

El diálogo de Melos y la visión histórica de Tucídides

Alfonso GÓMEZ-LOBO

Antes del inicio de una operación militar de menor cuantía, a saber, la toma de la isla de Melos (o Milo) por los atenienses, Tucídides introduce en su narración las conversaciones que habrían sostenido los invasores con los representantes de los invadidos. De estas negociaciones, llamadas convencionalmente “el diálogo de Melos”, y de los hechos subsiguientes se ocupan los capítulos 84 al 116 del libro V de la *Historia de la Guerra del Peloponeso*.

Dos rasgos de esos pasajes han llamado la atención a los lectores de Tucídides desde Dionisio de Halicarnaso hasta el presente.¹ Por una parte, el narrador se retira y las intervenciones de ambas partes aparecen como en una pieza de teatro encabezadas por las expresiones “Atenienses” o “Melios”.² Los parlamentos son veloces y breves, y responden con lógica implacable a la afirmación o pregunta precedente. Por otra parte también el contenido resulta sorprendente porque los atenienses proceden sin ningún miramiento o diplomacia. Sus argumentos tienen la desnudez y precisión de la pintura ática del siglo v: se muestra mediante nítidas líneas lo que se tiene entre

¹ Cf. Dion. Hal., *Thucyd.* 37ss. y F. M. Cornford, *Thucydides Mythistoricus*, London, 1907, pp. 174-187.

² L. Canfora, “Per una storia del dialogo dei Meli e degli Ateniesi”, *Bellogor* 26 (1971), pp. 410-414, ha observado que en algunos manuscritos bizantinos no aparecen las introducciones nominales y que los errores de atribución de capítulos en que cae Dionisio sólo se explican a partir de la hipótesis de que en su texto no aparecían las designaciones “At.” y “Mel.”. Canfora concluye que fueron introducidas por los escoliastas. En todo caso, las intenciones de Tucídides están fuera de duda.

manos, en este caso, las razones para someter al imperio ateniense a una ciudad independiente.

Es muy poco verosímil que el texto de Tucídides reproduzca literalmente las conversaciones, si es que éstas tuvieron lugar, y es altamente probable que haya sido escrito después del año 404 a. C., es decir, con posterioridad a la derrota final de Atenas.³ De allí que se pueda suponer que su función literaria es ofrecer al lector una formulación de la ideología del imperialismo ateniense en su fase más extrema.⁴ Puesto que parece haber una relación entre esa ideología y la caída del imperio, resulta adecuado suponer que de este texto se puede extraer también algún indicio acerca del modo como Tucídides entiende el acaecer histórico en general.

En este trabajo me propongo ofrecer primero una interpretación paso a paso del pasaje en cuestión y luego una discusión crítica de las dificultades más importantes que surgen de su lectura. Hacia el final haré algunas conjeturas sobre la visión histórica de Tucídides.

I

En el capítulo 84 del libro V narra Tucídides que en el verano del año que nosotros llamamos 416 a. C. los atenienses emprendieron una campaña contra Melos con un fuerte contingente propio y de sus aliados nominales, las islas de Quíos y Lesbos.⁵ A los melios se los describe como colonos de los

³ Cf. G. De Sanctis, "Postille Tucididee" (1930) incluidas posteriormente en De Sanctis, *Studi di Storia della Storiografia Greca*, Firenze, 1951, pp. 76-81 (contra A. Momigliano, quien defiende una fecha de composición cercana a los hechos); G. Méautis, "Le dialogue des athéniens et des méliens", *Revue des Études Grecques* 48 (1935), p. 261; J. Scharf, "Zum Melierdialog des Thukydides", 2. Die Abfassunszeit, *Gymnasium* 61 (1954), pp. 506-507.

⁴ Por esta razón el diálogo de Melos juega un papel central en el libro de J. de Romilly, *Thucydide et l'imperialisme athénien. La pensée de l'historien et la genèse de l'oeuvre*, Paris, 1947.

⁵ El presente estudio está basado en la edición crítica del texto griego establecido por Henry Stuart Jones, con aparato crítico corregido y aumentado por J. E. Powell, Oxford, 1958. He consultado también el texto y el valioso comentario de Classen-Steup (*Thukydides*, Vol. V, 3a. ed., Berlín, 1912). Hoy resulta indispensable utilizar el monumental comentario iniciado por A. W. Gomme y llevado a término por A. Andrewes y K. J. Dover (*A Historical Commentary on Thucydides*, Oxford, Vol. I, 1945; II, 1956; III, 1974; IV, 1970; V, 1981). Las traducciones son mías, salvo que se indique

lacedemonios, lo que explicaría su neutralidad, al menos al comienzo de la guerra (431). Más tarde, posiblemente como consecuencia de un ataque ateniense bajo el mando de Nicias, habrían adoptado una actitud de abierta hostilidad.⁶

Antes de entrar en acción los generales atenienses envían una delegación a parlamentar con los melios, y éstos no la conducen ante “la mayoría” [*to plethos*, la multitud], vale decir ante la asamblea de todos los ciudadanos, sino “ante los magistrados y la minoría”. Esto indica que si bien Melos posee una asamblea, el órgano usual de un régimen democrático, el poder real está, al igual que en muchas ciudades dorias, en manos de la oligarquía. Son los oligarcas los que van a negociar.

Los embajadores atenienses ven en esto una maniobra destinada a impedir que mediante la persuasiva retórica de un discurso sin interrupciones ellos puedan convencer a los sectores populares de que lo que les conviene es un entendimiento con Atenas. Pero si persisten en esta actitud, les dicen a los representantes de los oligarcas, “entonces procedamos de un modo más seguro aún para ustedes: hagamos intervenciones breves con interrupciones de parte de ustedes apenas no estén de acuerdo en algo”.⁷

Los melios en el capítulo 86 entienden la sugerencia en forma típicamente griega, vale decir, como la invitación a un *agon*, a una competencia presidida por jueces en que se puede ganar o perder, como en la lucha o el pancracio. Señalan también que en este caso la competencia verbal no será juzgada con imparcialidad. Los atenienses, cuyo ejército ya ha tomado posiciones en la isla, son juez y parte a la vez. De allí la

lo contrario. Ocasionalmente he cotejado la traducción de Francisco Rodríguez Adrados (Tucidides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Madrid, 3 vols. 1967, 1969, 1973), una versión valiosa y de apreciable exactitud, pero cuyo castellano no corresponde a los hábitos lingüísticos hispanoamericanos, especialmente en lo que se refiere al uso de la segunda persona del plural. De allí que genere una sensación de distancia entre el original y el lector no español. La traducción de Diego Gracián, publicada por vez primera en 1564 y reeditada recientemente por la Editorial Porrúa, México, 1980, es sencillamente inutilizable debido a sus numerosos errores.

