



EL DIÁLOGO DE MELOS. DESDE LA INTERPRETACIÓN DE NIETZSCHE HACIA LA VISIÓN TRÁGICA DE TUCÍDIDES¹

THE MELIAN DIALOGUE.
FROM NIETZSCHE'S INTERPRETATION TO THUCYDIDES' TRAGIC VISION

Diego Colomé²

Investigador postdoctoral Universidad de los Andes, Chile.

Recibido: 01.05.2023 - Aceptado: 12.10.2023

RESUMEN

Este trabajo analiza el famoso y “terrible” diálogo que presenta Tucídides en su *Guerra del Peloponeso* entre los atenienses y los melios y busca destacar elementos que mostrarían una visión trágica de la historia y de los asuntos humanos por parte de su autor. Para ello se utiliza, como elemento heurístico, la interpretación que Nietzsche hizo de este diálogo, específicamente en los párrafos 92 y 93 de *Humano, demasiado humano I*. De acuerdo con la interpretación del texto se sugiere que la de Nietzsche es, al menos, incompleta, para afirmar lo cual se usa un esquema de análisis con dos planos: el de lo particular-visible y el de lo general-invisible. La dialéctica entre estos planos, que se expande en el diálogo mismo entre lo que concretamente éste dice y lo que deja en silencio, revelaría en qué medida el análisis de Nietzsche se centra solo en uno de ellos, mientras que el otro, como complemento del primero, revelaría la visión más amplia del propio autor del diálogo como una visión trágica.

Palabras clave: Tucídides; Nietzsche; Diálogo de Melos; Guerra del Peloponeso; Tragedia.

ABSTRACT

This work analyses the famous and “terrible” dialogue that Thucydides presents in his *History of the Peloponnesian War* between the Athenians and the Melians and seeks to highlight elements that would show a tragic vision of history and human affairs on the part of its author. For this purpose, Nietzsche's interpretation of this dialogue, specifically in paragraphs 92 and 93 of *Human, all too Human I*, is used as a heuristic element. According to the interpretation of the text, it is suggested that Nietzsche's interpretation is, at least, incomplete and in order to affirm this a scheme of analysis has been used with two planes: that of the particular-visible and that of the general-invisible. The dialectic between these planes, which expands in the dialogue itself between what it concretely says and what it leaves silent, would reveal to what extent Nietzsche's analysis focuses only on one of them, while the other, as a complement to the first, would reveal the broader vision of the author of the dialogue himself as a tragic vision.

Keywords: Thucydides; Nietzsche; Melian dialogue; Peloponnesian War; Tragedy.

¹ Las primeras ideas de este trabajo surgieron en el contexto del seminario *Inmoralismo político en la antigüedad* dictado por el profesor Dr. Javier Aoz en la Pontificia Universidad Católica de Chile en 2019. Agradezco al profesor Aoz el haberme introducido en la lectura detallada (en griego) de este fascinante diálogo entre melios y atenienses.

² dcolomes@uandes.cl

1. INTRODUCCIÓN

La Guerra del Peloponeso entre la liga dirigida por Atenas y la dirigida por Esparta se extendió desde el 431 a. C. al 404 a. C., fecha esta última en que Atenas es definitivamente derrotada y presenta su rendición ante el enemigo. La invasión y asedio de la isla de Melos (actual Milo), ubicada a unos 150 km al sureste de Atenas, a mitad de camino entre el Pireo y la isla de Creta, ocurrió en el 416 a. C., cuando nuestro autor tenía unos 44 años (y, como referencia, Sócrates tenía aproximadamente 53 años y Platón, 11). Atenas se presentó en la isla “con treinta naves suyas, seis de Quíos y dos de Lesbos, y con unas fuerzas propias de mil doscientos hoplitas, trescientos arqueros y veinte arqueros a caballo, amén de unos mil quinientos hoplitas de los aliados e isleños” (V, 84)³. El desenlace horroroso de esa campaña para la pequeña isla produjo un impacto tal que Tucídides (460 a. C. – c. 396 a. C.) consideró necesario otorgarle un trato especial en su monumental *Historia de la guerra del Peloponeso*, trato expresado tanto en la forma dialogada en que se presenta (un modo de entrar en la intimidad de los detalles del hecho) como en la particular complejidad y profundidad dialéctica que posee la exposición. A causa de esta profundidad, no han sido pocos los comentarios que este pequeño diálogo ha merecido, ya desde antiguo hasta nuestros días, 2400 años después. No es extraño, entonces, que el texto se haya convertido también en un clásico, sobre todo de la teoría política, cuyo tema central ha sido visto en el rol del poder o de lo que los alemanes han llamado la *Machtpolitik*.⁴

Nietzsche, por su parte, también forma parte de esa larga lista de comentaristas e intérpretes. Da la impresión, incluso, de que no podría haber sido de otra manera: la afinidad entre el texto tucídideo y el pensamiento nietzscheano salta inmediatamente a la vista. Así, pues, se podría decir que la filosofía nietzscheana, en cierta medida, ha contribuido a rescatar el valor de perspectivas como las presentadas por el historiador griego en el famoso y “terrible diálogo” (Nietzsche 2007: 85).

En su introducción al diálogo de Melos, Luciano Canfora (1991: 17 ss) trae a colación en varias oportunidades la interpretación nietzscheana de la narración de Tucídides. Hace esto sobre todo a propósito del tema central que a primera vista presenta el diálogo, a saber, el problema de la justicia y del poder. En este

³ Cito la obra de Tucídides principalmente en la traducción de Esbarranch de Gredos (a menos que explícitamente se mencione otra) indicando primero en números romanos el libro y luego, en números arábigos, el párrafo: V, 84.

⁴ Para una introducción general a la *Historia de la Guerra del Peloponeso*, cf. Calonge Ruiz (1990), donde se discute también el rol del poder como directriz interpretativa de la obra.

trabajo seguiremos en parte lo que ha hecho Canfora y tomaremos los aforismos 92 y 93 de *Humano, demasiado humano I* como punto de partida para ir progresivamente profundizando y poniendo en discusión el contenido del diálogo, con la intención de desentrañar las distintas capas que éste presenta.

El objetivo de este trabajo se desarrollará en tres momentos. Primero se intentará mostrar que hay al menos dos planos centrales en el diálogo, uno evidente, que trata sobre lo visible y lo particular concreto, y otro implícito, no tan evidente, que trata sobre lo invisible y lo general. Segundo, procuraremos hacer evidente que la interpretación de Nietzsche, aunque no incorrecta, no alcanza a abarcar toda la complejidad de la perspectiva de Tucídides, pero a la vez permite dar los pasos necesarios para avanzar hacia esa perspectiva más amplia. Finalmente, trataremos de mostrar por qué nos parece que considerando estos dos planos y su particular entrelazamiento se hace manifiesto que la perspectiva de Tucídides no es exactamente la que le atribuye la tradicional interpretación, es decir, la de la *Realpolitik*, sino, más compleja y sutil, la de una visión trágica de los asuntos humanos.

2. NIETZSCHE

Tucídides fue para Nietzsche un antídoto contra el platonismo: es decir un contraidealismo, un realismo de la facticidad (cf. Nietzsche 2010: 139). Esta perspectiva se encuentra también presente en los aforismos 92 y 93 de *Humano, demasiado humano I*. En el primero Nietzsche pone en relación directa el diálogo de Melos con el problema del “origen de la justicia”:

La justicia (equidad⁵) se origina entre personas más o menos *igualmente poderosas*, como acertadamente lo comprendió Tucídides (en el terrible diálogo entre los emisarios atenienses y melios); allí donde no hay poder dominante claramente reconocible y una lucha revertiría en un inútil perjuicio recíproco, brota la idea de entenderse y ponerse de acuerdo sobre las pretensiones de ambos bandos: el carácter inicial de la justicia es el carácter de *trueque* (2007: 85).

