

*Nomos y physis.***De la ley tradicional y la naturaleza
en el mundo de Estados de Tucídides**

ERWIN ROBERTSON

Resumen

En el mundo griego del siglo V aC, *Nómos* –y conceptos asociados–, sufren la competencia de *phýsis*, que puede representar una legalidad más fuerte. En la obra de Tucídides, que se apele a la naturaleza parece normal en el campo de las relaciones entre Estados. Aunque siempre algunos de los actores en este terreno prefieren apelar al *nómos* en el sentido de una ley moral o de un uso acostumbrado, suele tratarse no más que de bellas palabras que no tienen fuerza ante la realidad (los *érga*). En el orden interno de un Estado, el *nómos* tradicional conserva su vigencia, salvo que una crisis revolucionaria trasvalore su significado e impere simplemente la fuerza. Y en un orden situado entre el interno y el externo, el conductor político no puede actuar simplemente de acuerdo a los valores morales que puede apreciar; porque, desenvolviéndose en un terreno en que rige la ley de la naturaleza, tiene que responder a exigencias más altas que las de la virtud privada. *Nómos* y *phýsis* se entrelazan así en la obra tucidídea, a veces de modo trágico.

Palabras clave: Grecia Antigua – Tucídides – Ley – Naturaleza – Relaciones internacionales – crisis

Abstract

In the Greek world of the 5th century BC, *Nomos* and associated concepts suffer the confrontation of *Physis*, which can represent a stronger law. In the work of

Thucydides, appealing to the nature seems normal in the field of relations between States. Although there are actors in this field that prefer to invoke the *nomos* in the sense of a moral law or customary use, it may be no more than fine words that have no force in the reality (the *erga*). In the internal order of a State, traditional *nomos* retains its validity, except when a revolutionary crisis trasvalore its meaning and simply force prevails. And in an order that is located between the inner and the outer, the political chief can not act simply according to the moral values that he can appreciate; because he acts in a field in which governs the law of nature, he has to meet requirements higher than the private virtue. *Nomos* and *Physis* are thus intertwined in the Thucydidean work, at times in tragic way.

Key words: Ancient Greece – Thucydides – Law – Nature – International Relations - Crisis

Nomos y physis.
**De la ley tradicional y la naturaleza
 en el mundo de Estados de Tucídides**

ERWIN ROBERTSON

I

La palabra griega *nómos* tiene una amplia gama de sentidos –“ley”, “orden natural de las cosas”, “conducta apropiada”, “costumbre”, “convención” o incluso “creencia”–, desde el primer testimonio seguro de su empleo, el pasaje de *Trabajos y Días* de Hesíodo en que se habla del *nómos* que dio Zeus a los animales –devorarse unos a otros–, en contraste con Dike, que dio a los hombres (Erga 276-280)¹. El sentido de “ley” como norma escrita, establecida por la comunidad o dictada por un legislador, parece no encontrarse antes de fines del siglo VI en Atenas: esto es, con los *nómoi* de Clístenes².

¹ Para el empleo de νόμος vid. Ostwald (1969), 20-54. Sobre la cuestión de si en Odisea 1.3 se debe leer νόμον o νοόν, *ibid.* 21 n.3.

² Ostwald (1969), 7-8 y 12 ss. Es posible que cuando Heráclito sostiene que el pueblo debe pelear por el *nómos* como por sus murallas (Fr. DK 44), la palabra tenga el sentido de la “legislación” de la comunidad, y en tal caso podría ser escrita. Ostwald piensa que aquí y en otros casos νόμος debe entenderse como “an orderly civilized society”; *ibid.* 30-31. de Romilly (2004) 17 tiende a aceptar el sentido de “legislación”. El *nómos* como *despotēs* de los lacedemonios (Hdt. 7.104.4) es sin duda la costumbre ancestral.

Se conservó, sin embargo, el de orden moral o querido por los dioses, y se encuentra así cierta ambivalencia en este punto, por ejemplo, en el Discurso Fúnebre de Pericles³ y en la contemporánea tragedia⁴.

En la práctica política de Atenas, a lo largo del siglo V, *nómos* llegó a usarse en el sentido de ley escrita votada por la Asamblea, conforme al procedimiento “constitucional” establecido⁵. En este sentido, durante la mayor parte del siglo la noción de *nómos* parece ser indistinta de *pséphisma*, “decreto”; pero en 403/402 –después de la crisis de la democracia ateniense, que incluyó una interesada discusión acerca de los *pátrioi nómoi*–, se estableció lo que en términos modernos se llamaría “supremacía de la ley”, que suponía la diferencia formal entre *nómos* y *pséphisma*⁶.

Pero ya en la época de consolidación de la democracia ateniense –en grueso, la segunda mitad del siglo V– en los medios intelectuales se había llegado a relativizar el concepto de *nómos* –y otros asociados, como *nómima* o *patria*, “costumbres ancestrales”–, contraponiéndolo al de *phýsis*, naturaleza⁷. Si Heródoto había reparado en la diversidad de *nómoi* que rigen la conducta de los pueblos –incluyendo por cierto

³ Tucídides 2.37.3: “...no infringimos la ley (οὐ παρανομοῦμεν) en los asuntos públicos, más que nada por un temor respetuoso (διὰ δέος μάλιστα) ya que obedecemos a los que en cada ocasión desempeñan las magistraturas y a las leyes, y de entre ellas, sobre todo a las que están legisladas (κεῖνται, “están puestas”) en beneficio de los que sufren la injusticia, y a las que por su calidad de leyes no escritas, traen una vergüenza manifiesta al que las incumple” (trad. Rodríguez Adrados, Ed. Hernando).

⁴ Es notable que en *Antígona* tanto los decretos de Creón como las normas no escritas de Zeus y de Dike puedan describirse como νόμοι: Sófocles, *Antig.* 449-452. *Antígona* emplea también κηρύγμα para los decretos de Creón y νόμια para las leyes no escritas (ἄγραπτα); *ibid.*, 454-55.

⁵ En este sentido de νόμος, uno de los primeros testimonios es Eurípides, *Suplicantes* 433-434.s (423 aC). Entre las inscripciones, la primera inequívoca es de 409-8: IG I³ 104. Cf. Ostwald (1969).

⁶ El *terminus ante quem* de la γραφή παρανόμων, “acción de ilegalidad” destinada a casar una proposición o un decreto contrarios a las leyes, es 416: Andócides, 1.17, 22. Supremacía de la ley: *id.* 1.83-87; cf. Ostwald (1986) 513-524; Hansen (1999) 163-164, 338-339. La confusión entre *pséphisma* y *nómos* puede haberse mantenido a comienzos del s. IV: Ober (2002), 145-47, a propósito de *Ecclesiazusae*. Al respecto, Aristóteles distinguirá entre democracias en las que κύριος (“soberano”) es la ley y aquellas en que lo es el pueblo, a través de *pséphismata*: Arist. *Politica* 1292 a 1-7. Cf. Robertson (2010).