⁶ Tuc. III. 91.

⁷ Tuc. V. 85.

clara conciencia de los melios de que, si ganan la disputa por tener la justicia de su parte, lo que les espera es un ataque ateniense, y si pierden, por tener la razón sus enemigos, lo que cabe esperar es la esclavitud.⁸

Los atenienses rechazan de inmediato estas especulaciones que ellos consideran inocuas por referirse al futuro. Exhortan entonces a los melios a limitarse al presente y concentrar su atención en lo que, a su juicio, debe ser la meta de las deliberaciones: la *soteria*, la salvación o preservación de Melos.⁹ Este término ha sido usado con frecuencia en nuestra tradición histórica con un valor metafórico. No suele suceder en la época moderna o contemporánea que un estado desaparezca del todo. En nuestro texto su sentido es estrictamente literal: se refiere a la preservación física de una *polis* griega con todos sus ciudadanos, edificios, bienes e instituciones. La amenaza ateniense es una amenaza de destrucción total.

Los melios no tienen más remedio que aceptar que efectivamente es eso lo que está en juego y que la conversación deberá ceñirse al tema impuesto por sus interlocutores.

En el capítulo 89 los atenienses, que ya han restringido el diálogo a un solo tópico, introducen nuevas restricciones. Señalan, en efecto, que ellos mismos no harán uso de dos tipos de argumentación que les sería muy natural usar: (1) que el haber derrotado a los persas más de sesenta años antes les da derecho a ejercer dominio sobre otras ciudades griegas, y (2) que han sido agredidos por los melios y que, por ende, vienen a vengar una injusticia padecida. Pero como precio por prescindir de estos argumentos les exigen a su vez a los melios que (3) no digan que pese a ser dorios no se incorporaron a la Liga del Peloponeso. Por último (4) que no arguyan que no han cometido acto alguno de agresión contra Atenas.

Estas restricciones comienzan a revelar explícitamente la iniquidad de los negociadores atenienses. En efecto, a poco de reflexionar sobre ellos vemos que los argumentos (1) y (2) carecen de validez. La necesidad de defenderse de los persas

⁸ Tuc. V. 86.

⁹ Tuc. V. 87.

ciertamente justifica una alianza que requiere sacrificios y disciplina, pero dista mucho de justificar un imperio en que una ciudad se fortalece y enriquece a costa de todas las demás. Por otra parte, no hay indicios en Tucídides de que Melos haya atacado territorio o naves atenienses, lo cual habría sido, por cierto, una gran necedad. Alegar que habrían sido víctimas de una agresión sería un mero subterfugio de los embajadores atenienses.

Por el contrario, los argumentos de los melios que los atenienses recusan son perfectamente válidos. (3) El hecho de que Melos haya sido un aliado natural de Esparta por afinidad de sangre y que sin embargo no se haya unido a su liga es un argumento legítimo dada la frecuencia con que se invocan las lealtades étnicas en el mundo griego, y la declaración (4) de que no ha habido agresión por parte de los melios, como vimos, parece ser verdadera a juzgar por el silencio de Tucídides y por su falta de verosimilitud.

Lo que desean los atenienses es dejar de lado toda discusión basada en principios morales o en el incipiente derecho internacional de la Hélade. En lugar de eso proponen algo que en el texto aparece en una difícil oración. Su sentido parece ser el siguiente: “tanto nosotros como ustedes sabemos perfectamente bien que en los cálculos que hacen los seres humanos se utilizan dos categorías muy diferentes. Una de ellas es la de lo justo, y ésta opera sólo cuando hay equilibrio de fuerzas. Dos individuos, por ejemplo, acuden ante el juez cuando ninguno de los dos puede imponer su voluntad por la fuerza. La otra categoría es la de lo posible [*dynata*], una palabra muy cercana, por cierto, al término ‘fuerza’ [*dynamis*]. Lo posible, lo que la propia fuerza permite, es lo que imponen los fuertes. A los débiles no les queda más que ceder”.¹⁰ Invocar la justicia en estas circunstancias es simplemente falta de realismo.

A esta altura de la discusión los melios intentan una maniobra análoga a una doctrina que Sócrates pondrá al centro de su filosofía: la tesis de que lo moralmente recto es en de-

¹⁰ Tuc. V. 89.

finitiva lo más ventajoso, lo más conveniente para uno. Los melios no invocan el valor intrínseco de lo moral sino una situación futura (aunque pretérita para Tucídides al escribir el diálogo): a los atenienses les convendrá que se los trate con justicia y equidad cuando caiga su imperio. En ese instante, si no prevalecen principios de trato ecuánime, Atenas será víctima de una terrible y paradigmática venganza.¹¹

Los embajadores atenienses responden con algo que se asemeja a una *prophetia ex eventu* por parte del historiador, un vaticinio que Tucídides puede hacer porque el hecho ya ha ocurrido. “Incluso aunque el imperio llegara a su fin, no tenemos por qué temer a otra potencia imperial como Esparta”, dicen los atenienses. No es ella la que, según los embajadores de Atenas, someterá al vencido a un trato cruel. Y esto es precisamente lo que ocurrió al finalizar la guerra del Peloponeso. En ese momento Corinto y Tebas pidieron la destrucción de Atenas,¹² una iniciativa a la cual, según Isócrates,¹³ se unieron también los miembros de la Liga de Delos, pero Esparta no se dejó conmovir y trató a los atenienses con notable magnanimidad. En este instante, empero, los representantes de Atenas quieren dejar de lado este tema para concentrar la atención en sus metas inmediatas: el beneficio de su imperio y la preservación de Melos. Ambas cosas coinciden, pues la salvación de esta ciudad redundará en provecho de ambos.