Todo el argumento gira en torno al poder. En igualdad de poder se reconocería la igualdad de *poder hacer daño*. Sería este aspecto negativo (el daño que puedo sufrir, el perjuicio que se me puede infligir) el que hace brotar “la idea de

⁵ La palabra alemana que utiliza Nietzsche para “equidad” es *Billigkeit*. Este término introduce una connotación que anticipa una suerte de relación *comercial* o *económica* en el proceso del poder y la justicia. En efecto, *Billigkeit* refiere al hecho de ser algo *barato* (*billig*) y a la vez al hecho de ser *equitativo* (en el sentido del inglés *fairness*). En cierto sentido, la palabra parece indicar que lo que cuesta más barato para cada parte es a la vez lo más equitativo (razonable, “justo”, etc.) y viceversa. De este modo, lo justo sería lo que implica el menor costo para cada una de las partes.

entenderse y ponerse de acuerdo”. Esto no ocurriría si hubiese un poder claramente mayor: quien lo tuviese simplemente haría uso de su poder y destruiría o dominaría al menos poderoso. En este caso, ciertamente el menos poderoso querría entrar a *negociar* por miedo al daño que pudiera sufrir, pero el más poderoso, a causa de su posición, está seguro de que no puede recibir ningún daño (o uno mínimo) de parte de su rival. Por lo tanto, no estará en su espíritu ese elemento negativo que es el miedo a ser dañado y, por lo mismo, no tendrá necesidad de “entenderse y ponerse de acuerdo”. En este caso no habría, pues, *trueque* por la sencilla razón de que el otro, el débil, no tiene nada que ofrecer que sea suficientemente valioso para el fuerte y para que éste quiera, en consecuencia, dar también algo a cambio que sea valioso para el débil. Lo que el poderoso valoraría, para entrar en el entendimiento del trueque, sería justamente el verse liberado del peligro de ser dañado. Sin embargo, como el débil no puede ofrecer esto porque no tiene poder para dañar al más fuerte, entonces no están dadas las condiciones para entrar en esas negociaciones. De ahí que Nietzsche diga: “cada cual da satisfacción al otro, en tanto que cada cual recibe lo que valora más que el otro. Se le da a cada uno lo que en adelante quiere tener como suyo, y se recibe a cambio lo deseado” (2007: 85). Según esta naturaleza originariamente recíproca de la “justicia”, tanto la *gratitud* como la *venganza* forman, según Nietzsche, parte de este trueque o de las condiciones del trueque, y ambas, de nuevo, toman su lugar solo *relativamente* al más primitivo origen: el poder y la autoprotección (*egoísmo*) o autoconservación: “La justicia —dice Nietzsche— se reduce naturalmente al punto de vista de una autoconservación sagaz, por tanto al egoísmo de aquella reflexión: «¿para qué perjudicarme inútilmente y quizá no alcanzar sin embargo mi meta?»...” (2007: 85).

Lo que está implicado en los pasajes anteriores es que, partiendo de un principio individual y “egoísta” —repartido por igual entre todos y gracias al cual cada uno busca con los medios que estén a su alcance la propia salvación y el propio beneficio (que corresponde, negativamente, a la huida de todo perjuicio inútil)—, se establece, no obstante, un orden intersubjetivo de convivencia en recíproca armonía, en la base del cual está siempre presente el *poder recíproco*. Ahora, según Nietzsche, esta última parte (más oculta, menos visible), como condición necesaria y elemento originador de lo que ha sido llamado “justicia”, se ha olvidado con el paso del tiempo. Los hombres han tendido a quedarse únicamente con la visible apariencia de la sola armonía, por lo que han terminado creyendo que justicia implica (solamente) una acción “altruista”, que justicia es solo altruismo sin más. Desde el punto de vista de Nietzsche, la noción de justicia ha caído en manos de los moralistas que son, en el fondo, ingenuos buenistas que

olvidan la condición original que está constantemente presente en el fundamento invisible de las relaciones de justicia: el poder de hacer daño y destruir al otro.⁶

3. EL DIÁLOGO DE MELOS Y LA INTERPRETACIÓN NIETZSCHEANA EN EL AFORISMO 92

¿Qué tan fundada está esta interpretación de Nietzsche⁷ en el texto de Tucídides? Para responder esta pregunta haremos un resumen de la primera parte del diálogo, hasta el punto donde aparece, claramente indicada por Tucídides, la doctrina del derecho del más fuerte.

En primer lugar, los melios exponen lo que podríamos llamar el primer esquema de las respectivas posiciones (V, 86):

- a. Los atenienses vienen como jueces, porque tienen el poder bélico.
- b. Los melios afirman que su propia posición, que es la de la *justicia*, solo tiene dos alternativas:
 - i. Si ganan el debate, aun conforme a derecho (entendido desde la posición del débil), serán forzados de todas maneras a ir a la guerra (porque los atenienses no se van a ajustar a lo que los melios entienden por derecho, pues su posición es solo la del derecho del más fuerte).
 - ii. Si pierden el debate o son persuadidos, serán forzados a la esclavitud (*douleía*).⁸

Ante esta especulación sobre el posible futuro del debate, los atenienses rompen en seguida el esquema (V, 87), que les parece estar hecho en base a puras conjeturas (*hyponoías*) irracionales sobre el futuro,⁹ y exigen que se hable a partir del presente y de lo presente (*ek tón parónton*) y de lo que está efectivamente a la vista (*kai hōn horâte*).

⁶ “¿Qué aspecto más poco moral tendría el mundo sin el olvido! Un poeta podría decir que Dios ha apostado el olvido como cancerbero en el umbral del templo de la dignidad humana” (Nietzsche 2007: 86, §92).

⁷ Cf. Nietzsche 2007: 85.

⁸ Para el texto griego, se han consultado las obras de Canfora (1991) y Torretti (2017). Este último utiliza la edición de Giovanni Battista Alberti (*Thucydidis Historiae*) con algunas variantes menores. Para la consulta de vocablos del griego se ha utilizado el *Grand Bailly* (Bailly 2000).

⁹ El carácter irracional de estas conjeturas se puede ver en V, 104-5, donde se habla de lo *áphron*, insensato, de la interpretación que hacen los melios de los hechos (Torretti lo traduce como “demencia”, 2017: 85) y de la *alógou soterías*, salvación irracional, de los mismos, es decir, del modo irracional en el que la están interpretando. Más adelante aparecerá con mayor claridad este aspecto.

De esta manera, se hacen evidentes las dos posiciones: los melios en una posición más especulativa y los atenienses en un radical realismo.¹⁰ Aparecen, junto con ello, las dos posiciones respecto al derecho: el derecho del más fuerte, representado y defendido por los atenienses, y el derecho abstracto y normativo según *la* justicia, defendido por los melios. Y en esto se deja ver también la primera muestra de la problemática del rol de las posiciones (fuerte o débil), es decir, de las consecuencias interpretativas que tiene la adopción de una u otra. Aquí el fuerte solo quiere basarse en la realidad concreta, inmediata y evidente, es un empirista radical, sin ninguna pretensión metafísica; el débil, en cambio, busca su punto de apoyo en una abstracción, en un concepto: *la* justicia, una realidad opuesta a lo empíricamente dado. Esta última es una posición inclinada a la especulación metafísica sobre abstracciones universales.¹¹

Desde su exigencia realista, los atenienses establecen el tema central de la discusión: la salvación (*sotería*) de la ciudad. Los melios se limitan a considerar si desean o no salvar su ciudad bajo las condiciones de los atenienses (V, 87). Es en este punto en el que los atenienses exponen su teoría de lo justo, que es la teoría de la paridad de fuerzas a la que hace referencia Nietzsche en el párrafo antes analizado. Luego de decir (muy significativamente) que no vienen a enarbolar argumentos de justicia tal como la entienden los melios,¹² los embajadores atenienses afirman:

Traten más bien de lograr lo posible según lo que ambos bandos realmente pensamos, sabiendo tanto ustedes como nosotros que en el razonamiento humano lo justo vale cuando hay igualdad de fuerzas y que los poderosos hacen lo que les permiten sus fuerzas mientras que los débiles ceden (V, 89).¹³

Está claro: lo referente a la justicia (*dikaia*) solo tiene sentido cuando hay igualdad de fuerzas (*apò tés íses*), pero, cuando hay disparidad, los fuertes son los que “hacen” (*prássousi*) mientras que los débiles son los que “bailan al ritmo que les imponen los fuertes” (*synchoroúsin*). Esta noción de lo justo, además de estar determinada por la fuerza, está circunscrita por “el razonamiento humano”

¹⁰ La radicalidad de este realismo los lleva a un *realismo del presente*, es decir, a esta excesiva concentración en lo que está dado en el ahora, cuestión que en el relato tucidídeo va a tener luego una importancia central, porque el realismo del presente olvida lo que podríamos llamar el *realismo de la historia*, del largo plazo. Sobre este punto volveremos más adelante.