⁷ Resumen de los sentidos de *physis* hacia el s. V: Guthrie (1986) v. II, 359-61. En general, cf. Guthrie (2013²), 71 y ss; de Romilly (2004) 41-69; Ostwald (1986), 250-273, 305-312; Rodríguez Adrados (1966), 365 y ss.

la antropofagia–, era para concluir que cualquiera preferiría los *nómoi* propios a los de otros; la cita expresa del verso de Píndaro: *nómos ho pántōn basileus* –el *nómos* es el rey de todo– no parece implicar más que esta comprobación de hecho⁸. Los versos de Píndaro, citados en forma incompleta por Heródoto, sonaban en todo caso inquietantes: “*nómos*, el rey de todo, /de mortales y de inmortales, / justifica lo más violento”⁹. A continuación, el poeta tebano evocaba, como testimonio de lo anterior, dos de las hazañas de Heracles: el robo de los bueyes de Geryón y el de las yeguas de Diómedes, en este caso incluso arrojando a un hombre –presumiblemente el mismo Diómedes– como alimento a esos animales carnívoros. Al menos desde un punto de vista moral, el héroe no sale bien parado; pero Píndaro parece afirmar que el *nómos* lo justifica. Si *nómos* es aquí la ley de Zeus, o un poder cósmico más allá del bien y del mal, o quizás, sólo en un sentido descriptivo, la fuerza insoslayable de la costumbre, ha sido discutido¹⁰.

No es probable que Píndaro haya anticipado concepciones sofisticadas, y puede haber interpretaciones piadosas de su poema; pero de la Antigüedad proviene la interpretación de Calicles: Heracles actuó de acuerdo a lo justo por naturaleza, y no era ciertamente el único en actuar o haber actuado así:

La naturaleza misma demuestra que es justo que el fuerte tenga más que el débil, y el poderoso más que el que no es. Y lo demuestra que es así en todas partes, tanto en los animales como en todas las ciudades y razas humanas, el hecho de que de este modo se juzga lo justo: que el fuerte domine al débil y posea más. En efecto, ¿en qué clase de justicia se fundó Jerjes para hacer la guerra a Grecia, o su padre a los escitas, e igualmente, otros infinitos casos que se podrían citar? Sin embargo, a mi juicio, éstos obran con arreglo a la naturaleza de lo justo y también... con arreglo a la ley de la naturaleza¹¹.

⁸ Heródoto 3.38.1-4

⁹ Píndaro fr. 169, 152 Bowra: νόμος δ πάντων Βασιλεύς / θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων / ἄγει διαίων τό βιαιότατον... Versión completa, refundiendo el fr. 169 y el Papiro de Oxyrrhincio N° 2450 fr. 1 (Lobel), en Ostwald (1965). Se acepta generalmente la lectura δικαίων τό βιαιότατον, en lugar de βιαιῶν τό δικαιοτάτον, que figura en los manuscritos de Platón, y que δικαίων tiene que significar aquí “justificando” y no “haciendo justicia” o “castigando”: cf. Platón, *Gorgias* 484 b; Guthrie (2013²), 145; Guthrie (1977), 132; n. 8; Demos (1994), Grote (1994), Pike (1984), 19-21; Stefou (2015), 4-5.

¹⁰ Cf. Ostwald (1965); Guthrie (2013²), 145-148; de Romilly (2004), 49-53; Pike (1984), 15-22.

¹¹ Platón, *Gorgias* 483 de. La última sentencia: Ἄλλ', οἶμαι, οὔτοι κατὰ φύσιν τῆν

Pero ya Antifón el Sofista –si es que no es el mismo Antifón el Orador, el hombre “no inferior a nadie en virtud”, a juicio de Tucídides, su contemporáneo; el “ideólogo” y planificador del golpe de estado de los Cuatrocientos y el que pronunció el mejor discurso de su tiempo en defensa de su propia vida¹²–; Antifón pues, había sido de los primeros (c 420) en plantear derechamente la oposición entre *nómos* y *phýsis*¹³. No hay diferencia entre griegos y bárbaros de acuerdo a la *phýsis*, sostiene Antifón: todos respiramos por la nariz y boca, reímos cuando hay alegría en nuestra mente y lloramos cuando sentimos dolor, etc.¹⁴. Algo cercano dirá Hippias, saludando a un público panhelénico: consanguíneos, parientes y conciudadanos, “por la naturaleza, no por la ley” (*phýsei, ou nómō*). Porque “el *nómos*, tirano de los hombres”, los fuerza a menudo contra la naturaleza, agrega Hippias¹⁵.

Volviendo a Antifón, en el plano social sostenía este que justicia (*dikaiosynē*) era “no trasgredir las reglas (*nómima*) de la ciudad en que uno es ciudadano”. Por consiguiente, actuaría conforme a la justicia y en interés propio (*xympheróntōs*) quien respetara la ley (*nómos*) en presencia de testigos, pero obedeciera en cambio a la naturaleza cuando no hubiera testigos¹⁶. Pues las exigencias de la ley son adventicias (*epítheta*) y las de la naturaleza son necesarias (*anankaia*); las primeras son convencionales (*homologēthenta*) y no naturales (*phúnta*), las segundas, a la inversa, no requieren convención¹⁷.

τοῦ δίκαιου ταῦτα παράπτουσιν, καὶ vaí (...) κατὰ νόμον γε τὸν τῆς φύσεως... (Trad. Calonge Ruiz, Gredos). A continuación Calicles citaba los versos de Píndaro (484bc).

¹² T. 8.68.1-2. Para la identificación de Antifón, cf. Gagarin (2002); *contra* Pendrick (2002).

¹³ Tratados hipocráticos c 430 hablan de la interdependencia de *nomos* y *physis*. La yuxtaposición aparece en Aristófanes: χρῶ τῇ φύσει, σκίπτα, γέλα, νομιζε μηδὲν αἰσχρόν, “usa la naturaleza, salta, ríe, nada tengas por vergonzoso” (*Nubes* 1078). Cf. Ostwald (1986) 260 ss.

¹⁴ Antifón, *Peri Aletheias* = 44 (A2) Texto de Declava Caizzi 1989. (= POxy. 1364 & 3647) [= fr. B DK6], en Gagarin (2002) 183; cf. Ostwald (1990) 293 ss.

¹⁵ Platón, *Protágoras* 337cd.

¹⁶ Antifón 44 B1 6-24. (= POxy. 1364) [= fr. A DK6]: δικαιοσύνη / δ’ οὖν τὰ τῆς πόλεως νόμιμα, / ἐν ἧ ἂ πολιτευηναί τις μὴ παραβαίνειν / χρώτ’ ἂν οὖν / ἄνθρωπος μά/ λιστα ἑαυτῷ ξυμφερόντως δικαιοσύνη, εἰ/μτὰ μὲν μαρ/τύρων τοὺς νό/μους μεγά[λο]υς ἄγοι, μονοῦμε/νος δὲ μαρτύ/ρων τὰ τῆς φύ/σεως. Cit. por Gagarin (2002) 183-184.