En el breve capítulo 92 los melios cuestionan esta ecuación: el sometimiento a Atenas beneficiará a esta ciudad, pero ¿en qué sentido le conviene a Melos quedar sometida a esclavitud? Los intereses de las dos ciudades no parecen coincidir.

La respuesta ateniense es franca y directa: “la aniquilación total no les conviene a ustedes por razones obvias y tampoco nos conviene a nosotros. Una ciudad aniquilada no está en condiciones de pagar tributo”.

Aparentemente los melios aceptan esa terrible coincidencia

¹¹ Tuc. V. 90.

¹² Cf. Jenofonte, *Hell.* II. 2. 19.

¹³ Cf. Isócrates, *De Pace* 78. 105. Mi fuente para esta información fue originalmente De Sanctis, “Postille”, pp. 79-80.

de intereses, pues no tienen nada que objetarle a una verdad tan obvia. Su impotencia comienza a hacerse cada vez más patente al hacer una proposición que los atenienses no están dispuestos a aceptar: la mantención de una rigurosa neutralidad, sin formar parte de ninguna de las dos alianzas, la espartana o la ateniense. Entre enemistad por un lado y alianza por otro existe un estado intermedio que los melios llaman “amistad”.¹⁴

La necesidad de rechazar esta sugerencia le permite a Tucídides introducir algunas ideas que culminarán en el capítulo 105 con la formulación del axioma primero de la ideología imperialista ateniense. Una de ellas es que para Atenas la enemistad de Melos es más ventajosa que una posible amistad. ¿Por qué? Porque la “amistad” o neutralidad de una *polis* es, a los ojos de las ciudades ya sometidas, un signo de debilidad de la ciudad imperial.

A esto los melios sugieren que los estados súbditos harán una distinción entre ciudades que forman parte del imperio ateniense por haber sido colonias de Atenas o por haber sido aliadas que luego de una rebelión fueron sometidas, como por ejemplo Samos,¹⁵ y ciudades que nada han tenido que ver ni étnica ni políticamente con Atenas. Que alguna de las primeras se mantenga independiente y neutral apunta a una debilidad de Atenas, pero en el caso de una *polis* totalmente desligada del imperio no habría tal.¹⁶

En el capítulo 97 los atenienses rechazan de plano la idea de que sus súbditos harán esa distinción. Éstos piensan que a ninguno de los dos grupos le faltan razones en justicia [*dikaionomata*] para procurar mantenerse neutrales. Pero si cualquier ciudad logra mantenerse neutral, esto se debe a su poder y al hecho de que, por lo tanto, los atenienses han temido atacarla. De allí se sigue lógicamente que si Melos se somete, no sólo se acrecentará el imperio, sino que aumentará su seguridad.

La palabra que he traducido por “seguridad”, es decir,

¹⁴ Tuc. V. 94.

¹⁵ Cf. Tuc. I. 115-117.

¹⁶ Tuc. V. 96.

to asfales, sugiere la idea de algo que no puede resbalar y caer. La seguridad del imperio ateniense es entonces esa propiedad en virtud de la cual se hace difícil destruirlo o desmantelarlo y consiste primariamente en el modo como es percibido por los posibles agentes de destrucción o desmantelamiento. La seguridad no está basada tanto en una fuerza real cuanto en el modo como esa fuerza es percibida. La seguridad es asunto de imagen y esa imagen se hará más formidable si Melos, una de tantas islas del mar Egeo, no logra mantener su independencia y se somete.

En efecto, la mayor amenaza para el imperio proviene de los isleños que ya no soportan el yugo ateniense. “Son estos”, dicen los atenienses en el capítulo 99, “los que podrían tener la irracional idea de rebelarse. Si lo hacen correrían serios riesgos ellos mismos y nos harían exponernos también a nosotros al peligro, es decir, habrá guerra e incertidumbres”.

Las expresiones “correr riesgos”, “exponerse al peligro” evocan algo muy central para la virtud o excelencia moral que llamamos valentía o coraje. Por ello no debe extrañarnos que los melios en el capítulo 100 reintroduzcan algo que había quedado vedado al comienzo: el uso del lenguaje moral. “Si ustedes actúan con valentía para mantener su imperio y si también la despliegan los que se rebelan contra el poder imperial, nosotros”, sostienen los melios, “seríamos unos cobardes, es decir, careceríamos de una elemental excelencia humana, si nos sometiésemos sin ofrecer resistencia”. Hay por lo tanto un imperativo ético que induce a los melios a ser fieles a sus tradiciones dorias, a defender su ancestral libertad y a no ceder.

Los atenienses proceden a minimizar ese imperativo introduciendo una distinción entre prudencia o sensatez por una parte y el dominio de la honra y la deshonra, vale decir, la dimensión ética, por otra. Tal como sostuvieron en el capítulo 89, estas últimas categorías sólo tienen aplicación en competencias donde los contendores están en pie de igualdad. En el caso presente hay un enorme desequilibrio de fuerzas; por lo tanto, lo sensato consiste en dejar de pensar en términos morales, como “cobardía” o “deshonra”. Esta última es

en efecto la vergüenza que se siente ante los demás cuando se ha fallado moralmente y se es objeto de reproche.

