear el arte del crimen; cuando se han alterado las leyes de la sangre, en apariencia las más poderosas de las dictadas por la naturaleza, si no las únicas propiamente suyas junto a la ley del más fuerte; cuando hasta la religión parece sacrificada en el altar de la impiedad demostrando que ni las más potentes e irracionales de las creencias tienen sitio entre las ménades de un Dionisos ebrio de violencia; cuando al caer todo límite se ha proscrito toda moralidad entre los hombres, ¿cuál es la *virtud* que mece la acción humana?

2. La guerra y la naturaleza humana

La felicidad de Thánatos pudo deberse inicialmente a la sorpresa, pero se mantuvo más allá de la sorpresa. Era una *novedad* llegar a ese derroche de crueldad cuando no se exigía tanto, pero la sorpresa de la novedad traía de la mano otra mayor: su ulterior generalización. Al principio, pues, fue Corcira: luego, toda Grecia. Tucídides lo cuenta justo a continuación⁸.

La novedad ahora, naturalmente, no era el cultivo de la violencia, descontada para los griegos como ineliminable entre los hombres desde que el mito la estableciera como fundacional en la sociedad de los dioses, según mostrara Hesíodo en su versión del mito de Prometeo (o bien Homero al narrar la guerra de Troya); tampoco lo era su cantidad, pues la novedad de Corcira ya había acostumbrado a los griegos a que, con ser mucha, siempre supiera a poca. La novedad consistía en el método usado en su producción.

Escribe Tucídides: “Pues bien, las ciudades se encontraban en guerra civil y las que se incorporaban después, por la noticia de lo sucedido en otros sitios, llegaron a

⁶ *Moralia*, 240C–D, 241A.

⁷ *Odas*, I-35, *A la fortuna*.

⁸ Par. 82.

los mayores extremos en la novedad, tanto por lo retorcido de sus agresiones como por lo insólito de sus venganzas”. El mal crea escuela; la violencia se yergue en modelo de conducta, y quien la conoce la sigue con fe ciega, es decir, con *fe*. El que llega tarde a ella se autoimpone como castigo practicarla fieramente hasta alcanzar al que salió primero, pues ciertamente tiene también su corazoncito y causar sufrimiento y dolor, aunque sea vano, es algo que le estimula. Su imaginación se pone aquí al servicio de su fe, y por ello, sabiéndose en una pasarela del mal donde el público aplaude con frenesí las nuevas ocurrencias puestas en práctica en dicho campo, inventa otras nuevas mientras reinventa su perversidad. En esa atroz competencia por destruir reside, pues, la actual novedad, espeluznante hasta el infinito, ya que la imaginación, careciendo de límite, ignora su fin. Se trata de ganar tiempo a la hora de infligir dolor, es decir, de intensificar nuestras potencias espirituales en la explotación del sufrimiento ajeno: la inhumanidad sofisticada hasta el delirio.

Aparentemente hay una sencilla explicación para todo eso. Grecia es una gigantesca hoguera atizada por la guerra entre atenienses y espartanos, que la divide en dos mitades irreconciliables, es decir, a cada polis en dos mitades antagónicas. Los jefes de los bandos entonces caen en la tentación, en aras de debilitar el poder adverso y reforzar el propio, de entablar una alianza con el aliado afin más poderoso; algo que, en cambio, asevera Tucídides, no tiene lugar “en tiempos de paz y prosperidad”, porque entonces ambos, individuos y ciudades, ajenos al agujijón de la necesidad, mantienen consigo su buen ánimo y su racionalidad. Y los jefes de las respectivas facciones se cuidan muy mucho de buscar las alianzas que ansían en periodos de guerra. Es ésta, en suma, la que encona la situación, con resultados tan deletéreos como los antevistos o los aún por ver. Empero, la cosa no es tan simple. Es verdad, afirma Tucídides, que “se produjeron muchos horrores en las ciudades durante la guerra civil, horrores que se dan y se darán siempre mientras la naturaleza humana sea la misma”; y es verdad asimismo, prosigue, que los mismos son más o menos violentos, y diferentes o no de aspecto, en función de si hay guerra o paz.