¹⁷ Antifón 44 B1 25-33: ...τὰ μὲν γὰρ τῶν νόμων ἐπίθετα, τὰ δὲ τῆς φύσεως ἀναγκαῖα · καὶ τὰ μὲν τῶν νόμων ὁμολογηθέντα οὐ φύντα ἐστίν, τὰ δὲ τῆς φύσεως φύντα οὐχ ὁμολογηθέντα. Cit. por Gagarin 2002, *ibid.*

Si Antifón simplemente exponía las ideas de otros o si quería plantear paradojas; si era un hedonista, un anarquista filosófico o político, o un reaccionario filooligárquico que quería destruir las certezas de la democracia ateniense, es relativamente secundario. Es claro que tales temas estaban en el debate en Atenas en la época. Sin embargo, mientras Antifón hablaba todavía en un plano teórico y abstracto, su contemporáneo –y discípulo, si creemos a una vieja noticia–, Tucídides, expresaba ideas semejantes en el concreto terreno de las relaciones entre ciudades. De esas ideas –si no directamente de las de Píndaro y de Antifón– se podría deducir que el uso de la fuerza, al menos entre ciudades o Estados, es aceptado en tanto quien la usa resulte vencedor. Discursos públicos y *arcana imperii* de todos los tiempos se entrelazan aquí¹⁸.

En la Antigüedad Tucídides podía parecer “ligeramente ateo”; modernamente se ha visto en él “the scientist, the rationalist, the pupil of the Sophists and the Hippocratics”¹⁹. Ha sido considerado también precursor de la teoría “realista” de las relaciones internacionales, contrapuesta al “idealismo” que sostiene la primacía del derecho y la moral²⁰. Mientras las más famosas piezas tucidídeas pueden verse como un alegato de la fuerza –la *phýsis*– por sobre la justicia –el *nómos*–, “naturaleza” y “ley” se encuentran en su obra en una relación más compleja que una confrontación lineal. Es lo que se verá a continuación.

II

Los protagonistas de la obra de Tucídides no siempre renuncian a usar el lenguaje del derecho; incluso cuando se enfrentan en una controversia cuyo resultado previsible es la guerra, hablan como si se encontraran en un proceso regulado por la ley y cuyo resultado

¹⁸No obsta al análisis que sigue la cuestión de si los discursos de T. fueron realmente pronunciados en la forma en que los recrea el historiador. El problema de la justicia en discursos reales: Heath (1990).

¹⁹ἄθεος ἠρέμα: Marcelino, *Vita Thucydidis*, cit. por Furley (2006) 415; cf. Cawkwell (1997) 2-4. “Scientist” (o “posmoderno”): Connor (1977); cf. una comparación con Píndaro: Hornblower (2004). Relación con la sofística: Ostwald (1986), 260 ss; Thomas (2006). Guthrie (1971), 55 ss, pone a T. (junto a Trasímaco) entre “the realists”, a medio camino entre “the upholders of *nomos*” y “the upholders of *physis*” (donde están Antifón y Calicles).

²⁰Cf. Eckstein (2006); Robertson (2017), y bibliografía allí citada.

decidirá un tribunal²¹. Como se verá, está supuesto un *nómos*, aunque las circunstancias lleven a que se afirme sin restricciones la primacía de la *phýsis*.

En el primer par de discursos contenido en la obra de Tucídides, los de corcirenses y corintios frente a los atenienses, la cuestión se presenta, no tanto en términos de *nómos* y *phýsis*, cuanto en los de justicia (*dikaion*) o conveniencia (*xúmphoron*), en parte recubiertos por los anteriores²². Los corcirenses procuran demostrar a los atenienses que la alianza que les proponen es ventajosa especialmente para estos últimos, y que además satisface la justicia; porque los atenienses ayudarían a los que son víctimas de injusticias contra los que los agravian. Es evidente, con todo, que lo que domina su alegato es la idea de conveniencia²³. Se comprende que el autointerés responde a la necesidad y a la naturaleza: es natural que cada uno actúe según el propio interés, como dejarán claro los atenienses en la asamblea de Esparta. Mientras que la idea de justicia supone el *nómos*: así, si bien los corintios no dejan de recordar a los atenienses que está en su propio interés el mantenerse al margen del conflicto (1.42-43), insisten sobre todo en lo justo de *su* causa, apelando explícitamente a los *nómoi* de los griegos, entre los cuales están el que una colonia honre a su metrópolis, que las ciudades se obliguen recíprocamente mediante tratados y que observen conductas honorables en las relaciones internacionales²⁴. Atenas se ve colocada en

²¹ Así, en los discursos enfrentados de corcirenses y corintios (T. 1.32-43), muchos de los términos usados pertenecen al vocabulario legal o, más estrictamente, judicial, y tienen que ver con las relaciones de las partes ante el tribunal: *προκαλέω*, “ofrecer o desafiar a la contraparte a dirimir un punto en disputa”, *προκλησις*, “ofrecimiento o desafío”, *ἐγκλήμα*, “acusación o cargo”, *μετέρχομαι*, “acusar o demandar”. La obra de T. es “quelque chose comme l’instruction d’un procès (...) une langue où le vocabulaire judiciaire est récurrent” : Loraux (1986) 152; Darbo-Peschanski (1987).

²² T. 1.32 y 37. Strauss (2006) pone la controversia en términos de *τὸ δίκαιον* y *τὸ ἀναγκαῖον*, la justicia y la necesidad (o compulsión): “estas dos palabras iniciales indican el punto de vista desde el que Tucídides observa la guerra del Peloponeso”: 250 y ss. Cf. Ostwald (1988a).

²³ T. 1.33.1 y ss. En cuanto a la justicia, los corcirenses se preocupan también de disipar los posibles escrúpulos atenienses (recibir como aliada a una colonia de otra ciudad; el tratado vigente): 1.34-35.

²⁴ Según los corintios, los corcirenses practican la *κακουργία* y no la *ἀρετή* (1.37.2); no observan convenciones y pretenden ser sus propios jueces (37.3-4); no actúan como *ἄνδρες ἀγαθοί* (37.5); rehusan honrar como es normal (*τὰ εἰκότα θαυμάζεσθαι*) a su metrópolis (38.1-2); sugieren un arbitraje (*δίκη*), habiendo recurrido antes a las armas para situarse en posición de ventaja (39.1). En suma, los corintios sostienen

posición de juez, como si hubiera un *nómos* que reglara la controversia entre dos Estados independientes.