¹¹ Sin embargo, ésta no es una posición de convencimiento íntimo, sino solo una que nace debido a las circunstancias de debilidad, impotencia y amenaza (esto se desprende de la respuesta de los melios en V, 88). Volveremos también sobre este punto más adelante.

¹² Esto queda manifiesto cuando los atenienses sostienen que con justicia han obtenido el poder porque ellos derrotaron a los persas, o que es justa la expedición contra Melos porque responde al agravio que la isla le hizo a Atenas al alinearse con Esparta.

¹³ Traducción de Alfonso Gómez-Lobo (1991).

(*en tōi anthropēioi lógoi*),¹⁴ es decir, exclusivamente por la esfera de los asuntos humanos, lo que deja afuera el ámbito de lo divino. Esto agrega un nuevo elemento a las respectivas posiciones: los fuertes, dado que su fuerza viene del poder que evidentemente tienen, se limitan a lo evidente y, así, a lo estrictamente humano, mientras que los débiles, al no tener fuerza suficiente en el mundo visible, se inclinan por la apelación al mundo no humano, a lo divino.

En este diálogo, Tucídides está dando una interpretación de cómo han de haber acontecido los hechos. Pero asumamos, por un momento, que simplemente está describiendo objetivamente lo que realmente sucedió. En tal caso no podríamos atribuirle a él la teoría del derecho del más fuerte, sostenida por los atenienses. Podríamos decir solamente que nos muestra que, efectivamente, en la realidad de los hechos resulta que el más fuerte sostiene una posición basada en el derecho del más fuerte. Sin embargo, el hecho de que el historiador griego haya reconstruido este encuentro en forma de diálogo hace difícil pensar que no esté puesta en él también su visión de mundo.

De todas formas, en cualquiera de los dos casos parece imperar un crudo y desnudo realismo, una *Realpolitik* (cf. Torretti 2017: 39), en la cual, tal como lo expone Nietzsche, es simplemente el poder el que gobierna y con él la consideración egoísta del propio daño o beneficio nacida del instinto de autoconservación. Dada la posición de evidente superioridad de los atenienses, ¿qué podrán querer decir con que lo justo solo se considera cuando hay una base de igualdad (de fuerzas), sino lo que ha interpretado Nietzsche? Pues, ¿qué hace aquí la presencia de la fuerza, que es una fuerza militar, sino estar manifiestamente como algo que puede producir *daño*? No es el poder de hacer el bien, sino el poder de dañar, destruir y matar lo que evidentemente está siendo tomado como criterio fundamental de ambas posiciones. Los atenienses se refieren, pues, a esta igualdad, tal como dice Nietzsche: igualdad de poder dañar. ¿Qué sucedería, por lo tanto, si los atenienses tuviesen frente a los embajadores de una fuerza militar semejante a la de ellos? Se encontrarían, claramente, tan amenazados como la otra parte. ¿No estarían, en tal caso, mucho más dispuestos a negociar un pacto de no agresión, es decir, a resultar beneficiados por la ausencia de daño, a intercambiar este mutuo beneficio? ¿Tendría sentido que los atenienses actuaran de manera “justa” simplemente por “altruismo”, sin recibir ningún beneficio de ello, sino más bien al contrario, tomando una posición de debilidad respecto de las demás *póleis*? Es decir, ¿puede el concepto de justicia estar desligado de la realidad y sobre todo del recibir alguna utilidad? ¿Tiene sentido que hacer lo justo signifique la autodestrucción (que atentaría contra la nietzscheana autoconservación)? No se ve por dónde podría haber un fundamento para sostener semejante

¹⁴ Translitero la iota suscrita, como en el dativo de esta frase, como iota adscrita.

posición. Hasta aquí podríamos decir, por lo tanto, que la interpretación nietzscheana es acertada.

4. EL AFORISMO 93 DE *HUMANO, DEMASIADO HUMANO I*

En el segundo aforismo de Nietzsche dedicado al diálogo de Melos (aunque como referencia indirecta) el tema principal es el derecho del más débil. Se discute si el débil tiene o no algún derecho (la respuesta de Nietzsche es afirmativa) y qué tipo de derecho es el que tiene:

Cuando alguien, por ejemplo una ciudad asediada, se somete bajo condiciones a alguien más poderoso, la alternativa es la de que uno puede destruirse, incendiar la ciudad y causarle por tanto una gran mengua al poderoso. Surge aquí por tanto una especie de *equiparación* sobre cuyos cimientos pueden establecerse derechos. Al enemigo la conservación le resulta ventajosa. En tal medida hay también derechos entre esclavos y amos, es decir, exactamente en la medida en que la posesión del esclavo le es útil e importante al amo (Nietzsche 2007: 86, §93).

Nuevamente se observa aquí que el principio de donde surge el derecho es el de tener algo que ofrecer que resulte valioso para el otro (para el más fuerte, en este caso) y esto a su vez se funda en la posibilidad de hacer daño: el débil todavía tiene aquí, a pesar de su grado de impotencia, la posibilidad de hacer algún daño al más fuerte y es exactamente en esta medida que puede tener peso real en la balanza de la justicia.

Originalmente el *derecho es proporcional al grado* en que uno se le *aparece* al otro valioso, esencial, imprescindible, invencible, etc. En este sentido el más débil tiene también derechos, pero menores. De ahí el famoso *unusquisque tantum juris habet, quantum potentia valet* (o, más exactamente: *quantum potentia valere creditur*) (Nietzsche 2007: 86, §93).¹⁵

¹⁵ “*Unusquisque tantum juris habet, quantum potentia valet* (cada uno tiene derecho solo en la medida en que tiene poder)” es una cita de Spinoza, tomada del *Tratado político*, cap. II, §8. Vale la pena comparar nuestra temática con este parágrafo. Sostiene Spinoza: “Y como cada uno goza de tanto derecho como poder posee, cuanto intenta hacer y hace uno cualquiera, sea sabio o ignorante, lo intenta y lo hace con el máximo derecho de la naturaleza. De donde se sigue que el derecho y la norma natural, bajo la cual todos los hombres nacen y viven la mayor parte de su vida, no prohíben sino lo que nadie desea y nadie puede; no se oponen a las riñas, ni a los odios, ni a la ira, ni al engaño, ni absolutamente a nada de cuanto aconseje el apetito. Nada extraño, dado que la naturaleza no está encerrada dentro de las leyes de la razón humana, que tan solo buscan la verdadera utilidad y la conservación de los hombres, sino que se rige por infinitas otras, que se orientan al orden eterno de toda la naturaleza, de la que el hombre es una partícula, y cuya necesidad es lo único que determina a todos los individuos a existir y a obrar de una forma fija. Por consiguiente, cuanto nos parece ridículo, absurdo o malo en la naturaleza se debe a que

Todo vuelve a definirse, pues, sobre el hecho fundamental de que se tiene derecho en la medida del poder que se tiene. Como dijimos arriba, el débil también posee un grado de poder sobre el fuerte y esto es lo que le da su grado respectivo y proporcional de derecho. Si el grado de poder es mínimo, el derecho que tenga será también mínimo.