Según eso, aun cuando la guerra acerca los conflictos transformándolos en conflagración, en la paz también se dan, por lo cual –ya se afirmó– resultan inextinguibles y su fuego potencial devorará o no la ciudad y el alma de sus habitantes dependiendo de las circunstancias; reafirmando lo dicho con otras palabras: la guerra no produce el mal, sólo lo agrava. Lo cual, además, priva asimismo a las alianzas de su aparente relación directa con la violencia; de hecho, tuvimos ocasión de comprobar que en alguna ocasión fueron los jefes atenienses quienes evitaron el estallido de la violencia y de que varios de ellos se produjeron cuando los aliados habían abandonado la ciudad. Por otro lado, y esto es de lejos lo más importante, la guerra genera, sí, un contexto permanente de incertidumbre en el que el miedo recoge una cosecha de odio que sólo se agota dando muerte a los rivales; aun así, la rica fenomenología del mal visible con la guerra, ya que no se remonta hasta ella como causa única, o incluso primera, ¿se justifica por ella?

Ya entrevimos en la sección anterior que no era así; observemos ahora, antes de dar una respuesta definitiva a la cuestión planteada, algunas nuevas criaturas en las que el mal se reproduce. Con todos los personajes de la tragedia humana representando su función será más fácil responderla. Un signo irrevocable de la perturbación que los miembros de cada bando experimenta en su relación con el mundo es la revolución en el significado de las palabras; otro, igualmente irrevocable, de la perturbación en las relaciones de los bandos entre sí es la desconexión entre palabras y acciones y entre hechos e intenciones en el comportamiento de la mayoría de ellos. Veamos cómo se manifiestan antes de elucidar sus consecuencias. En el primer caso, el conjunto de palabras con las que los sujetos ordenaban el mundo cae por completo, y en su lugar aparece otro, anárquico y fragmentario, en el que las referencias comunes, y la posibilidad de entenderse con ellas, abarcan al máximo a los miembros de cada facción. El hombre medida de todas las cosas de Protágoras, que si bien en el conocimiento era incapaz de ponerse de acuerdo con los demás en base a elementos objetivos, pero que en el ámbito de la praxis sí era capaz de construir un sistema normativo único junto a sus conciudadanos desde la asamblea de la ciudad, y con él imprimir una dirección única y común al todo, aun cuando la polis fuera incapaz de objetivar sus normas en sus relaciones con las demás, promueve ahora la escisión en la *koiné* anterior fragmentándola en al menos dos polis separadas en el interior de una misma polis. Pero es que, además, el nuevo sistema de referencias, que antes al menos se desvinculaba de los intereses parciales de cada sujeto o de cada facción singular, y daba lugar a leyes que protegían los de todos, ahora se remite única y exclusivamente al interés del bando en cuestión, a cuyos miembros ata con una cadena aún más fuerte que la de cualquier cadena natural, incluida la de la sangre⁹, y cuya función no es otra que la de preservar el *statu quo* actual, incluida la potencial conflictividad entre los miembros de la misma facción a la hora de decidir el destino de la misma¹⁰.

Recapitemos algunos de esos cambios: “la audacia irreflexiva pasó a ser considerada entrega valor fundado en la lealtad al partido, la vacilación prudente se consideró cobardía sospechosa; la moderación, máscara del cobarde, y la inteligencia capaz de entenderlo todo, incapacidad total para la acción (...). El irascible era siempre digno de confianza, pero su oponente resultaba sospechoso. Si uno urdía una intriga y tenía éxito, era inteligente, y todavía era más hábil aquel que detectaba una; pero quien tomaba medidas para que no hubiera ninguna necesidad de intrigas, pasaba por destructor de la unidad del partido y por miedoso ante el enemigo. En una palabra, era aplaudido quien adelantaba a otro en la ejecución del mal, e igualmente lo era el que impulsaba a ejecutar el mal a quien no tenía intención de hacerlo”. Etc. Diversas consideraciones caben aquí, y todas ellas de extrema importancia, mas quisiéramos resaltar tan solo tres:

⁹ 82, 6. “Los vínculos de sangre llegaron a ser más débiles que los del partido”.