Los equívocos desaparecen cuando los propios atenienses hablan en la asamblea de Esparta. No lo hacen, aclaran, como si contestaran una acusación de otras ciudades, porque no ven jueces en los espartanos²⁵. En el mismo sentido, Pericles, al rechazar la proposición de paz espartana (en realidad, un ultimatum), recordará que toda reivindicación de justicia (*dikáíōsis*) equivale al sojuzgamiento de la parte que la acepta, cuando los iguales la plantean como exigencia ante los iguales –porque, en otras palabras, entre Estados no hay superior reconocido que pueda decir el derecho (1.140-141)²⁶. En la citada asamblea de Esparta, los atenienses se limitan a sentar los fundamentos de aquello que para otros griegos es motivo de agravio: el imperio. Desde luego, creen merecerlo. Pero además declaran haber sido *obligados* a desarrollarlo hasta su actual estado, principalmente por temor (*deos*), luego por el honor (*timē*) y posteriormente por el interés (*ōphelía* – 1.75.3). Compulsiones propias de la naturaleza humana, como se nos dice a continuación; no se esperaría, en efecto, que un hombre o una ciudad –y sobre todo una ciudad como Atenas, cuyos méritos acaban de ser resumidos en el discurso– fueran indiferentes a aquellas.

Los atenienses no se hacen cargo del alegato previo de los corintios en la misma ocasión. Estos habían apelado a nociones que evidentemente forman parte de los *nómoi* de los griegos: habían alabado la buena fe, *pístis*, que reina entre los espartanos; su *sōphrosýnē*, moderación o prudencia; su gusto por la *hēsýkhía*, la paz (1.68, 69.4, 71.1) –solo que consideraban que estas virtudes tradicionales eran inadecuadas ante este nuevo tipo de enemigo que son los atenienses (1.70). Los corintios

que sus propias pretensiones jurídicas están bien fundadas κατὰ τοὺς Ἑλλήνων νόμους, “según los usos de los griegos” (41.1). Ambas partes invocan asimismo el “derecho vigente”, el tratado de paz (“de Treinta Años”) del 446 entre atenienses y espartanos y los aliados respectivos, que los atenienses procurarán no infringir abiertamente (1.44).

²⁵ 1.73.1: οὐ γὰρ παρὰ δικασταῖς ὑμῖν οὔτε τούτων οἱ λόγοι ἄν γίγνοιτο, “porque ni nuestros discursos ni los de ellos [los otros griegos] pueden ser presentados ante vosotros como ante jueces”

²⁶ Pericles: “pues una demanda de derecho, mayor o menor, significa exactamente esclavitud cuando es impuesta como una orden, más que un juicio, por los iguales a sus prójimos”; τὴν γὰρ αὐτὴν δύναται δούλωσιν ἢ τε μεγίστη καὶ ἐλαχίστη δικαίωσις ἀπὸ τῶν ὁμοίων πρὸ δίκης τοῖς πέλας ἐπιτασσομένη: 1.141.1; 140.2 y 140.5. Cf. Hegel (2000) § 333.

terminaban recomendando a los conservadores espartanos adaptarse a nuevas situaciones, aunque concedían que las costumbres inalteradas, *tà akínēta nómima*, pudieran ser lo mejor en una ciudad en paz (1.71.3). Más adelante, Tucídides dirá por sí mismo que la guerra es un “violento maestro” por cuya enseñanza las costumbres ancestrales son alteradas.

Pero los atenienses, que en el discurso corintio pasan por innovadores (*neōteropoioi*), no pretenden estar innovando:

...No hemos hecho nada digno de extrañeza ni fuera del modo de ser humano al aceptar un imperio que se nos daba y no abandonarlo cediendo a los tres motivos más fuertes: la honra, el miedo y el interés; dado, por otra parte, que en esto no hemos sido los primeros, sino que siempre ha sido establecido que el más débil sea reducido a la obediencia por el más poderoso (... 1.76.2)²⁷.

Tan universal es la norma, que no otra cosa hacen los espartanos en el ejercicio de su propia hegemonía en el Peloponeso; y, de estar en el lugar de los atenienses, se verían obligados a regir a sus aliados con mano firme, so pena de ponerse en peligro a sí mismos –apuntan los atenienses (1.76.1). Se trata pues del *anthr peios trópos*, del “modo de ser humano” –o simplemente “lo humano”²⁸–; de “la naturaleza humana” (*tē anthrópeia phýsei*), “en virtud de la cual –insisten los atenienses– se domina a otros” (1.76.3). Por la fuerza de impulsos naturales –*timē, deos, ōphelía*, en el orden últimamente mencionado–, Atenas ha sido llevada a construir su imperio –por lo demás, sólo aprovechaban la oportunidad, que es otra forma del autointerés–; así el temor también forzará a los espartanos a ir a la guerra²⁹. Más adelante, los atenienses denominan a esta compulsión ley.

Es más, los atenienses pretenden ser más justos de lo que correspondería al poder de que disponen (76.3), y sostienen que

²⁷ οὕτως οὐδ’ ἡμεῖς θαυμαστὸν οὐδὲν πεποιήκαμεν οὐδ’ ἀπὸ τοῦ ἀνθρωπέου τρόπου, εἰ ἀρχὴν τε διδομένην ἐδεξάμεθα καὶ ταύτην μὴ ἀνεῖμεν ὑπὸ τῶν μεγίστων νικηθέντες, τιμῆς καὶ δέους καὶ ὠφελίας, οὐδ’ αὖ πρῶτοι τοῦ τοιοῦτου ὑπάρξαντες, ἀλλ’ αἰεὶ καθεστῶτος τὸν ἥσσω ὑπὸ τοῦ δυνατωτέρου κατείργεσθαι... Traducción de Rodríguez Adrados, Ed. Hernando (con modificaciones).

²⁸ Como dice un enemigo de los atenienses en T. 4.61.5: πεφύκε γὰρ τὸ ἀνθρώπειον διὰ παντὸς ἄρχειν μὲν τοῦ εἰκόντος, φυλάσσεσθαι δὲ τὸ ἐπιόν: “es connatural a lo humano dominar al que cede, guardarse del que ataca”.

²⁹ No sólo el temor por el crecimiento del poder de Atenas *obligó* (ἀναγκάσαι) a los lacedemonios a hacer la guerra (1.23.6); implícita está la motivación del honor –el éforo Stenelaidas llama a sus compatriotas a votar la guerra “de un modo digno de Esparta” (1.86.5)– y, aunque T. no la menciona, sin duda no excluye la motivación del interés (cf. T. 1.19).

los espartanos mismos reconocían que *ellos* eran dignos del mando sobre otros griegos; hasta que, en la actual circunstancia, calculando sus propios intereses, usan el discurso de la justicia (*dikáios lógos*), que jamás impidió a nadie tomar algo por la fuerza cuando tuvo la oportunidad de hacerlo (76.2). Como Antifón lo hubiera puesto, el *nómos*, que es artificial y convencional, cede ante la *physis*, que representa lo innato. El *nómos* tradicional puede ser impotente: el respeto de los juramentos, por ejemplo, o el sentimiento de la justicia. Dado que es así, se explica que los grandes debates tucidídeos versen sobre la opción más conveniente y no sobre la más justa. Lo otro es *dikáios lógos*, o “bellas palabras”, como dirán los propios atenienses ante los melios. Cierto es que el “lenguaje de la justicia” tenderá a inculpar al adversario de la violación³⁰.