Podríamos decir, por tanto, que esta es la razón del diálogo mismo entre atenienses y melios. A pesar de ser los más fuertes (y con mucho), los atenienses aceptan entrar en diálogo. Ellos ciertamente ponen las condiciones, pero confieren a los melios, no obstante, el mínimo grado de derecho que les queda: pueden al menos decidir a propósito de la propuesta ateniense. La propuesta, en efecto, es “hacer lo que esté *dentro de lo posible (tâ dynatâ)* en base a lo que cada una de las partes realmente piensa (*ex hôn hekâteroi alethôs phronoûmen*)” (V, 89), y hacerlo tomando en cuenta que en los asuntos humanos la justicia se realiza solo sobre la base de una cierta igualdad, es decir, teniendo en cuenta el *dictum* spinoziano y lo que sostiene la interpretación nietzscheana. Justamente, según el aforismo 93, hay “una especie de *equiparación*” entre el débil y el fuerte en ese punto y grado específicos que es de interés para el fuerte y por el cual está dispuesto a negociar con el débil. He aquí el estrecho margen dentro del cual puede negociar (y, por tanto, tener derecho) la pequeña isla; los atenienses exponen sin rodeos cuál es el margen de “lo posible” en su propuesta:

Lo que ahora les manifestamos es que hemos venido en beneficio de nuestro imperio [*ep' ophelíai... tês hemetéras archês*] y que nuestros argumentos apuntan a la preservación de su ciudad [*epi soteríai... tês hymetéras póleos*]. Queremos dominarlos a ustedes sin sacrificios [*boulómenoí apónos mèn hymôn árchai*] y que ustedes se salven para provecho de ambos [*chresímos d'hymâs amphotérois sothênai*] (V, 91. trad. Gómez-Lobo).¹⁶

Los atenienses, claro está, no van a aceptar nada que no vaya en beneficio de su gobierno y dominio. En este sentido es *necesario* someter a los melios. Desde el punto de vista del fuerte esto está fuera de discusión. Lo que se está negociando es *cómo* ocurrirá ese sometimiento. Los atenienses están en cierta medida mostrando que no tienen el poder de hacer que Melos se someta *apónos*,

solo conocemos parcialmente las cosas y a que ignoramos casi por completo el orden y la coherencia de toda la naturaleza y a que queremos que todo sea dirigido tal como ordena nuestra razón. La realidad, sin embargo, es que aquello que la razón dictamina que es malo no es tal respecto al orden y a las leyes de toda la naturaleza, sino tan solo de la nuestra” (2013: 112-113).

¹⁶ Torres Esbarranch da la siguiente traducción alternativa: “Ahora lo que queremos demostraros es que estamos aquí para provecho de nuestro imperio y que os haremos unas propuestas con vistas a la salvación de vuestra ciudad, porque queremos dominaros sin problemas y conseguir que vuestra salvación sea de utilidad para ambas partes” (Tucídides 2015: 144).

“sin sufrimiento”, y que es de su *interés* que esto ocurra de esta manera. Nietzsche decía que “originalmente el *derecho es proporcional al grado* en que uno se le *aparece* al otro valioso, esencial, imprescindible, invencible, etc.” y también que “el carácter inicial de la justicia es el carácter de *trueque*”. Aquí, los melios poseen un *valor*, algo que los atenienses *valoran* y que, como tal, desean y, por lo tanto, algo por lo que están dispuestos a negociar un *trueque*. ¿Qué le ofrecen los atenienses a los melios a cambio? Esto aparece en los párrafos siguientes del diálogo. Ante la desnuda realidad de las palabras atenienses los melios preguntan: “¿En qué sentido sería igualmente provechoso para nosotros el quedar esclavizados y para ustedes el dominar?” (V, 92). La respuesta de los atenienses muestra, a la vez, cuál es la “oferta”: “porque ustedes se someterían en lugar de sufrir los más terribles males (*tà deinótata*) y nosotros, al no destruirlos a ustedes, obtendríamos una ganancia (*kerdaínoimen*)” (V, 93). Se puede observar aquí, como lo acentúa Nietzsche, el lenguaje económico. La *ganancia* (*kérdos*) para los atenienses está claramente en la preservación de la ciudad de Melos y junto a ello implícitamente en el no llevar a cabo un conflicto que puede implicar algún grado de desgaste por más que la batalla esté asegurada de antemano. La oferta para los melios es el ahorrarse *tà deinótata patheîn*, “el padecer las cosas más terribles”, dentro de lo cual debemos incluir sin duda, la destrucción de la ciudad y la muerte. Es aquí, pues, donde se muestra con toda evidencia el argumento de la fuerza y el poder: se trata de tomar decisiones cuando se está bajo real amenaza de muerte. ¿Qué poder de injerencia tendrían en una situación tal las ideas de los “teóricos de la justicia”, las teorías hechas bajo el influjo de la tranquila reflexión? ¿Qué es lo que realmente decide las cosas, los asuntos humanos, en tales casos: una idea de la razón o, como dice Nietzsche, el instinto de autoconservación?

5. EL PLANO DE LO PARTICULAR Y EL DE LO GENERAL

El punto de vista nietzscheano realmente parece interpretar bien la exposición de Tucídides y, por lo tanto, el modo como a sus ojos ocurrieron las relaciones de poder entre melios y atenienses, es decir, simplemente el modo como ocurren las relaciones de poder en los asuntos humanos.¹⁷ Está claro que aquí impera no exactamente la llamada “ley del más fuerte”, esto no es lo que Nietzsche y Tucídides están diciendo, sino el derecho basado en la fuerza, pues, como observa

¹⁷ Como observa Torretti (2017: 39-40), ha habido intérpretes que, probablemente movidos por su admiración al historiador heleno, han querido alejar de su persona una interpretación de los asuntos humanos tan cruda y brutal como se muestra especialmente en el diálogo de Melos y han buscado atribuir el actuar ateniense a los perversos efectos que produce el avance de la guerra. Pero como el mismo Torretti bien muestra (2017: 40), los atenienses ya habían expresado las mismas ideas incluso antes del comienzo de la guerra, en los acontecimientos de Potidea (cf. Tucídides I, 76).

Volker Gerhardt (1996: 147), hay en el fundamento del derecho una *wechselseitige Einschätzung* (valoración mutua) y por lo mismo una *wechselseitige Erwartung* (expectativa mutua). Esto significa que, aunque haya una parte más poderosa, el derecho se establece no obstante a partir de la relación de ambas partes, pues, como vimos, el poder del más débil, por poco que sea, es base también para la valoración (*Einschätzung*) que hace el más fuerte (cf. Gerhardt 1996: 147). La disparidad de fuerzas produce, sin embargo, como decía Nietzsche, una suerte de “equiparación” (es decir que de todas formas sigue funcionando el principio de que la justicia o el derecho se establece solo en una base de igualdad), solo que en un nivel reducido, proporcional al grado de poder que tenga el más débil.