Una vez más los melios reconocen implícitamente que los atenienses tienen razón: la disparidad de fuerzas es considerable; sin embargo, en la guerra hay otro factor, un factor que los atenienses no deberían olvidar luego de su triunfo sobre los persas. Ese imprevisible factor es la *tyje*, el azar o fortuna. Al comienzo de la invasión de Jerjes del año 480, la desproporción numérica entre la flota del invasor y la flota griega era gigantesca. Felizmente para la causa helénica, dos tormentas que sorprendieron a los navíos persas en alta mar o frente a una costa inhóspita se encargaron de aminorar esa desproporción.¹⁷ Los melios confían en que algo semejante podría ocurrir ahora, pero esa confianza o esperanza se desvanece si se rinden de inmediato. Para que pueda operar el azar es necesario decidirse a luchar,¹⁸ tal como hicieron los atenienses a comienzos del siglo V, desafiando las sombrías predicciones del oráculo de Delfos.¹⁹

Para nosotros una actitud de confianza o esperanza es una buena cualidad de un ser humano. Los atenienses, en cambio, la interpretan como esa creencia en que algo sucederá por el solo hecho de querer que suceda.²⁰ Esperanza en este sentido es sinónimo de ilusión, de falta de realismo. La mayoría de la gente podría alcanzar ciertas metas por medios humanos y tangibles, pero cuando ven que las cosas van mal, ponen su confianza en esa dimensión incierta a la cual se pretende acceder mediante la mántica, vale decir, el arte del augurio y la adivinación, o mediante los oráculos.²¹

Éstos generan ilusiones y por lo tanto estragos, como le ocurrió al rey lidio Creso, a quien un oráculo pronunciado por la pitonisa de Delfos le hizo creer que si atacaba a Ciro, el joven y vigoroso rey persa, lo vencería. El texto del oráculo profetizaba la destrucción de un gran imperio.²² Después

¹⁷ Cf. Herod. VII. 189-192 y VIII. 13.

¹⁸ Tuc. V. 102.

¹⁹ Cf. Herod. VII. 139. 6 y el primer oráculo en VII. 140.

²⁰ Cf. las reflexiones de Tucídides en IV. 108.

²¹ Tuc. V. 103.

²² Herod. I. 53.

de su derrota, cuando Creso se quejó de que había sido engañado por el dios de Delfos, los sacerdotes le mandaron decir que había olvidado preguntar cuál imperio sería el que destruiría: en este caso se trataba no del de Ciro sino del suyo propio.²³ Creso se dejó engañar por una esperanza ilusoria. A Heródoto, de quien procede esta anécdota, le interesa exonerar de culpa al oráculo de Apolo. Los atenienses que están negociando ante Melos, en cambio, sólo quieren mostrar que la fe religiosa produce estragos al inducir confianza en el logro de metas imposibles de alcanzar.

Los melios, sin abandonar su fe, quieren señalar que no les falta realismo. Conforme a la antigua convicción griega, ven en el universo la gran división entre lo divino y lo humano. Los dioses, inmortales y remotos, se ocupan sin embargo del destino de los mortales y éstos, a su vez, afectan los hechos con sus propias acciones y decisiones. De la justicia son garantes los dioses; por ende, el azar no es totalmente irracional. Son los dioses los que conceden la buena fortuna y la conceden a quienes practican la virtud de la piedad. De aquí concluyen que, por ser la invasión ateniense una agresión injusta contra hombres piadosos, el azar no les será desfavorable.

Los melios, empero, no confían únicamente en los dioses. Confían también en la alianza de los lacedemonios. La referencia a esta alianza es en el texto deliberadamente ambigua entre “los lacedemonios y sus aliados” y “la alianza nuestra con los lacedemonios”. Esta última expresión está grávida de ironía pues se trataría de una esperanza más, no de una realidad, ya que los melios no han concluido hasta ese momento ningún pacto con Esparta. Tucídides enfatiza el carácter ilusorio del razonar de los melios al poner en boca de éstos dos motivos para una intervención espartana en favor de Melos. El primero es la solidaridad de sangre, el segundo un motivo puramente moral: el no hacerse acreedores al reproche de no haber intervenido.²⁴ Para medir la fuerza de estos argumentos debemos esperar la respuesta ateniense.

²³ Herod. I. 86 y 91.

²⁴ Tuc. V. 104.

Ésta adquiere dimensiones cósmicas en el capítulo 105, el magistral pasaje en que los atenienses manifiestan abiertamente el axioma primero de su concepción del poder.

En primer lugar hay que observar que los atenienses dividen su respuesta en dos partes conforme a los argumentos dados por los melios para negar que su esperanza es irracional. Por una parte está la voluntad divina que garantiza el orden moral; por otra, el poder real de los espartanos.

Los atenienses no niegan en principio la gran división del mundo entre el dominio de los dioses y el de los mortales, pero el lenguaje que utilizan deja entrever un significativo escepticismo frente a lo divino. En primer lugar, contradicen la aserción de los melios de que el azar o benevolencia divina estará de su parte. Los atenienses sostienen que ellos no se quedan a la zaga en cuanto a benevolencia con respecto a lo divino,²⁵ pues sus intenciones se ajustan perfectamente “a lo que los hombres piensan de lo divino” y al modo como proceden unos con otros. Como puede observarse, no se trata aquí de una aserción de los atenienses sobre lo divino sino sobre la creencia humana acerca de lo divino. Esta precisión se repite en la oración siguiente al establecer un claro contraste entre el modo como tienen noticia del comportamiento divino y del humano: de lo divino saben *doxei*, por creencia u opinión, por lo que se suele pensar (este término lo aplicará Platón a las formas más bajas de saber); de lo humano, en cambio, saben *safos*, con perfecta claridad y evidencia.

Pero, ¿qué es lo que saben? Que tanto lo humano como lo divino (Tucídides emplea en este contexto solamente el adjetivo sustantivado “lo divino”; en ningún momento aparece la expresión personal “los dioses”) están impelidos por una necesidad natural (el texto dice literalmente “por una naturaleza necesaria”) que hace que dominen sobre quienquiera que superen en poder. En otras palabras, la tesis ateniense

²⁵ Los melios han mencionado una *tyje ek tou theiou*, un azar que procede de lo divino; los atenienses —si rechazamos con la totalidad de la tradición de los manuscritos la conjetura de Krueger aceptada por Classen-Steup de reemplazar *pros to theion* por *pros tou theiou*— hablan, en cambio, con cierta indiferencia de una “benevolencia en cuanto a lo divino”.

es que si hay dos dioses, individuos o estados, X e Y, y si X supera a Y en poder, entonces X necesariamente dominará a Y.