III

Y en Melos, en efecto, ese orden de ideas es reiterado, no por última vez. No se trata, dicen, de las *onómata kalá* –de que su dominio sea justo porque vencieron a los persas, o de que actualmente castiguen algún agravio de los melios³¹–, ni esperan de éstos excusas que no van a ser convincentes. Si se habla francamente, se trata de lo posible para esta ciudad en su concreta situación –estar enfrentados a las demandas de una potencia más fuerte–; y no de lo justo, porque –recuerdan los atenienses a sus interlocutores– la justicia tiene lugar en los cálculos humanos sólo cuando las partes están en igualdad de condiciones. Antes parecía entenderse la justicia como mera palabra; ahora se admite que cabe bajo “igual compulsión” (*isēs anánkēs*): el caso de los ciudadanos de un Estado, sujetos a la misma ley; o de los Estados que, con las fuerzas equilibradas, se ven obligados a pactar³². Pero si no es

³⁰ Lo que no obsta a que los lacedemonios, a posteriori, y dados los reveses sufridos en la guerra, se pregunten si en realidad no habían infringido *ellos* la Paz de Treinta Años. Cf. el voto del éforo Stenelaidas, T. 1.86.5, “vamos, junto a los dioses, contra los que han cometido injusticias” (ἐπὶ τοὺς ἀδικοῦντας), y 7.18.2: “pues en la guerra anterior (los espartanos pensaban) la ilegalidad (τὸ παρανόμημα) había sido más bien suya”.

³¹ Del mismo modo Eufemos en Camarina (Sicilia): “no vamos a hacer hermosas frases”, οὐ καλλιεπούμεθα (para justificar el imperio ateniense): 6.83.2.

³² Los corintios en la asamblea de Atenas sostienen análogamente que para recurrir al arbitraje las partes deben estar en posición de igualdad, no de ventaja de una de ellas (1.39.1; cf. n. 24).

así –en el discurso ateniense–, los fuertes hacen lo que pueden –esto es: extienden su fuerza en la medida de lo posible– y los débiles tienen que ceder (5.89)³³.

Los melios intentan entonces un argumento de utilidad: a los mismos atenienses convendría conservar el bien común –esto es, el *nómos* de las relaciones entre ciudades–, para que lo equitativo y justo valga para cualquiera que esté en peligro (5.90). Pero los atenienses saben a qué atenerse en este punto; y dejan en claro que, mientras para ellos lo más ventajoso sería la adquisición sin costo de un nuevo súbdito, para sus interlocutores radica en evitar lo más terrible, la destrucción en caso de resistencia (91.2, 93). Vencidos en los argumentos prácticos, a los melios sólo queda referirse a la justicia y a la ayuda divina y humana en que confían. Por tanto, los atenienses cierran la discusión en este punto invocando una legalidad universal:

...Conjeturamos que lo divino y tenemos por cierto que lo humano, en todo tiempo y constreñidos por su naturaleza, impera[n] sobre lo que domina[n]. Ni dictando la ley, ni aplicando por primera vez una flamante, sino recibiendo la existente y legándola como tal para siempre al porvenir, la aplicamos...(5.105.2)³⁴.

No sólo lo que hacen los atenienses no es motivo de asombro ni ajeno a los usos humanos –como se ha dicho antes–, sino que, por obra de la misma naturaleza compulsiva (*hupò phúseos anankaias*), los dioses –de los que se podría creer que tutelan la justicia– no hacen, se supone, nada diferente. En la obra de Tucídides, el espartano Brásidas declara algo en substancia no muy diferente –que la fuerza establece el derecho–, aunque con importantes calificaciones³⁵; y el ateniense

³³ El pasaje crucial: ... δίκαια μὲν ἐν τῷ ἀνθρωπείῳ λόγῳ ἀπὸ ἴσης ἀνάγκης κρίνεται, δυνατὰ δὲ οἱ προύχοντες πράσσουσι καὶ οἱ ἀσθενεῖς ξυγχωροῦσιν es traducido por Torretti 2017: “en los alegatos humanos se resuelve lo que es justo cuando ambas partes están bajo igual apremio, pero quienes sobrepasan practican lo posible mientras que los débiles consienten”, y por Forster Smith (Loeb Classical): “what is just is arrived at in human arguments only when the necessity on both sides is equal, and the powerful exact what they can, while the weak yield what they must”.

³⁴ ἡγούμθα γὰρ τὸ τε θεῖον δόξῃ, τὸ ἀνθρώπειόν τε σαφῶς διὰ παντὸς ὑπὸ φύσεως ἀναγκαίας, οὐδ' ἂν κρατῆ, ἄρχειν· καὶ ἡμεῖς οὔτε θέντες τὸν νόμον οὔτε καινῶ πρώτοι χρῆσάμενοι, ὄντα δὲ παραλαβόντες καὶ ἐσόμενον ἐς αἰεὶ καταλείψοντες χρώμεθα αὐτῷ Trad. Torretti (2017). Cf. la trad. Rodríguez Adrados: “creemos... que los dioses y sabemos que los hombres, imperan siempre en virtud de su inmutable naturaleza sobre quienquiera que superen en poder...”

³⁵ 4.86.6: “Obtener ventajas por el engaño hipócrita es más vergonzoso para los

Eufemo afirma que nada es irrazonable, “para un tirano o para una ciudad imperial”, si es ventajoso³⁶. Pero aquí el dominio sobre otros no sólo se presenta como natural, sino que se le llama “ley”. No es evidente la diferencia con el *nómos tēs phýseōs* de Calicles.

Desde la Antigüedad resuenan las discusiones sobre el Diálogo de los Melios; un Dionisio de Halicarnaso opinaba que esas tesis provocativas del Diálogo no eran apropiadas en boca de quienes, como los atenienses, habían liberado a los griegos de los persas. Dionisio, no obstante, justificaba el dominio mundial de Roma, no en último término por su superioridad moral³⁷. Modernamente, la cuestión ha sido si la posición de Tucídides era la misma de “inmoralistas” como Calicles o Trasímaco, o si ella permanece anclada en la ética tradicional³⁸; si el Diálogo era una denuncia del imperialismo ateniense o si, al contrario, podemos ver en él el carácter “humanitario” de los atenienses³⁹. Es más probable que Tucídides haya pretendido mostrar simplemente

hombres dignos que por la violencia abierta; pues ésta establece el derecho por la fuerza, si la fortuna resuelve así, la otra por la intriga de una voluntad injusta”. ἀπάτη γὰρ εὐπρεπεῖ αἴσχιον τοῖς γε ἐν ἀξιώματι ἢ βία ἐμφανεῖ· τὸ μὲν γὰρ ἰσχύος δικαίωσει, ἦν ἡ τύχη ἔδωκεν, ἐπέρχεται, τὸ δὲ γνώμης ἀδίκου ἐπιβουλή.