Los aforismos 92 y 93 de *Humano, demasiado humano* interpretan con gran precisión psicológica los elementos fundamentales que operan en las negociaciones entre atenienses y melios. Sin embargo, es necesario considerar el diálogo ahora desde otro punto de vista, que se encuentra implícito en el diálogo mismo. Me refiero a la amplia visión que de los acontecimientos tiene el narrador en tanto historiador, conocedor del desenlace de la historia provocado por la expedición ateniense a Sicilia y, por lo tanto, como narrador “omnisciente”.¹⁸ Desde este ángulo el diálogo aparece como dividido en (al menos) dos planos: el de lo particular y el de lo general, cada uno de los cuales presenta una serie de características que configuran una especie de sistema de oposiciones.

a) El plano de lo particular

Este es el plano que hemos venido analizando hasta ahora, es la dimensión concreta y fáctica en la que se encuentran los dialogantes¹⁹; es la dimensión en la que se sitúan los atenienses y a la que conminan a los melios a situarse cuando los llaman a reflexionar a partir de lo presente (*ek tón parónton*) y de lo que está efectivamente a la vista (*kai hōn horâte*), es decir, sobre todo del evidente poderío militar desplegado por Atenas en las costas y puertos de Melos. Es, por lo tanto, el que se corresponde con la posición y disposición psíquica del más fuerte. En este plano se da efectivamente todo el juego de elementos dialécticos que despliega el diálogo poniendo como fundamento la muy concreta situación de amenaza de destrucción y muerte que subyace en todo momento.

¹⁸ Con “omnisciente” no quiero decir que el narrador, Tucídides, tenga la facultad de conocer todos los detalles de los eventos que está narrando, como si estos no fuesen hechos históricos, sino pura creación literaria. Con este adjetivo quiero, más bien, resaltar el hecho de que el narrador tiene un grado de conocimiento de los hechos evidentemente más amplio y general que el que pueda poseer cualquiera de los personajes involucrados en los hechos narrados. Si se quiere, se podría calificar su posición narrativa como “semi-omnisciente” o “cuasi omnisciente”.

¹⁹ No me es posible entrar aquí a distinguir entre el hecho *real* y el hecho *narrado*, cuestión que constituye otro pliegue más de este “barroco” diálogo.

Por lo tanto, así como en este plano el fuerte toma una posición determinada también lo hace el débil. Si la del fuerte es, en primer lugar, la de lo presente y visible, la posición del débil será la de lo ausente (en este caso anclada en el futuro) y de lo invisible (*epì tàs aphaneîs kathístantai*, V, 103), razón por la cual en el fondo esta posición del débil estará asentada principalmente en la *esperanza* (*elpís*, 102, 103; *pisteúomen*, 104) y, con ello, en la *suerte* (*tyche*, 102, 104):

Sabemos, empero —dicen los Melios—, que a veces en la guerra el azar se reparte con más equidad [*koinotéras tàs tychas lambánonta*] de lo que corresponde a la diferencia numérica. Si nos rendimos de inmediato perderemos toda esperanza, pero si actuamos tenemos todavía esperanza de mantenernos en pie (V, 102).

¿A qué podría referirse este “actuar” (*metà toû droménou*)? ¿No parece hacer referencia más que a la guerra? Sin embargo, ¿es *razonable* esta posición teniendo ante los ojos la evidente superioridad de las fuerzas atenienses, hecho que tiene toda la fuerza de la realidad, ante lo cual los melios solo ponen como base de su posición una mera *creencia*, una mera *esperanza* en el *azar*? De ahí la respuesta ateniense:

La esperanza, consoladora en el peligro, aunque dañe a quienes se entregan a ella disponiendo de recursos, no los destruye. Pero quienes apuestan de un golpe todo lo que tienen (pues la esperanza tiene por naturaleza un alto precio) la reconocen una vez que han caído, cuando ya no les queda nada para defenderse de ella ahora que la conocen. No permitan que les suceda a ustedes que son débiles y dependen de un golpe de la balanza, algo semejante a lo que le pasa al vulgo: pudiendo salvarse por medios humanos, cuando están acosados y pierden la esperanza en lo visible [*hai phaneraí*], se vuelcan a la esperanza en lo incierto [*epì tàs aphaneîs*], a la mántica, los oráculos y todo aquello que al generar esperanzas produce estragos (V, 103).

Aquí aparecen todos los otros elementos fundamentales de la posición del débil en la realidad fáctica y concreta. Aparece una carga de irracionalidad (que luego los melios no considerarán como tal: “Así, pues, nuestra osadía no es totalmente *alógos*, irracional” [104]), siempre en consideración al plano de lo fáctico y empíricamente evidente. Por lo mismo, hay un salto a esa región invisible y futura de la esperanza en la fortuna. Lo único que le queda al débil es entregarse a esa suerte de plano metafísico que se supone existe más allá y *por sobre* el plano de la facticidad de los asuntos humanos. Esta inclinación metafísica se manifiesta claramente en el capítulo 104 cuando los melios responden: “Confiamos, sin embargo, que en cuanto al azar que *procede de lo divino* no estaremos en condición de inferioridad, *pues somos hombres piadosos* [*hosíoi*] enfrentados a un agresor *injusto* [*pròs ou díkaíous*]” (cursivas nuestras). Lo irracional en los

melios es creer en la fortuna cuando no tienen “recursos” para ello. Contra esta realidad contraponen el recurso metafísico que termina siendo del mismo nivel de irracionalidad y falta de tino como lo es el juicio del vulgo (*hoi polloí*): la esperanza en oráculos y en la *mantéia* o adivinación.

Para tratar de darle cierta fuerza psicológica al argumento, los melios divinizan el azar o la fortuna y se ponen en la posición de “hombres justos” por el hecho de ser “hombres piadosos”, frente a un adversario “injusto”, razón por la cual, según la visión del débil, lo divino *hará justicia*. La concepción de justicia, por lo tanto, que nace en el débil, es la de una justicia *moral*: ellos, los melios, dicen en el fondo: “somos moralmente superiores mientras que ustedes, atenienses, son solo fácticamente superiores (o su superioridad es solo en base al mero poder)”.

Sin embargo, esta posición, vista desde el plano en el que estamos, es decir, el plano de lo particular y concreto, es también asumida por el débil de una forma en última instancia puramente utilitaria, es decir, su inclinación a hablar sobre y desde *la* justicia, desde lo divino, etc., en el fondo no parece ser tampoco una postura basada en una creencia moral honesta: es circunstancial. Al menos esto es lo que se podría inferir de V, 88 donde los melios responden lo siguiente: “Es razonable y excusable que quienes se encuentran en una situación como la nuestra se vuelquen en muchas direcciones en busca de argumentos y opiniones [*epi pollà kai légontas kai dokoúntas trépesthai*]”. El buscar “por todos lados” un recurso de defensa para la autoconservación termina, en este caso, solo en poder utilizar un recurso retórico: tratar de convencer por la “justicia”, por la “utilidad”, y finalmente por la extorsión moral: “los dioses harán justicia, es decir, los castigarán, los harán pagar”.

En resumen: en el plano de lo particular, de la facticidad concreta e inmediata, cada una de las partes (la fuerte y la débil) toma su posición sobre criterios de poder, utilidad y autoconservación, resultado de lo cual es la tensión y oposición entre el “realista empírico” y el “metafísico moral”.

Lo que trataremos de mostrar en lo que sigue es que la interpretación nietzscheana, aun cuando, a nuestro juicio, no es incorrecta respecto al texto tucidídeo, funciona solo dentro de los márgenes de esta dimensión fáctica y que, por lo tanto, no abarca realmente todos los pliegues y dimensiones que presenta el historiador griego.

b) El plano de lo general

¿Dónde están los elementos que nos permitirían hablar de un plano general? Principalmente en lo que ya se mencionó arriba, el hecho de que Tucídides está escribiendo como historiador, como narrador “omnisciente” que conoce el curso

futuro de los hechos. Los personajes de su/la historia no pueden tener esta perspectiva, no pueden tener la visión y la certeza sobre la resolución de los hechos en el futuro. Esto introduce, en el plano de estos actores (es decir, en el plano particular), una lógica específica, en la que el futuro es obviamente incierto (hecho que, para los melios, por ejemplo, va a ser la base de su “esperanza irracional” y, por lo tanto, de su decisión final).