En el caso de lo divino podría haber aquí una alusión a las luchas entre los dioses olímpicos y los titanes que fueron recopilados por Hesíodo en su *Teogonía*. Zeus despliega su poder y el resultado final es que sus enemigos quedan sometidos a su arbitrio.²⁶ Pero todo esto es *doxa*, mera creencia. Lo que les interesa ante todo a los atenienses es aquello que pueden ver con sus propios ojos: que éste es el *nomos* humano, el uso o costumbre que priva entre los hombres.

El término griego *nomos* significa también “ley”; de allí que algunos comentaristas sostengan que los atenienses están formulando aquí lo que se suele llamar “la ley del más fuerte”, entendiéndola como el derecho que tendría el fuerte a dominar al débil. Calicles en el *Gorgias* de Platón sostiene una teoría de este tipo, vale decir una teoría normativa destinada a justificar moralmente ciertos actos de agresión o dominación.²⁷

Si los atenienses estuviesen formulando aquí una teoría normativa, estarían violando las restricciones que ellos mismos introdujeron al comienzo del diálogo. Tucídides es un autor demasiado inteligente como para dejar pasar una incoherencia de esta índole. Creo, por lo tanto, que el axioma formulado por los atenienses no es normativo sino exclusivamente fáctico. No dice que los fuertes tengan derecho a dominar a los más débiles, sino que esto es simplemente lo que ocurre y lo que ocurre siempre e invariablemente. De allí que sostengan que ellos no han establecido esta costumbre ni que sean los primeros en proceder de acuerdo con ella. Es algo que ha existido y que existirá siempre a tal punto que si las relaciones de poder cambiaran y los melios llegaran a ser poderosos, éstos harían exactamente lo mismo.²⁸

²⁶ Cf. Hesíodo, *Teogonía*, versión de Paola Vianello de Córdoba, México, 1978, versos 617-735.

²⁷ *Gorgias* 483c-484c. Cf. el comentario de E. R. Dodds, Plato, *Gorgias*, Oxford, 1985, pp. 266-267: “Calicles believes that to obey the law of nature is not only profitable but *right*” (el subrayado es de Dodds).

²⁸ Tuc. V. 105. 2.

Veamos ahora la respuesta ateniense al argumento aparentemente más realista, al argumento de los melios de que los espartanos vendrán en su ayuda para evitar la deshonra, es decir, motivados por un imperativo moral. Aquí el tono se torna francamente sarcástico. Confiar en Esparta es, al igual que la fe en lo divino, mera *doxa*, opinión infundada, que denota ingenuidad, inocencia y, por ende, necedad o tontería. Los espartanos usan un doble estándar. Cuando se trata de su comportamiento al interior de la *polis*, se ajustan a la *arete*, excelencia o rectitud moral, pero cuando se trata de relaciones exteriores no sólo persiguen su propio interés sino que desnaturalizan el lenguaje: consideran noble lo que les gusta y justo lo que les conviene.²⁹

Nuevamente los atenienses parecen tener razón, pues los melios no insisten en su argumento original sino que procuran inventar uno basado en el interés de los lacedemonios: si Esparta no ayuda a Melos perderá la confianza de los miembros de su bando, y esto por cierto no le conviene.³⁰

Los atenienses en los capítulos 107 y 109 vuelven a darle a los melios una lección de realismo. El actuar por motivos morales, el hacer algo porque es noble y justo, siempre implica riesgos para uno mismo, como el lanzarse al agua, diríamos hoy, para ayudar a alguien que se está ahogando. Es un gesto noble, pero peligroso. Si la consideración primaria es el propio interés, entonces lo que se busca es evitar el riesgo, vale decir la propia seguridad, y uno sencillamente no se lanza al agua. Dentro de estos parámetros el prestar ayuda a otra ciudad no depende de la buena voluntad de ésta o de la afinidad étnica que explicaría esos sentimientos de lealtad, sino del poder real de que uno dispone para prestar esa ayuda. Los lacedemonios, cautelosos por naturaleza, no se arriesgarán a cruzar a una isla, aunque esté cerca del Peloponeso, mientras sean los atenienses los que controlan el Egeo.³¹ Tampoco una incursión por tierra contra el Ática surtirá efecto. Atenas, según la política fijada por Pericles

²⁹ Tuc. V. 105. 3-4.

³⁰ Tuc. V. 106.

³¹ Méautis, "Le dialogue", pp. 275-277, ha mostrado que en nuestro con-

al comienzo de la guerra, se refugiará detrás de sus muros y no levantará el sitio de Melos. En efecto, Atenas jamás ha abandonado el sitio de una ciudad debido a las incursiones espartanas dentro de su propio territorio.³²

Los atenienses se preparan para concluir las negociaciones con un resumen y una exhortación. El resumen está claramente dirigido a minar una vez más la fuerza de la motivación moral. A la cordura oponen “la irracionalidad del pensamiento”, y ésta consiste en fijarse como meta el evitar la deshonra. En griego el término que he traducido por “deshonra” significa también “vergüenza” y está emparentado con la familia de palabras que denotan lo feo. Como hemos visto, la fealdad que quieren evitar los melios es la cobardía. Para ellos éste es el mal mayor. Para los atenienses, por el contrario, la deshonra es una mera palabra sin contenido real que tiene la paradójica propiedad de seducir a los que fijan la mirada en ella. En efecto, su poder seductor es tal que a menudo conduce a la destrucción de quien se propone como meta el evitarla. Pero de este modo se cae en otro tipo de deshonra. La fealdad máxima para los atenienses no es la cobardía, sino la aniquilación. Ésta puede ser producto del azar y en este caso es vergonzosa, pero es aún más vergonzosa cuando se cae en ella voluntariamente. La desaparición de una *polis*, cuando ésta pudo evitarse, es para los atenienses el peor mal.