³⁶ 6.85: ἀνδρὶ δὲ τυράννῳ ἢ πόλει ἀρχὴν ἐχούσῃ οὐδὲν ἄλογον ὃ τι ζυμφερόν... Hugo Grocio, quien pasa por fundador del derecho internacional, traducía así esta sentencia: *regi aut civitati imperium habenti nihil iniustum quod utile* (“para un rey o una ciudad que tiene un imperio nada es injusto cuando es útil”); cit. por Baltrusch (2016) 3.

³⁷ Dionisio de Halicarnaso, *De Thucydide* 39: οὐκ προσήκοντα εἰρήσθαι. Dionisio sugería que Tucídides había querido deliberadamente dejar malparados en el terreno moral a sus compatriotas, que lo habían desterrado: *id.* 41. “Ninguna ciudad... pudo ofrecer otros ejemplos (de hombres) más piadosos, ni más justos” (que Roma): *id.*, *Antiquitates Romanae* 1.5.2-3.

³⁸ Para Andrewes, la posición de los atenienses en el Diálogo no es (sólo) “a matter of the naked brutality of language which appears to have been regular in Greek diplomacy..., but of abandoning the normal moral theory of Greek public life...” (Gomme (1970) 161). Sin embargo, considera que “the Athenian speakers have not taken up the position of Kallikles... or Thrasymachos... Terms like δι/καιον retained their standar meaning for Thucydides”; *id.* 164 (a propósito de 5.89; e *id.* 174 sobre 105.2). Hornblower (2008) 244: “the Athenians do not say that might is right, but that might excludes right” (cf. *id.* (1991) 121, sobre 1.76.2: “Th. seems to be referring only to *established practice*, with none of the sophistic equivocation on *no/moj*, ‘law?...”). Puntos de vista similares en de Ste. Croix (1972) 14-15 y n.30; Ostwald (1988) 305-310. *Contra*, Thomas (2006) 90; Torretti (2017) 152. Cf. Edmunds (1975) sobre la *stásis* (n. 55).

³⁹ Andrewes (1960) 84: el Diálogo representa “a stage in Thucydides’ struggle to reconcile his admiration for Athenian empire with his feeling that empire was somehow immoral”;

la práctica habitual de los Estados. Pues estos se encuentran en el hobbesiano “estado de naturaleza”, donde nada es injusto:

But though there had never been any time, wherein particular men were in a condition of war one against other; yet in all times, kings, and persons of sovereign authority, because of their independency, are in continual jealousies, and in the state and posture of gladiators; having their weapons pointing, and their eyes fixed on one another... To this war of every man, against every man, this also is consequent; that nothing can be unjust. The notions of right and wrong, justice and injustice, have there no place⁴⁰.

Así, las palabras de los atenienses están exentas de moralización. Los hechos se presentan desnudos. Como dice Werner Jaeger, Tucídides no se pone a sí mismo como juez (disfrazado) de herejes⁴¹. En otro extremo, Agustín de Hipona enseñará que el dominio y la correspondiente esclavitud son justos cuando se quita a los malvados la posibilidad de hacer mal⁴². Pero los atenienses de Tucídides se mueven en el plano propiamente político; no necesitaron atribuir a sus enemigos una *fides Punica* ni ponerlos fuera de la ley y la moral⁴³.

IV

Una suerte semejante a la de Melos pudo correr Mitilene. Solo que, mientras en el caso de Melos el desenlace es anticipado por un debate

de Ste. Croix (1972) 14: “(it) has nothing whatever to do with the massacre... the whole purpose of the Athenians is to persuade the Melians that they would be well advised to surrender”; Bosworth (1993) 43: “Humanitarian it [the Athenian case] certainly is in the limited sense that it is designed to force the Melians to accept the most advantageous terms from Athens and avoid bloodshed” (A la inversa, Bosworth culpa a Brásidas de la matanza ateniense en Scione: 37). *Contra*, Torretti (2017) 194: los “profesores ingleses, habituados a disfrazar su propio imperio como ‘la carga del hombre blanco’... se sienten incómodos por el descaro con que los embajadores atenienses proclaman... la pleonexia imperialista”. Mas cree que el lector queda con la impresión de que “los oligarcas melios se han ganado lo merecido por su tozudez pundonorosa” (*id.* 198).

⁴⁰ Hobbes, *Leviathan*, en *The English Works of Thomas Hobbes*, vol. III, London, 1839 (PDF), 115

⁴¹ Jaeger (1962) 361.

⁴² Agustín, *De civ. Dei* 19.21.2: *iustum esse quod talibus hominibus sit utilis seruitus et pro utilitate eorum fieri, cum recte fit, id est cum improbis aufertur iniuriarum licentia, et domiti melius se habebunt, quia indomiti deterius se habuerunt* (“La esclavitud es útil para tales hombres, y es por su utilidad cuando se hace rectamente, esto es, cuando a los malvados se quita la libertad para cometer injusticias; sometidos estarán mejor, porque insumisos estaban peor”) = Cicerón, *de re publica* 3.27.38.

⁴³ Sobre modernas tendencias del derecho y la política internacionales a “criminalizar el enemigo”, cf. Schmitt (1991).

entre los fuertes y los débiles –los que serán vencedores y vencidos, respectivamente–, en el caso de Mitilene el debate es entre los solos fuertes y vencedores (3.37 ss). A los mitilenios, Tucídides ha concedido la palabra con anterioridad, cuando solicitaron la alianza con Esparta para separarse de Atenas (3.9 ss).

Los mitilenios tenían que justificar por qué no habían abandonado antes a Atenas, y demostrar qué podrían aportar a Esparta. Recurrían en parte a argumentos virtuosos –ni la amistad entre individuos ni la unión entre ciudades duran sin la apariencia de virtud (*met' aretēs dokoúsēs*), sostenían–, lo que tal vez era un lenguaje apropiado para lacedemonios. Sin embargo, sentaban la quintaesencia del realismo cuando explicaban:

El equilibrio del temor es la única garantía de una alianza; pues el que quiere infringir la norma, desiste si no tiene superioridad para atacar (3.11.1)⁴⁴.