¹⁰ “La precipitación alocada se asoció con la condición viril, y el tomar precauciones con vistas a la seguridad se tuvo por un bonito pretexto para eludir el peligro” (82, 4).

La primera es que, como cabe apreciar con meridiana claridad, las fracciones están lejos de formar una unidad durante la guerra; los átomos, en lugar de conformar un cuerpo reconocible por todos ellos, chocan real o potencialmente de manera permanente entre sí, sin que quepa otra solución al conflicto que la unificación artificial de intereses y opiniones. La consecuencia es fácil de adivinar: la nueva moralidad será trazada por los jefes de los bandos respectivos, esto es, por quienes poseen el poder de imponerla, y el *disidente* —eso será quien *dude*— pasará automáticamente a ser valorado como un caballo de Troya de la facción adversa en la propia. La segunda es que a partir de semejantes premisas no cabe solución alguna al conflicto interno que rompe la polis en mil pedazos ilusoriamente agrupados en dos bandos. La tercera es que el mal se ha liberado definitivamente no sólo de cualquier vínculo con la justicia, con la racionalidad o con la humanidad: también se ha emancipado de su vínculo iniciático con la incertidumbre por el propio destino y con el miedo derivado de ella, si bien preserva intacto su entronque con el odio, igualmente liberado de su lazo previo con el miedo.

El segundo caso era el de las relaciones mutuas entre los miembros de las facciones adversas. No creemos necesario extendernos aquí; en efecto, ¿cabe pensar que cuando se estigmatiza al miembro de una secta por atreverse a pensar o proponer algo distinto de lo establecido por el jefe, la secta en su conjunto sí osará proponerlo a la otra? Eso equivaldría a reconocer que la deliberación o la racionalidad singular constituyen una rémora o un obstáculo a la racionalidad colectiva: ¿qué democracia, o, mejor, qué sistema totalitario sobreviviría a esa idea? Más aún: ¿qué sistema, totalitario o no, se sobreviviría a sí mismo si fundado en ideas como ésta? Nos conformaremos con traer a colación algunas de las palabras de Tucídides, que llevan en sí mismas su análisis y comentario: “las garantías de recíproca fidelidad no se basaban tanto en la ley divina cuanto en la transgresión perpetrada en común. Las buenas propuestas de los adversarios eran aceptadas, si un partido tenía el poder, por precaución realista, no por nobleza de espíritu. Corresponder con la venganza era más deseable que evitar de antemano la ofensa”. Asimismo, el juramento —es decir: poner a los dioses por testigo de la propia palabra— podía sellar una reconciliación, pero su validez decaía con la de la emergencia que lo originó: y el primero en violarlo, además, “experimentaba mayor placer en la venganza por el hecho de violar la fe jurada que si hubiera atacado abiertamente... porque merced al engaño conseguía como trofeo la fama de inteligencia”. Cuando el mantenimiento de la palabra dada se debe a la necesidad, mas no a la confianza; cuando la palabra dada, y la igualdad que presupone entre quienes se comprometen con la suya, es objeto de escarnio y no de respeto; cuando de la invocación de los dioses para sellar sagradamente una promesa o un pacto humanos provoca goce su violación, mas no su cumplimiento; cuando la venganza es el único acto normativo acatado por la mente y el corazón de quien pacta; etc. Cuando todo eso ocurre, simplemente no hay futuro ni pasado, ni tampoco presente: no hay sociedad, porque ya los hombres —trasladando a su interior el sistema de incertidumbre creado por la guerra, e incapaces por tanto de generar identidad

ante sí y confianza ante los demás- han retrocedido, creándolo históricamente, hasta el estado de naturaleza. En este punto, conviene repetir nuestra pregunta anterior: puesto que la guerra no genera todo mal, ¿lo justifica al menos?