La exhortación final está sutilmente destinada a presentar la alternativa más razonable: no tiene nada de indigno el someterse a una potencia que ofrece condiciones “mesuradas” que implican la preservación de la ciudad y sólo pagar tributo. Los atenienses añaden, por último, una receta cargada de ironía: “Quienes no ceden ante sus iguales [es decir, quienes luchan por sus derechos cuando hay equilibrio de fuerzas], quienes se comportan bien ante los más fuertes [es decir, quienes no ofrecen resistencia ante una potencia

texto (V. 116) los lacedemonios vacilan incluso durante una incursión contra Argos, abandonando a su suerte a los aliados que tenían dentro de esa ciudad.

³² Tuc. V. 111. 1.

superior] y son medidos con los débiles [tal como nosotros los melioses lo somos con los miembros de la Liga de Delos], éstos son los que más prosperan".³³

Los melioses hacen caso omiso de las palabras de sus rivales, retornando a la idea de confiar en el azar divino y los lacedemonios. Se suspenden las negociaciones y los melioses inician las hostilidades.³⁴

II

Hasta aquí he ofrecido una interpretación del diálogo de Melos, recorriéndolo paso por paso. Convendría distanciarse ahora de él para discutir algunos problemas de índole más general.

De entre las muchas dificultades y problemas que ofrece este texto, quisiera destacar sólo dos. La primera es de mayor interés para el historiador a secas, la segunda para el historiador de las ideas.

Gran parte del impacto del diálogo depende de una de sus condiciones iniciales: se trataría de una negociación entre representantes de una gran potencia y los de un pequeño estado neutral. Si Melos no era neutral en ese momento tendríamos una situación radicalmente distinta y mucho menos dramática. Supongamos por un momento que Melos formaba parte de la Liga de Delos y que por algún motivo se hubiese negado a pagar el tributo que le correspondía. En este caso Atenas habría tenido en principio derecho a exigir, incluso por la fuerza, el pago de esa contribución a la defensa común contra los persas. El no pago equivaldría a traición.

Ahora bien, entre los grandes logros de la epigrafía en nuestro siglo figura la investigación y reconstrucción por parte de arqueólogos norteamericanos e ingleses de las listas de tributarios de la Liga de Delos. Estos estudios han confirmado un hallazgo sorprendente: que Melos aparece en una lista del año 425/24 con una tasa de 15 talentos.³⁵ Partiendo

³³ Tuc. V. 111. 4.

³⁴ Tuc. V. 112-114.

³⁵ Cf. B. D. Merritt, H. T. Wade-Gery, M. F. McGregor, *The Athenian Tribute Lists*, Vol. II, Princeton, 1949, p. 42.

de este dato Max Treu ha sostenido que Tucídides, a fin de presentar sus ideas con mayor fuerza, desfigura la situación del año 416. Según Treu, Melos formaba parte de la liga de Delos y Atenas sólo se propone cobrar un tributo que esa isla tenía la obligación de pagar.³⁶ Esta tesis generó una prolongada controversia cuyas vicisitudes no necesito repetir aquí. Creo que con los trabajos de Walter Eberhardt se ha llegado a una solución razonable mientras no se descubran nuevas inscripciones o se desarrollen nuevos argumentos en pro o en contra.³⁷ Los análisis de Eberhardt y de otros investigadores han mostrado que el decreto del año 425/24 debe ser entendido a la luz de los éxitos de Cleón en Pilos.³⁸ La rendición de casi trescientos espartanos en la isla de Esfacteria había tenido un enorme impacto psicológico en Atenas que estimuló aún más los impulsos expansionistas. De allí la aprobación por parte de la asamblea de un decreto en que se fijaban pesadas tasas de tributo no sólo a las ciudades que efectivamente estaban controladas por Atenas sino a ciudades que se esperaba controlar dentro de poco. La prueba de esto es que la lista incluye numerosas ciudades, por ejemplo, en Tracia o el Helesponto, que jamás estuvieron bajo dominio ateniense. Si esto es correcto, entonces queda en pie la tesis de que si bien Melos tomó una actitud más agresiva contra Atenas después del ataque de Nicias del año 427/26,³⁹ la isla era estrictamente neutral en el año 416/15. Lo que emerge de esta discusión es que Tucídides aparentemente tiene la razón: Atenas se propone subyugar un estado libre sin tener, en rigor, ningún derecho a hacerlo.

Para el historiador de las ideas el problema de la neutralidad de Melos pasa a segundo plano. Desde su perspectiva lo importante es el hecho de que Tucídides ponga en boca de los atenienses una teoría bastante sofisticada del uso del poder.

³⁶ Cf. Max Treu, "Athen und Melos und der Melierdialog des Thukydidés", *Historia Zeitschrift für Alte Geschichte* 2 (1954) 253-273.

³⁷ Cf. W. Eberhardt, "Der Melierdialog und die Inschriften ATL A9 (IG 12 63+) und IG 12 97+. Betrachtungen zur historischen Glaubwürdigkeit des Thukydidés", *Historia Zeitschrift für Alte Geschichte* 8 (1959) 284-314.

³⁸ Tuc. IV. 26-41.

³⁹ Tuc. III. 91; v. 84.

Esta teoría está rigurosamente concebida. Tiene un axioma fundamental: que en virtud de una necesidad natural el fuerte domina al débil. De allí se siguen algunos teoremas. Cuando los melios proponen mantenerse neutrales, los atenienses argumentan que si un estado no domina a otro, entonces se sigue que ese estado no es lo suficientemente fuerte como para dominarlo. Por otra parte, de la percepción de falta de fuerza se sigue a su vez la posibilidad de que los dominados se rebelen y dejen de serlo. Otra inferencia que también apareció implícitamente en la discusión es que los fuertes hacen lo que les permiten sus fuerzas y los débiles no tienen más remedio que someterse. Si los fuertes no logran imponer algo, entonces esto se debe necesariamente a que los que parecían ser débiles en realidad no lo eran. Es decir, la teoría es inmune a cualquier objeción empírica. Es lo que en filosofía llamaríamos hoy una teoría analítica o verdadera en virtud del significado de sus términos. Fuerte es, por definición, el que domina a otro, o es capaz de rechazar a quien quiera dominarlo a él.