En cambio, en el debate de Mitilene el terreno común es el del realismo. La confrontación entre *nómos* y *phýsis*, si la hay⁴⁵, no se da en el sentido que se esperaría –la pura fuerza, esto es, la naturaleza, por un lado; la justicia o la ley, por otro. Aquí se da por supuesto que la justicia está del lado ateniense: los mitilenios han cometido injusticia (*adikía*) rebelándose y es justo que sean castigados (3.38.1). Cleón, “el más violento de los ciudadanos”⁴⁶, partidario del castigo extremo –el exterminio de toda una población cívica–, se hace también el abogado del *nómos*. Defendiendo la permanencia de la decisión ya tomada, sostiene que es más fuerte una ciudad cuando tiene leyes peores, pero inalterables, que cuando son buenas y sin aplicación. Cleón parece hacer aquí lo contrario de los demagogos, que –según Aristóteles– hacen prevalecer los decretos (votados al tenor de la ocasión) por sobre las leyes⁴⁷. Es claro que Cleón lleva al absurdo la supremacía

⁴⁴ τὸ δὲ ἀντίπαλον δέος μόνονπιστὸν ἐς ξυμμαξίαν· ὁ γὰρ παραβαίνειν τι βουλόμενος τῷ μὴ προύχων ἂν ἐπελθεῖν ἀποτρέπεται. Como la alianza con Atenas ya no se fundaba en esa apariencia de virtud, ni existía ya equilibrio entre las partes, a los mitilenios no les quedaba otro camino que la rebelión.

⁴⁵ Ostwald (1988) 308. Sin embargo, “there is a risk of over-interpretation here”; Hornblower (1991), 423.

⁴⁶ 3.36.6: ὦν καὶ... βιαιότατος τῶν πολιτῶν, frase que no deja de recordar τὸ βιαιότατον de Píndaro (*supra*).

⁴⁷ 3.37.3: ...χείρουσι νόμοις ἀκινήτοις χρωμένη πόλις κρείσσων ἐστὶν ἢ καλῶς ἔχουσιν, “...una ciudad con leyes peores, pero inflexibles, es más fuerte que otra que las tiene buenas, pero sin eficacia”. Arist., *Política* 1292a y. n. 6. Cleón puede confundir,

de la ley, postulando que las ciudades estarían mejor gobernadas por los más vulgares (supuesto que obedecieran las leyes) que por los más inteligentes (3.37.3)⁴⁸. Sin embargo, hay mucha distancia entre estas palabras y las del rey Arquidamos, con las que han sido comparadas: “somos educados con demasiado poco refinamiento para despreciar las leyes, y con demasiada severidad y moderación como para desobedecerlas”, decía el rey lacedemonio (1.84.3). Ciertamente, la invocación de los *nómoi* ancestrales no es lo mismo que la apelación oportunista a la decisión del momento⁴⁹.

En sentido contrario, Diodoto, apela a la naturaleza a propósito del efecto disuasivo de las penas extremas –que es el argumento de Cleón–: es natural que individuos y comunidades cometan errores, y la ley no lo va a impedir; cuando, por obra de factores como pobreza, ambición, orgullo u otros, la naturaleza humana empuja a un curso determinado, sería ingenuo pensar que las medidas legales vayan a tener efecto disuasivo⁵⁰. Diodoto no discute la justicia de la decisión ateniense; solamente busca evitar una matanza indiscriminada con un argumento de conveniencia. Pero la naturaleza humana está supuesta también cuando Cleón advierte a los atenienses que su imperio –el de Atenas– es una tiranía que se mantiene por la fuerza; deben ser conscientes de ello y actuar en

intencionadamente, la *decisión* votada en la asamblea anterior (técnicamente, un *ψέφισμα*, “decreto”) con el νόμος: cf. Gomme (1962) 300; Hornblower (1991) 423-424; mas, si la distinción entre *pséphisma* y *nómos* estaba ya formalmente establecida, no era relevante para los fines de la discusión. También en el Discurso Fúnebre de Pericles había cierta ambigüedad sobre la ley: cf. *supra* y n. 3.

⁴⁸ οἱ τε φαυλότεροι τῶν ἀνθρώπων πρὸς τοὺς ξυνηγετούτους ὡς ἐπὶ τὸ πλεον ἄμεινον οἰκοῦσι τὰς πόλεις; “los más vulgares en general gobiernan mejor las ciudades que los más inteligentes”. Estos últimos, además, quieren parecer “más sabios que las leyes” (τῶν τε νόμων σοφώτεροι βούλονται φαίνεσθαι (37.4).

⁴⁹ ...ἀμαθέστερον τῶν νόμων τῆς ὑπεροψίας παιδευόμενοι καὶ ξὺν χαλεπότητι σωφρονέστερον ἢ ὥστε αὐτῶν ἀνηκουστεῖν. *Contra* Gomme (1962), *loc. cit.*, no parece que Arquidamos y Cleón entiendan lo mismo por σωφροσύνη o por ἀμαθία. La “habilidad inútil” (τὰ ἀχρεία ξυνητοι, *ibid.*) del rey se refiere a los que quieren ir a la guerra sin debidas deliberación y preparación, en tanto la “habilidad con arrogancia” (δεξιότης μετὰ ἀκολασίας) de Cleón ataca a los que quisieran aplazar la decisión.

⁵⁰ Tuc. 3.45.3; 3.45.7: ἀδύνατον (...) ὅστις οἶεται τῆς ἀνθρωπείας φύσεως ὀρμωμένης προθύμως τι πρᾶξι ἀποτροπήν τινα ἔχειν ἢ νόμων ἰσχύι ἢ ἄλλῳ τῷ δεινῷ: “es imposible creer que cuando la naturaleza humana es impulsada ardientemente hacia cualquier acción, pueda ser disuadida por la fuerza de las leyes o por cualquier otra amenaza”.

consecuencia; y que, incluso si fuera injusto, no cabría renunciar al mismo por “dárselas de hombre virtuoso” (*andragathízesthai*)⁵¹. Algo semejante había dicho Pericles; es la paradoja del imperio, como la planteará Carneades ante los romanos⁵². Como ya estaba dicho, el temor –en este caso, por las consecuencias que se seguirían de la renuncia al imperio– impulsa a seguir adelante en la política de poder.

Con todo, antes del Debate de Mitilene, lo que lo hizo posible –es decir, lo que permitió que una segunda asamblea en Atenas revisara la decisión inicial de exterminio– fue el sentimiento difundido entre muchos atenienses de que esta era “cruel y excesiva” (*ōmón kai mega*)⁵³. Tucídides lo afirma en su propio nombre. El *nómos* tradicional –la *andragathía* desdeñada por Cleón– estaba así implícito en el debate, aunque Diodoto no apelara a ello.