3. El deseo de poder y el placer del mal

He ahí una interrogante cuya solución inicia respondiendo a otra: ¿cuál es la causa de toda esa cohorte de males descrita hasta ahora? ¿De esa vesania de la cual la naturaleza humana, idéntica siempre a sí misma, garantiza en principio su infinita presencia entre los hombres? “La causa de todos estos males era el deseo de poder inspirado por la codicia y la ambición”. Prosigue Tucídides: “y de estas dos pasiones, cuando estallaban las rivalidades de partido, surgía el fanatismo (*tò próthymon*)”. ¿Y quién desea el poder, a quién mueve a tal extremo la codicia y la ambición: a todos los miembros, populares y oligarcas, de cada facción, aunque hacia metas separadas? “Porque en las distintas ciudades los jefes de los partidos, recurriendo en ambos bandos a la seducción de los programas de acuerdo con su preferencia por la igualdad de derechos políticos para el pueblo o por una aristocracia moderada, con el pretexto de servir a los intereses públicos, se granjeaban una recompensa para ellos mismos”.

En el origen, por tanto, está el deseo de poder de los jefes de las facciones, no la guerra. Es su ambición y su codicia la que, en lucha desenfrenada por el poder, desata el mal en la sociedad. La división ontológica de ésta en clases opuestas coadyuva a sus objetivos, puesto que una demagogia seductora, dirigiéndose a los miembros de cada bando y diciéndole a cada uno, como las sirenas a Odiseo, lo que quiere oír pronto los agrupará por intereses y los someterá a su mando. La guerra aportará el contexto generalizado de incertidumbre donde el miedo se hará señor del instinto de supervivencia de los sujetos y enviará a un laureado general, el odio, a que dirija el combate de las facciones entre sí. Durante el transcurso del mismo la perversidad, como hemos visto y aún sintetizará Tucídides en el párrafo final, se reinventará prodigiosamente a sí misma y el mal será una obra de arte inimitable que tendrá a la sociedad griega por artista y por objeto. La inocencia habrá muerto en sus integrantes, la mutua desconfianza enterrará un futuro común y continuará estimulando la violencia, y una vez absoluta, jugará con la certeza y honestidad de las palabras o con la piedad y garantía de los juramentos con aún mayor cinismo y crueldad que el halcón¹¹ de Hesíodo con la vida del ruiseñor.

La guerra aportará todo eso, pero en el origen, insistimos -antes, pues, de ella-, está el deseo de poder de los jefes de las respectivas facciones. En la persecución de sus metas no repararán en medios, y todos ellos serán buenos si se revelan eficaces: la ideología con la que engañar mientras hechiza a los miembros subalternos de su cofradía tanto como la instrumentalización interesada de un acontecimiento puntual

¹¹ *Trabajos y días*, vv. 200 ss.