Además, la teoría por su pretendido carácter descriptivo o fáctico, es decir, por su pretensión de describir el mundo tal como es y no como debería ser, queda también inmunizada frente a cualquier objeción moral. No se trata de que sea bueno o justo que los fuertes dominen a los débiles. Es sencillamente lo que sucede invariablemente.

¿Cuán difundidas estaban estas ideas en Atenas o en general en el mundo griego? Tucídides las menciona explícitamente sólo en otras dos oportunidades. En el libro I, capítulo 76, en el contexto de una justificación de su imperio, los embajadores atenienses, respondiendo a un discurso de los representantes de Corinto, sostienen que

...en esto no hemos sido los primeros, sino que siempre ha sido normal que el más débil sea reducido a la obediencia por el más poderoso (Trad. Fco. Rodríguez Adrados).

Como puede apreciarse, se trata de la misma doctrina que aparece en la discusión con los melios. La única diferencia es que en este contexto los atenienses insisten en ciertos aspectos

tos positivos de su imperio, como por ejemplo, la igualdad de todos los miembros de la Liga ante los tribunales atenienses.

La tercera referencia al axioma sobre el uso del poder aparece en Tuc. IV.61.5, pero esta vez no es un ateniense el que habla sino Hermócrates, un líder siracusano que se opone tenazmente a los designios de Atenas. Sus palabras son particularmente interesantes:

Mis reproches no van dirigidos a los que quieren dominar sino a los que están prontos a someterse, pues lo humano [*to anthropeion*] es por naturaleza tal [*pefyke*] que siempre domina sobre el que cede y se defiende del agresor.

Esta formulación está llena de expresiones abstractas, probablemente acuñadas por Tucídides mismo. Entre ellas la más importante es quizá la noción de “lo humano”, “la cosa humana”. Ésta tiene una manera natural de ser y de comportarse, que consiste en atacar cuando se es fuerte y defenderse cuando uno se ve agredido. Esta última observación introduce para nosotros un elemento nuevo: la idea de que los melios al negarse a ceder ante los atenienses estarían también cumpliendo con un uso natural, con un *nomos*, que regula el quehacer humano.

El representante de Siracusa, entonces, ha aceptado la tesis ateniense de la tendencia del fuerte a dominar, pero ha invocado también su contrapartida: la tendencia del débil a defenderse. Ambas tendencias son naturales, ambas están en la médula misma del acontecer humano. La posibilidad de que la justicia esté de un lado y no del otro no se menciona siquiera.

El hecho de que Tucídides ponga en boca de un siciliano la doctrina que estamos estudiando parece sugerir que su aceptación no se limita a los círculos políticos e intelectuales de Atenas. Tendría una vigencia generalizada en el mundo griego. Correspondería a la manera como los observadores más perceptivos del momento analizarían los acontecimientos.

Habiendo llegado a este punto surge una pregunta más

honda y más difícil de responder. ¿A los ojos de Tucídides, es la doctrina de que el fuerte necesariamente y siempre domina al más débil una racionalización, una excusa para la imposición del poder? ¿O se trata más bien de una convicción profunda del historiador, de lo que él consideraría como la ley fundamental del acontecer histórico? ¿Piensa Tucídides, al igual que sus atenienses en el diálogo de Melos, que la dimensión moral es puramente ilusoria, una colección de nombres seductores y peligrosos, que nada tienen que ver con la naturaleza humana propiamente tal? ¿Constituye el texto que hemos comentado una denuncia del imperialismo ateniense, o es sólo un retrato objetivo de la “necesidad política”, como ha sostenido un estudioso de la obra de Tucídides,⁴⁰ donde se enfatiza el cúmulo de errores de apreciación en que incurren los melios? ¿Estamos ante el núcleo de la visión histórica del autor de la *Guerra del Peloponeso*?

Obviamente en las páginas de Tucídides no hay una respuesta explícita a estas preguntas. A modo de conclusión de este trabajo quisiera adelantar una conjetura, y lo haré con tanta cautela que ni siquiera formularé mi posición sino que la dejaré abierta a la imaginación del lector.

Hace ya tiempo se ha observado que en el estilo de Tucídides hay una técnica narrativa que consiste en contrastar dos hechos, personas o situaciones poniéndolas una al lado de la otra, sin mayor comentario. A este recurso que aparece sutilmente en los momentos más importantes se le podría llamar “parataxis”. Por ejemplo, suele cometerse el error de leer el famoso discurso fúnebre de Pericles en el libro II aisladamente, sin tomar en cuenta lo que le sigue inmediatamente, perdiéndose así de vista el efecto paratáctico de la descripción de la peste. Tucídides no ofrece solamente el retrato idealizado y magnífico de Atenas que concibió Pericles, sino que se encarga de mostrarnos también la descomposición física y moral en que cayó su ciudad muy poco después.⁴¹

⁴⁰ Cf. F. M. Wassermann, “The Melian dialogue”, *Transactions of the American Philological Association* 78 (1947) 25-26.

⁴¹ Sobre este tema véase el importante trabajo de H. Flashar, *Der Epitaphios des Perikles, Seine Funktion im Geschichtswerk des Thukydides*, Heidelberg, 1969.

En este sentido es probable que la posición del diálogo de Melos dentro de la *Historia de la Guerra del Peloponeso* sea significativa. Se encuentra, en efecto, al final del libro V; vale decir, ocupa el último lugar posible antes de la expedición ateniense contra Sicilia.⁴² Ésta, según se la describe en los libros VI y VII, se inicia con gran entusiasmo y extrema confianza. La descripción de la zarpa de la flota desde el Pireo es sencillamente brillante.⁴³ Pero a poco andar comienzan los reveses. El progresivo deterioro de la situación de las fuerzas terrestres y navales bajo el mando de Nicias frente a Siracusa llena las páginas de uno de los textos más tristes de la literatura antigua. Al final Tucídides dice simplemente:

Este episodio fue el más importante de los de la guerra, y a mi ver de todos los acontecimientos bélicos sucedidos en Grecia que conocemos por tradición; fue el más glorioso para los vencedores y el más desastroso para los derrotados; pues vencidos totalmente en todos los terrenos y no habiendo sufrido en ninguno ningún desastre pequeño, fue la ruina total —según la frase consagrada— de sus tropas de tierra, de su flota y de todo lo demás, y sólo pocos de entre muchos que eran regresaron a su patria. Ésta fue la campaña de Sicilia.⁴⁴ (Trad. Fco. Rodríguez Adrados).