El desenlace de la guerra del Peloponeso comienza con la derrota ateniense en Sicilia y termina con la derrota definitiva de su poder marítimo en la batalla de Egospótamos en los Dardanelos (405 a. C.) y la consecuente derrota de la liga de Delos y de Atenas a manos de la Liga del Peloponeso liderada por los espartanos (404 a. C.). Con este hecho el sistema político espartano oligárquico se hace del poder en Atenas poniendo fin al siglo de oro ateniense. Atenas nunca volverá a recuperarse del todo y después de los lacedemonios se verá bajo el dominio de Filipo II. Se cree que Tucídides debe haber muerto alrededor del año 396 a. C., por lo que no pudo haber tenido conocimiento de este último acontecimiento, sin embargo, es un hecho que va en la misma línea del significado que la derrota ateniense en el 404 a. C. tiene para nuestro diálogo: la pérdida del poder y, por lo tanto, de la libertad de la *pólis*.

La conexión entre el trato que Atenas da a Melos (destrucción de la ciudad, muerte de todos los hombres adultos, esclavitud de las mujeres y los niños y repoblamiento con colonos atenienses) y el destino de Atenas se va a convertir, en cierta medida, en un tópico como se desprende del pasaje de Isócrates (*Panegírico* §§ 100-114) citado por Canfora (1991: 22-23): “Sé bien que hasta aquí [guerras persas, victoria sobre los bárbaros, etc.] todos estarían dispuestos a reconocer que nuestra ciudad ha sido causa, para los griegos, de muchos bienes. Pero respecto a la época sucesiva, algunos nos acusan sosteniendo que, desde que asumimos el dominio del mar, hemos sido causa de muchos males [*pollón kakón*] para los griegos. Y nos enrostran, en estos escritos, la sumisión de los melios y la masacre de los habitantes de Scione”. Se puede decir que los atenienses tuvieron un destino no igual pero semejante al de los melios²⁰ y hacer una conexión de causalidad entre uno y otro hecho solo es posible si se adopta el punto de vista amplio de la visión general de los acontecimientos.²¹

²⁰ Curiosamente, Atenas se salvó de tener un destino tan terrible como el de los melios gracias a la negativa de los espartanos de arrasar completamente la ciudad, idea fomentada sobre todo por corintios y tebanos (y otros griegos) (cf., Jenofonte, *Helénicas* II, 2, 19-20, citado por Calonge 1990: 29).

²¹ A propósito, Gómez-Lobo afirma: “Fue esta masacre (la de los melios), a la que no precedió ningún esfuerzo espartano por ir en ayuda de los melios, la que pesó tanto sobre la conciencia de los atenienses después de Aigospotamoi y fue también esta masacre, quizás, la que según Tucídides no estuvo del todo desligada del aciago destino de la expedición a Sicilia” (1991: 266).

Tucídides dice a propósito de su *Historia*: “Mas aquellos que quisieren saber la verdad de las cosas pasadas y por ellas juzgar y saber otras tales y semejantes que podrán suceder en adelante, hallarán útil y provechosa mi historia, porque mi intención no es componer farsa o comedia que dé placer por un rato, sino una historia provechosa que *dure para siempre* [ktêmá es aiei]” (I, 22. cursivas nuestras). Queda claro que Tucídides reivindica el valor de la historia como aquello que permite conocer las cosas pasadas y, en virtud de ello, estar en una mejor posición respecto de las cosas que han de venir. Más aún, considera su *Historia*, en particular, como un documento con valor eterno, es decir, como una obra que *siempre* va a tener valor, seguramente no solo porque narra las cosas sucedidas con la mayor fidelidad posible, sino sobre todo por las enseñanzas que contiene respecto de los asuntos humanos, pues estos, dado que las pasiones humanas son siempre las mismas, se repiten en la historia (cf., Tucídides, I, 22; Torretti 2017: 37, 42).

Vemos, pues, aquí una fuerte reivindicación del plano de lo general, que está claramente en oposición al plano del desarrollo de los acontecimientos del diálogo, al horizonte vital, por así decir, en el que se desenvuelven los protagonistas y viven sus experiencias. Por lo tanto, es perfectamente sensato preguntarse con un poco más de reflexión ¿en qué plano ocurren realmente los hechos humanos? Si pensamos que la lógica de la historia, es decir, de los hechos *considerados* desde el punto de vista de una vasta extensión de tiempo, es distinta a la lógica de la facticidad particular (asumiendo, además, que la historia es el producto de las acciones humanas) tendríamos que considerar que el terreno de los asuntos humanos no está únicamente restringido a lo inmediato y particular; que hay un entramado de planos, por decirlo así. Sobre esto volveremos en la última parte de este trabajo.

Ahora bien, si consideramos el plano de lo general en relación con el de lo particular, se puede observar una curiosa inversión de los valores. En la realidad fáctica la *razón* parece estar inclinada en favor de los que tienen el mayor poder. Los débiles se refugian en supersticiones metafísicas e irracionales, en una supuesta justicia de lo invisible, en conceptos abstractos y especulativos, en criterios morales de justicia, en principios, etc. Sin embargo, si ahora adoptamos el punto de vista general, histórico, resulta que lo que para los actores es “invisible” (por ejemplo, el futuro) ahora se vuelve visible y no sin injerencia en la realidad concreta, es decir, que lo que para ellos es invisible sí estaría jugando un rol. No obstante, la inversión no es completa porque el hecho sigue siendo invisible para los particulares. Luego, al ver el destino de Atenas, ¿no habrá habido algo de *razón* en la argumentación de los melios (incluso sin que ellos realmente hayan aspirado a ello, sino solo por buscar argumentos útiles para su posible salvación)? Por ejemplo, la extorsión moral de los melios: el orden divino les hará pagar (a los atenienses) por las injusticias que han de cometer. Con ello, también en este

plano de lo general aparecen, por lo tanto, lo que puede ser considerado como principios morales, es decir, ciertas reglas universales que ponen coto a ciertas acciones humanas. Hablamos de principios morales que no necesariamente han de ser vistos como principios *moralistas*, sino como reglas que rigen un cierto estado objetivo de la trama de los asuntos humanos, un cierto orden cósmico que rige también para la esfera humana.

En síntesis, si es verdad que hay una dimensión general implícita en la narración del diálogo, en ella estarían implícitos también los valores (o al menos, valores semejantes) que la misma narración pone en reprehensible irracionalidad. En la propia narración habría, así, una tensión entre lo manifiesto y lo no manifiesto, entre lo visible y lo invisible.

6. LA VISIÓN TRÁGICA DE TUCÍDIDES

Considerando los dos planos, el de lo general y lo particular, ¿cuál de ellos termina por afirmar Tucídides? La respuesta que nos parece más apropiada es: los dos a la vez. En el artículo de Gómez-Lobo se lee que la tesis que él sostiene “no se trata de una formulación del derecho del más fuerte sino de una tesis acerca del comportamiento fáctico de quienes detentan el poder” (1991: 247). Ciertamente Tucídides está exponiendo su visión a propósito del comportamiento fáctico de quienes tienen el poder (y además de quienes no lo tienen), pero esta forma de abordar el diálogo queda aún encerrada en la tradicional interpretación de la *Realpolitik* tucídidea y deja de lado la visión general del historiador en virtud de la cual su libro puede pretender un valor *ad aeternum*.

Ahora bien, afirmar los dos órdenes de cosas implica afirmar los dos órdenes de *valores* que imperan en cada uno de ellos; pero, estos valores son opuestos *e incompatibles*: lo visible se opone a lo invisible, lo abstracto a lo concreto, la superstición a la razón, etc. Esto es, no obstante, lo que parece hacer Tucídides, de modo que, en última instancia, al incluir esta incompatibilidad, habría una implícita indicación respecto a la *aporía* que lleva inscrita en sí los asuntos humanos desde la cual nacería lo que denominaremos como la *visión trágica* del historiador griego.