–“una condena obtenida por un voto injusto”, por ejemplo-, o incluso la toma directa del “poder por la fuerza”, porque aprovechar la ocasión no es patrimonio exclusivo de príncipes virtuosos sino también de *ladrones*. Y ello será así siempre, siendo la naturaleza humana como es (siempre, claro está, mientras resista la humanidad sin destruirse). La guerra, terminará diciendo Tucídides, aportará otro nivel más de inseguridad, por cuanto los jefes de las facciones son pocos, pero los aspirantes a serlo son más. En ese contexto, lo más fácil es ver a “los espíritus más mediocres” salirse antes con la suya que a los más inteligentes, a causa precisamente de esa mediocridad y de su ambición: ésta, en efecto, suple el defecto de aquella haciéndoles tomar la delantera en la lucha por el poder, “lanzándose audazmente a la acción” contra quienes, confiando en su inteligencia y en el poder de controlar la situación que le atribuyen quienes la poseen con suficiencia, descuida la acción hasta que ya no hay remedio. La conciencia de sus limitaciones del mediocre llevaba así las de ganar frente a la arrogancia del que sabe sin actuar¹². En este punto, si ya antes la concordia -por la que tanto bregará con prepotente y culpable ingenuidad un Isócrates¹³ o un Aristides¹⁴, y en general toda esa sofística pseudo-ilustrada convencida de que el conocimiento mejora- había sido deportada de la polis para nunca más volver, ahora se convierte de manera definitiva en *el judío errante* de la polis.

Así pues, la guerra en absoluto justifica toda esa polifonía del mal con la que éste azota el alma individual y la paz social. ¿Lo justifica entonces el deseo de poder de los jefes? Comencemos por recordar una frase citada anteriormente: “no hubo exceso que no se cometiera y se llegó *más allá* todavía”¹⁵. Completémosla con esta otra, que seguía a un párrafo interrumpido: “y luchando [los jefes de cada facción] con todos los medios para imponerse sobre sus contrarios, se atrevieron a las acciones más terribles y llegaron *mucho más lejos* en la ejecución de sus venganzas...”¹⁶. Demos por sentado que con el mal llegado a límites tan extremos la venganza hiciera de nuevo su entrada triunfal en la *justicia* de la ciudad, cuando ya Homero la había expulsado de dicho ámbito¹⁷, y hasta olvidemos cuánto hay de miedo escondido, es decir, de cobardía, en el ejercicio de dicha violencia; ¿le era igualmente necesario el exceso en el interior del exceso al objeto de lograr su fin, ese ir “más allá” en el mal cuando éste ya se hallaba junto al abismo? ¿Era necesario a los jefes inventar más mal en el interior del mal en aras de la obtención de sus inconfesos objetivos? Ve-

¹² Par. 83, 3.

¹³ *Panegírico*, 15.

¹⁴ *Sobre la concordia a las ciudades*, 3, respectivamente. Empero, la *pax* (imperial) romana ha traído consigo una diferencia entre los objetivos de ambos autores, a saber, que a la obtención de la concordia entre las ciudades griegas no siga una guerra contra el bárbaro (el objetivo confeso de Isócrates, a quien el propio Aristides alude admirativamente sin nombrar).

¹⁵ Par. 81, 5 (itálicas mías).

¹⁶ Par. 82, 8 (itálicas mías).

¹⁷ *Iliada*, XXIII, 566-611.

mos la conclusión del párrafo interrumpido anterior: "... dado que no las infligían de acuerdo con la justicia ni con el interés de la ciudad, sino según los límites que en cada caso fijaba la *complacencia* de uno de los dos bandos" (ἐξ δὲ τὸ ἑκατέρωι που αἰεὶ ἡδονὴν ἔχον ὀρίζοντες)¹⁸.

Tanto mal no era, pues, necesario. ¿Por qué entonces se inflige? La respuesta, en todo su, digámoslo así, inocente candor es sobrecogedora: porque se quiere. Es el arbitrio personal del jefe el que en principio fija el límite del mal, y lo fija en su propio arbitrio, lo que lleva a sus émulos a obrar igual en la misma lucha contra el enemigo común: ya dirá más tarde Constant que la arbitrariedad es contagiosa¹⁹, y tendrá motivos, como se observa aquí. No es menester insistir que a los émulos no cuesta fatiga alguna hacerse con el instrumento o aplicarlo: lo llevan dentro de sí y también *quieren* usarlo.