¿No habrá algo significativo en el hecho de que el fracaso de la más ambiciosa empresa imperialista concebida por Atenas, el fracaso que en definitiva llevó a la derrota final,⁴⁵ vaya precedida por lo que muchos lectores han entendido como una ciega racionalización del uso de la fuerza?

Tucídides ciertamente vivió más allá del año 404, el año en que Atenas se rindió, pero su narración se detiene en la mitad de una oración que corresponde al año 411. La mejor hipó-

⁴² Se ha dicho, y con razón, que esta posición está determinada por la cronología de los hechos mismos (cf. M. Amit, "The Melian dialogue and history", *Athenaeum* 46 (1963) p. 227, n32), pero Tucídides, tuvo la opción de desarrollar un diálogo de este tipo antes de al menos otras cuatro masacres perpetradas por los atenienses. Véase más abajo la cita de Jenofonte, *Hellenica* II.2.3.

⁴³ Tuc. VI. 30-31.

⁴⁴ Tuc. VII. 87.

⁴⁵ Tuc. II. 65.

tesis para explicar esto es que Tucídides regresó a Atenas al concluir la guerra y en ese momento se propuso darle forma definitiva a su obra. La muerte habría interrumpido su trabajo de redacción final faltándole todavía por narrar los últimos siete años del conflicto que se había propuesto describir.⁴⁶ El historiador que continúa el relato que Tucídides dejó inconcluso es Jenofonte.

Obviamente no podemos atribuirle a Tucídides lo que aparece en las páginas de Jenofonte, pero este último en sus *Hellenica* (historia de lo ocurrido en Grecia entre el 411 y el 362 a. C.) menciona un hecho significativo que nos remite al diálogo de Melos.

La última batalla de la guerra del Peloponeso, la que selló la suerte de Atenas, fue la derrota de Aigospotamoi. Atenas quedaba sin flota, sin ejército, sin defensa de ningún tipo. Jenofonte nos narra la llegada de la noticia a la ciudad de la siguiente manera:

Era de noche cuando la nave Páralos llegó a Atenas. Cuando se dio la noticia del desastre un hombre se la contaba al siguiente y un gran lamento, partiendo del Pireo y recorriendo los muros largos, llegó hasta la ciudad. Esa noche nadie durmió. Hubo duelo no sólo por los que habían perecido, sino más aún por ellos mismos pues estaban convencidos de que padecerían lo mismo que ellos habían hecho padecer a los habitantes de Melos, colonos de los lacedemonios, a quienes habían vencido luego de sitiarlos, a los habitantes de Histiea, de Escione, de Torone, de Egina y a muchos otros griegos.⁴⁷

Según Jenofonte, entonces, los atenienses en el momento fatídico en que se encuentran esperan una retribución por algunos de sus actos. Si la información de Jenofonte es verdadera (y no veo motivo alguno para ponerla en duda), podemos conjeturar que Tucídides, quien estaba vivo en esos momen-

⁴⁶ F. Adcock, *Thucydides and his history*, Cambridge, 1963, pp. 96-106, esboza una hipótesis diferente, según la cual Tucídides habría escrito más de lo que poseemos actualmente pero que los libros posteriores al libro VIII habrían perecido con su autor en un naufragio. A mi juicio, no disponemos de prueba alguna de que esto haya sucedido.

⁴⁷ Jenofonte, *Hell.* II.2.3.

tos y de vuelta en Atenas (o a punto de retornar), captó la profundidad de lo que se hizo presente en la conciencia de los atenienses. Para poder entender el generalizado temor de que lo que vendría se ajustaría a una cierta justicia, era necesario narrar al menos uno de entre los actos que fueron percibidos públicamente como merecedores de castigo y presentarlo desde su motivación más honda. He aquí, a mi juicio, la explicación de la inserción en la *Historia de la Guerra del Peloponeso* del diálogo que hemos analizado.

Hemos estudiado lo que los atenienses habrían expresado antes del sitio de Melos, pero aún no hemos dicho nada acerca de lo que hicieron. Concluamos entonces con la escueta información que Tucídides nos provee.

Concluidas las conversaciones entre los embajadores de ambos bandos, los atenienses construyeron un muro de circunvalación alrededor de Melos, una medida normal en operaciones de sitio, pues en estos casos la intención primaria era inducir a rendición por hambre o por cansancio. Después el texto agrega:

Los melios, atacándola de noche, se tomaron la parte del muro ateniense que está frente al ágora. Mataron a varios hombres e introdujeron trigo y cuantas cosas útiles pudieron. Luego se retiraron y dejaron de actuar. Después de esto, los atenienses mejoraron la guardia y así terminó el verano.

Por ese mismo tiempo los melios nuevamente se tomaron otra parte del muro ateniense donde había pocos guardias. A raíz de esto vino más tarde otro ejército desde Atenas bajo el mando de Filócrates, hijo de Demeas. Sitiados ahora con vigor y habiendo mediado un acto de traición, los melios se rindieron ante los atenienses quedando a su discreción. Éstos mataron a todos los melios adultos que capturaron y a los niños y mujeres los vendieron como esclavos.⁴⁸

Fue esta masacre, 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,

⁴⁸ Tuc. V. 115-116.

y fue también esta masacre, quizás, la que según Tucídides no estuvo del todo desligada del aciago destino de la expedición a Sicilia.⁴⁹

⁴⁹ Este trabajo corresponde al texto de una conferencia dictada en el Instituto de Filología Clásica de la Universidad de Buenos Aires en julio de 1989 y en el Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM en noviembre del mismo año. Parte del material utilizado procede de un trabajo leído en Boston College bajo el título de "Philosophical remarks on Thucydides Melian Dialogue". Agradezco a Carlos Franz y a los colegas de la U. de Buenos Aires y de la UNAM sus valiosas críticas y sugerencias.