La tragedia surge cuando los hechos se precipitan en contra de los mismos actores sin que estos estén capacitados para controlarlos. Así Melos se encontró prácticamente inerme ante su destino, pero luego Atenas también fue arrastrada a la catástrofe.²² Esto visto en una perspectiva general querría decir que hay una

²² En Tucídides hay una cierta “lógica imperialista” que mostraría cómo la propia naturaleza y exigencias de los hechos mismos (entre los cuales se cuenta la idiosincrasia de cada *pólis*) llevarían al auge y caída de Atenas. Así lo señala, por ejemplo, Alsina (1981: 19), interpretando a Tucídides, cuando dice que “Atenas se caracteriza por su constante y universal tendencia a la

región de los asuntos humanos, producida por las concretas acciones humanas que, sin embargo, no puede ser controlada por estos seres mortales, condicionados y limitados. Una región que queda *invisible* ante los ojos y la razón de quienes protagonizan la historia, según la cual los “acontecimientos que habían sido considerados como actos libres del juicio moral, aparecen ahora como el resultado de un largo proceso condicionado por una alta necesidad” (Jaeger 2006: 354).

Esta región invisible no es, sin embargo, de la misma índole que aquella en la que confiaban los melios (metafísica); lo invisible y lo visible no necesariamente implican una oposición entre lo divino y lo humano, lo metafísico y lo físico; se trata, más bien, siempre de la esfera de lo humano, solo que ella misma está dividida entre lo general y lo particular, entre lo concreto y lo abstracto, etc.²³

Lo que podemos llamar la *trama de la fatalidad* puede ser observada en pasajes como aquel en el que los atenienses suponen ya como algo fuera de discusión la *necesidad* de someter a los melios: solo se trataría para ellos de saber de qué forma los melios habrán de ser sometidos (cf. V, 91). Por su parte, los melios responden con *hybris* (visto desde el punto de vista del más fuerte y, por lo tanto, de la facticidad) cuando en V, 92 preguntan: “¿En qué sentido sería igualmente provechoso para nosotros el quedar esclavizados y para ustedes el dominar?”. Se lee aquí entre líneas el hecho de que los melios no están aceptando las condiciones impuestas por los más fuertes. Con esta pregunta, además, están poniendo en cuestión algo que no está abierto a discusión, pues lo que los atenienses imponen como condición inamovible es que para los melios no hay otra alternativa a la servidumbre más que la muerte y la destrucción. En este punto del diálogo, por tanto, no es cuestión para los melios de ver si la propuesta ateniense es igualmente conveniente o no *desde el punto de vista de ellos*, de los melios. La fatalidad, por lo tanto, se cierne con cada vez más fuerza sobre la

expansión imperialista, la *polypragmosynê*; Atenas es incapaz de saber dormirse sobre los laureles de sus previas conquistas, y debe tender, casi trágicamente, a un todavía más, que a la postre determinará su propia ruina”. Lógica que se manifiesta en hechos como la propia creación de la Liga de Delos para defenderse del enemigo persa, pasando por la apropiación de la Liga por parte de Atenas una vez destruida la amenaza oriental y la obligación por la fuerza al pago de tributos (cf. Calonge 1990: 19-20; Torretti 2017: 17), para terminar en la necesidad de expansión y de demostración de poder propia del imperio frente a sus enemigos y súbditos, cuya *hybris* lleva a la destrucción de la propia Atenas (cf. Tucídides, VI, 18; Calonge 1990: 79).

²³ Como bien apunta Romilly (*Thukydide et l'impérialisme athenien*. Paris: Belles Lettres, 1951, p. 273. En Torretti 2017: 26, nota 6), las ideas tradicionales de *hybris* y *némesis* están en Tucídides despojadas de su lado mítico y quedan sujetas a la sola lógica de los asuntos humanos. Sin embargo, se tiende a formar aquí una especie de oposición entre una interpretación “antropocéntrica-atea” de corte “humanista” cuyo punto de vista es la sola lógica del poder, y otra más “histórico teísta” que tiende a ver la mano divina en aquellos elementos que el ser humano no puede controlar. No obstante, en nuestra opinión, hay una tercera vía, que considera que es la trama creada por los propios acontecimientos humanos la que, en su inabarcable complejidad, escapa a toda posibilidad de control por parte de los mismos mortales que en su interacción la han creado, y que tiene su propia lógica que se presenta como destino, sin que sea necesario recurrir a la voluntad de algún dios para explicarlo.

pequeña isla. Los melios no reconocerán la posición del más fuerte y tomarán lo que para los atenienses es el camino de la irracionalidad total con el consiguiente fatal desenlace para ellos: “Lo más fuerte que ustedes poseen —dicen los atenienses— es una esperanza en el futuro, pero lo que tienen actualmente es insuficiente para prevalecer sobre las fuerzas a las que *ya están* enfrentados” (V, 111. cursivas nuestras). La última y fatídica resolución de los melios después de deliberar a solas fue la siguiente:

No hemos resuelto algo diferente de lo que nos pareció al comienzo, atenienses, ni tenemos la intención de privar en breve tiempo de *su libertad* a una ciudad que ha subsistido setecientos años. *Confiado en el azar divino* que la ha preservado hasta ahora y en la *ayuda de los hombres*, es decir, de los lacedemonios, trataremos de salvarla. Nuestra proposición es que nosotros seamos amigos de ustedes, sin ser enemigos de ninguno de los dos bandos y que ustedes se retiren de nuestro territorio después de hacer un tratado de paz que nos parezca adecuado a ambos (V, 112. cursivas nuestras).

Otro rasgo de *hybris* en la actitud de los melios es el creer que todavía tienen la libertad que tenían antes de la llegada de los atenienses; no aceptan los hechos que tienen a la vista, los límites que les impone *la realidad*. Ellos sobrepasan esos límites de manera irracional. De esta manera, la respuesta ateniense, y el fin del diálogo, no se deja esperar:

A juzgar por estas decisiones nos parece que ustedes son los únicos que juzgan más claramente el futuro que lo que tienen a la vista y que por el mero hecho de desearlo contemplan lo incierto como si ya se hubiese realizado. Al apostar y confiar plenamente en los lacedemonios, el azar, y la esperanza, plenamente también serán derrotados (V, 113).

Sin embargo, la irracionalidad de los melios ¿es completamente irracional? Vale decir, ¿no es sensato también, pelear con honor hasta el final, aunque sea amparado en la más remota de las esperanzas? Si pensamos en una situación en la que, por ejemplo, un ser querido fuese injustamente maltratado por alguien más fuerte, ¿sería racional simplemente aceptar lo que ofrece la realidad y no hacer nada al respecto? ¿A qué otra cosa pueden optar los melios dentro del escaso margen que le deja su igualmente escaso poderío? Bien mirado el asunto, no parece haber en Tucídides la voluntad de ridiculizar la posición de los melios, llevándolos a aparecer como niños irracionales; al contrario, Tucídides no exagera las posiciones de cada uno.²⁴ Las preocupaciones de los melios son evidentemente comprensibles, su situación es de amenaza de muerte, por lo tanto las

²⁴ Esto se refleja, por ejemplo, en el problema del derecho a la neutralidad que reclaman los melios en tensión con la guerra “justa” (necesaria) por parte de los atenienses (quienes de lo contrario pierden fuerza frente a otros posibles adversarios). Lo que aquí parece muy justo es la

posiciones de uno y otro están “forzadas” (no en un sentido absoluto, porque no estamos hablando de máquinas, pero sí fuertemente influidas) por ciertos factores que podríamos catalogar de “externos”: la respuesta natural esperable, cuando se está bajo amenaza de muerte, es buscar la salvación, la autoconservación. Existe además una lógica semejante para el fuerte, que también tiene que ser entendida como “natural” (Spinoza), es decir que los atenienses también deben velar por su autoconservación y por mantener un equilibrio de fuerzas que sea el menos peligroso (y más beneficioso) para ellos. Esto se puede ver, por ejemplo, en la respuesta de los atenienses en V, 95 después de que los melios preguntan si serían aceptados como amigos: “no —dicen los atenienses—, pues no nos daña [*bláptei*] tanto la enemistad [*échthra*] de ustedes cuanto una amistad que para nuestros súbditos es una prueba de debilidad [*astheneías*]. El odio [*mîsos*], en cambio, lo es de poder [*dynámeos*]”, y en V, 97: “aparte de imperar sobre más súbditos, al someterse ustedes *contribuirán a nuestra seguridad* [*tò asphalès hemîn*]” (cursivas nuestras). Tampoco se trata, por tanto, de mera “intolerancia” de parte de los atenienses.