Ahora bien, ¿qué significa fijar el mal en el arbitrio personal y descubrir que nada lo calma, esto es, su insaciabilidad? Ambos elementos confirman su condición ilimitada. Y ambos elementos, creemos, responsabilizan a nuestra naturaleza. Durante el atroz proceso en el que el sujeto va causando dolor, sufrimiento, destrucción y muerte a otros, se produce un chasquido aún más atroz que marca la desconexión del mal con todas sus aparentes causas (inseguridad, miedo, sentimiento malentendido de justicia) y con el resto de elementos que lo acompañan (odio, culpa quizá, cobardía, deseo de venganza); a partir de ese instante el mal navega solo en el alma y es él quien inspira sus propias acciones, sin más causa que su placer *personal*. Insensible al mundo exterior, del que lo protege la misma coraza de dolor y muerte de la que se emancipó al volverse autista, aislado también del pasado por su desmemoria, el mal arbitrario es el mal que goza reinventándose a sí mismo en un alarde de imaginación que le extrae igualmente de todo ámbito ético para conferirle una existencia puramente estética. En la que, por lo demás, no está escrito, sino más bien lo contrario, que resulte inocente para quien lo usa, pero que por momentos convierte a su titular en alguien ajeno a toda regla y toda norma, a hábitos y convenciones, a promesas y juramentos, a los dioses y al tiempo. Ese mal es el narciso perfecto que busca en el mundo las delicias que sólo el produce mediante sus acciones: más renovado mal. Finalmente puede decirse llegado al jardín de su felicidad.

Se trata de un mal presente en la naturaleza humana, la cual es social en su más íntima esencia. El mal que produce placer endógeno, al que la guerra se le queda pequeña; que un día alarmará por ello a Dostoievski²⁰, moviéndole a considerar al hom-

¹⁸ *Ibidem* (itálicas mías).

¹⁹ B. Constant, *Principios de política aplicados a todos los gobiernos*, Madrid, Katz, 2010, p. 543.

²⁰ Aunque si hubiéramos de hacer caso a Mijailovski la alarma dejaría de dispararse conforme el autor de *Crimen y Castigo* envejecía, al punto de llegar incluso a deleitarse con los sufrimientos de esos mismos *humillados y ofendidos* con los que tanto antes había empatizado (cf. M. Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire: la experiencia de la modernidad*, Madrid, Siglo XXI, 1988, p. 216, nota 23).

bre la única alimaña en el reino de la naturaleza, pero del que, como hemos visto, Tucídides ya había rendido cuenta. Un mal tan perverso que quizá sea la única razón honesta en la que los seres humanos pueden confiar para no aniquilarse unos a otros. Pero un mal, pese a todo, frente al que cabe algún movimiento estratégico. Al igual que en el *diálogo* entre atenienses y melios había un resquicio por el que se colaba la vida humana en su dimensión interestatal, consistente en formar alianzas entre polis de potencia media, “un equilibrio del miedo entre iguales”²¹, que equilibren el poder de una grande o incluso impidan el surgimiento de una potencia imperial y de la atmósfera de destrucción que ésta conlleva, también en el interior de la ciudad cabe arbitrar algún procedimiento que contrapesa, y aun reduzca, el poder del mal antes de alcanzar su felicidad: escrutar el objetivo del interés de los poderosos a fin de descubrir cuándo su brama de poder se enmascara bajo el manto radiante del interés corporativo de la facción a la que pertenezca. No hay mucho espacio de acción para los seres humanos, pero su existencia y toda su libertad caben en ese ángulo muerto del mal. Entre tanto, la única verdad general asumible es devastadora: siendo la naturaleza humana como es, conocer la historia es garantía de que se repetirá.

²¹ Así nos expresábamos en nuestro texto “¿Conversando atenienses y melios? La paz imposible entre el poder y la justicia en el orden internacional”, “*Quid iuris?*” *Tribunal Estatal Electoral de Chihuahua* 10, Vol. 30, 2015, p. 93.