Entonces, puede decirse que no hay una inclinación preferente de Tucídides o, en cierta manera, que hay una afirmación de las dos posiciones en disputa, pero afirmación solo en el sentido de que ambas son igualmente reales; en otras palabras, no se trata de una afirmación moral, sino empírica o realista. Vemos desplegarse en el diálogo, por lo tanto, el fatal proceso de la *necesidad* de la guerra, nacido exclusivamente por las decisiones y actos humanos. Solo que estos actos se producen siempre dentro de la red de contextos e inercias creadas y establecidas también a partir de las propias decisiones y los propios actos humanos, tanto en el plano del presente histórico en su contexto cultural como en el plano temporal, con la herencia del pasado que condiciona el presente.

7. CONCLUSIÓN

Este es el esquema que hemos utilizado para desarrollar nuestra argumentación. Hay dos planos entrelazados en el diálogo y en cada uno hay una posición de las partes: en el plano general se encuentra tanto una posición del débil como una del fuerte y lo mismo sucede en el plano particular. Este último es el más evidente y el que comúnmente se ha analizado. En este plano está también la reflexión nietzscheana. El desarrollo de nuestra argumentación partió de Nietzsche, en el entendido de que la suya es una correcta interpretación de lo que Tucídides muestra en el diálogo, pero tan solo respecto a uno de los planos. Nietzsche no toma

posición de Melos: ser neutro y no inmiscuirse en nada, pero ¿realmente pueden confiar los atenienses en la neutralidad de Melos (“les pedimos que tampoco crean ustedes que nos van a persuadir alegando que pese a ser colonos de los lacedemonios no se unieron a sus fuerzas o que no nos han hecho nada injusto”, V, 89)?

en cuenta el invisible e implícito plano general dentro del cual la lógica ya no es la del derecho en base al poder. Sin embargo, a pesar de haber en este plano una cierta inversión de valores, no termina siendo una reivindicación de los valores que el débil adopta en el plano particular (los de los melios), sino que más bien termina siendo una especie de “tercera vía”, un curioso justo medio que toma elementos de una y otra posición. Por ejemplo, entre la disyuntiva de la posición de lo inmediato visible y estrictamente humano (atenienses) y la de lo invisible abstracto, metafísico o divino (melios) toma el elemento de los asuntos estrictamente humanos de la primera, y el elemento invisible (y no disponible al control de la voluntad humana) de la segunda. De aquí surge una visión que sostendría más o menos lo siguiente: los acontecimientos que le ocurren al hombre son producto exclusivamente de la concreta vida humana, de sus condiciones materiales y culturales, y de sus decisiones y acciones, pero esto no significa que al ser un producto de las decisiones humanas los asuntos humanos sean susceptibles de ser dominados y controlados por la voluntad humana, pues esta no existe como entidad universal, sino siempre encarnada en cada una de las voluntades particulares. *Hay, pues, un orden humano ajeno a la voluntad humana* del cual no es posible disponer para beneficio de los propios planes y decisiones. Ese orden no es más que el infinito y complejo entramado de las constantes relaciones humanas de toda índole cuya complejidad supera, con mucho, tanto la capacidad racional (es imposible tener acceso a toda esa información, que está dispersa hasta en los últimos rincones más insólitos de la sociedad humana, y además sería imposible procesarla si se tuviese hipotético acceso a ella) como el poder de dominio y control que se pueda tener sobre ella.

De esto resulta que habrá siempre un manto de *incertidumbre* respecto a las consecuencias de las acciones humanas y, por lo tanto, un margen de *riesgo* constante que siempre estará amenazando la vida y que siempre, en todo momento y fatalmente, obligará a tomar decisiones sin contar con toda la información relevante para ello.²⁵ Esto es lo que lleva, en última instancia y a nuestro juicio, a la tragedia de la condición humana. No se puede culpar simplemente a los atenienses de “injusticia” (o de maldad), como tampoco se puede esperar que los melios se hubiesen simplemente entregado. Ambas acciones tienen su base proporcional de justificación anclada en cada una de las posiciones, los puntos de vistas y las situaciones. Luego, frente al trágico y funesto desenlace, frente al padecimiento de las cosas más terribles (*tà deinótata patheîn*), no podemos com-

²⁵ ¿Habrían destruido Melos los atenienses si, por ejemplo, hubiesen estado *seguros* de que ni los melios ni las demás colonias hubiesen actuado en contra de ellos? La seguridad, sin embargo, y esta es la condición de los asuntos humanos, nunca se obtiene por completo sino hasta cuando los hechos ya han ocurrido y todo ha terminado, es decir, justamente cuando ya no sirve para tomar decisiones respecto a esos mismos hechos.

portarnos como jueces, poniéndonos injustificadamente en una pseudo-superioridad, sino tan solo contemplar reflexivamente la tragedia de la vida y de la historia humanas. Parte de ellas, Tucídides, como “gran poeta trágico” (Steiner, 2012: 21), quiso narrarnos a nosotros, que somos la humanidad de su futuro, y cuya significatividad perdura hasta nuestros días y seguramente, como él lo previó, lo seguirá haciendo *es aiei*.

BIBLIOGRAFÍA

- Alsina, José. (1981). *Tucídides. Historia, ética y política*. Ediciones Rialp, Madrid.
- Bailly, Anatole. (2000). *Dictionnaire Grec-Français: Le Grand Bailly*. Hachette, Vanves Cedex.
- Canfora, Luciano (ed.). (1991). *Il dialogo dei melii e degli ateniesi*. Marsilio Editori, Venezia. Texto bilingüe griego-italiano.
- Calonge Ruiz, Julio. (1990). “Introducción”. En Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso. Libros I-II*. Gredos, Madrid, pp. 7-106.
- Gerhardt, Volker. (1996). *Vom Willen zur Macht: Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches*. Walter de Gruyter, Berlin-New York.
- Gómez-Lobo, Alfonso. (1991). “El diálogo de Melos y la visión histórica de Tucídides”. *Revista Estudios Públicos*, n. 44, pp. 247-273.
- Jaeger, Werner. (2006). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. FCE, México.
- Nietzsche, F. (2007). *Humano, demasiado humano I*. Akal, Madrid.
- _____. (2010). *Crepúsculo de los ídolos*. Alianza, Madrid.
- Spinoza. (2013). *Tratado político*. Alianza, Madrid.
- Steiner, George. (2012). *La muerte de la tragedia*. Siruela-FCE, España-México.
- Torretti, Roberto (ed.). (2017). *Por la razón o la fuerza (5.84-116)*. Ediciones Tácticas, Santiago de Chile. Bilingüe griego-español.
- Tucídides. (1990). *Historia de la guerra del Peloponeso. Libros I-II*. Gredos, Madrid. Traducción de Juan José Torres Esbarranch. Introducción general de Julio Calonge Ruiz.
- Tucídides. (2015). *Historia de la guerra del Peloponeso. Libros V-VI*. Gredos, Madrid. Traducción de Juan José Torres Esbarranch.