V

Sin embargo, si en un mundo de Estados los sujetos políticos viven en lo que en términos hobbesianos se llamaría “estado de naturaleza”, no ocurre lo mismo con los individuos que son súbditos de un Estado –que viven bajo un pacto social, en términos de Hobbes; bajo la necesidad de obedecer un *nómos*, diría Tucídides⁵⁴. La distinción la

⁵¹ Tuc. 3.37.2: ...τυραννίδα ἔχετε τὴν ἀρχὴν καὶ πρὸς ἐπιβουλεύοντας αὐτοὺς ἀρχομένους (“...vuestro imperio es una tiranía sobre los que están dominados contra su voluntad y conspiran”). 40.4: εἰ γὰρ οὗτοι ὀρθῶς ἀπέστησαν, ὑμεῖς οὐ χρεῶν ἄρχοιτε. Εἰ δὲ δὴ καὶ οὐ προσήκον ὅμως ἀξιοῦτε τοῦτο δρᾶν, παρὰ τὸ εἰκὸς τοι καὶ τοῦσδε ξυμφόρως δεῖ κολάζεσθαι, ἢ παύεσθαι τῆς ἀρχῆς καὶ ἐκ τοῦ ἀκινδύνου ἀνδραγαθίζεσθαι (“si [los mitilenios] hicieron defección justamente, vosotros no deberíais imperar. Y si pensais hacerlo aunque no sea apropiado, hay que castigarlos contra la justicia y de acuerdo a vuestro interés, o renunciar al imperio y vivir sin riesgo como hombres de bien”).

⁵² En Lactancio, *Divinae Institutiones* 5.16.3-4: *omnibus populi qui florent imperio, et Romani quoque ipsis, qui totius orbis potirentur, si iusti velint posse, hoc est, si aliena restituant, ad casas esse redeundum, et in egestate ac miseriis iacendum* (“Todos los pueblos que hayan florecido por el imperio, y también los mismos romanos, que se han adueñado de todo el orbe, si quieren ser justos, esto es, restituir lo que no les pertenece, deben volver a sus chozas y yacer en la indigencia y la miseria”); cf. Plutarco, *Catón Mayor* 22 y Robertson (2017).

⁵³ T. 3.35.4: ὦμὸν τὸ βούλημα καὶ μέγα.

⁵⁴ Así de Ste.Croix (1972) 16-24; *contra* Hornblower (1991) 478, 482, quien niega que T. distinga en su juicio moral Estados e individuos (a propósito de 3.82.2; cf. *infra*).

hacen, respecto de los espartanos, los propios atenienses: entre ellos y de acuerdo a sus usos nacionales (*ta epikhória nómima*), practican la virtud; frente a otros, estiman bello lo que les place y justo lo que les conviene (5.105.4).

La peste de Atenas constituye un ejemplo elocuente de la fuerza de *phýsis*. Explícitamente se dice que la enfermedad atacaba de modo demasiado violento como para que la naturaleza humana la resistiera (2.50.1). Como no parecía haber remedio alguno, fue causa de una creciente anomía, el abandono de los usos establecidos (2.53.1). Se buscaba el disfrute del momento y nadie estaba dispuesto a sacrificarse por lo que se había estimado bello (53.2). Las costumbres funerarias se alteraron de modo grotesco –según muestra Tucídides– y, en general, se descuidó los *hierón kai hosión*, las “cosas sagradas y profanas” (52.3-4); ni el temor de los dioses ni la ley de los hombres retenía a los infractores, y daba lo mismo mostrarse piadoso o no (53.3-4).

Es evidente que el historiador habla con tono de reprobación de esas conductas. No parece que el sentido del texto tucidídeo sea que los atenienses estaban justificados al obrar así porque se hallaban bajo la compulsión de la naturaleza. A la inversa, tiene evidente sentido aprobatorio la referencia a los que para demostrar valor (*aretē*), y por su sentido del honor (*aiskhýnē*), se arriesgaban al contagio visitando los amigos enfermos (51.5).

La descripción del *nósos* de Atenas tiene su paralelo, como siempre se ha advertido, en la de la *stásis* generalizada en gran parte del mundo griego. Lo que llama la atención, en contraste con la narración “objetiva” de las matanzas –totales o parciales– de Melos, Mitilene o Platea, y de los diálogos que las acompañan, es que el historiador se sirve aquí, para mostrar los rasgos de la crisis, de un lenguaje moral⁵⁵. Ve siempre en acción una causalidad general, la naturaleza humana, que –“en tanto sea la misma”– explica los males que cayeron entonces sobre las ciudades; bien que sus efectos puedan ser mayores o menores según las circunstancias –lo que constituye una importante matización para la fuerza de *phýsis*. Agrega Tucídides que, en tiempo de paz y cuando las cosas van bien, ciudades e individuos tienen mejores inclinaciones (*ameinous tas gnómas*), porque no enfrentan necesidades constrictivas;

⁵⁵ En otros casos, son generalmente *los vencidos* los que usan el lenguaje moral: los melios, en la medida en que los atenienses lo permiten (*supra*); los plateenses en Esparta (3.53-59). Los mitilenios en Esparta, como los corintios en Atenas, saben en cambio que deben combinar el lenguaje del *nómos* con el de la utilidad (*supra*).

pero la guerra, *biaios didáskalos*, “violento maestro”, al quitar las facilidades de la vida cotidiana, nivela con la situación las pasiones de la mayoría (3.82.2). Esto es, que por presión de las circunstancias, usos y nociones morales pierden su fuerza. O como lo pone el texto pseudo-tucidídeo: la naturaleza humana se impone sobre las leyes⁵⁶.

Como causa de las guerras civiles Tucídides identifica la ambición (*philotimía*) y el “querer más” (*pleonexía*), en relación con el poder (3.82.8); ciertamente elementos que podrían ser considerados pulsiones naturales, pero que aquí son reprobables desde el punto de vista de una ética tradicional⁵⁷. Como expresión de la misma crisis está el cambio en el valor acostumbrado de los nombres: las conductas aceptadas reciben nombres desdorosos, y las reprobables son alabadas (3.82.4)⁵⁸. No obstante ello, los “nombres” conservan su prestigio, y así los jefes de las facciones deben usar los de “buena apariencia” –*isonomía politikē* (“orden igualitario de ciudadanos”) o *aristokratía sōphrōn* (“aristocracia moderada”)– para encubrir la respectiva dominación (82.8). Pero al cambio de nombres sigue el de las realidades: el parentesco devino un lazo más débil que el del partido (*hetaireia*); y los partidos, explica Tucídides, en lugar de buscar la utilidad común de acuerdo a las leyes vigentes, servían la *pleonexía* contra lo establecido. Del mismo modo, los compromisos mutuos preveían no por la ley divina, sino por el lazo de la común ilegalidad (*paranómēsis*). Tucídides repite en estos pasajes las nociones de ley y asociadas; claramente, eran los *nómoi* de los griegos los que estaban en discusión.

Los rasgos de la *stásis* desatada comprenden el abandono de la piedad tradicional y la pérdida del interés común; el atrevimiento para lo peor, el predominio de los espíritus inferiores y la tragedia de los que

⁵⁶ 3.84.2: τῶν νόμων κρατήσασα ἢ ἀνθρωπεΐα φύσις. El capítulo es casi unánimemente considerado apócrifo, “[a] moderately good imitation of Th.”: Gomme (1956), 383.

⁵⁷ φιλοτιμία puede ser una virtud en boca de Pericles (“amor de la gloria”: 2.44.4), pero reprochable entre sus sucesores (“ambiciones privadas”; 2.65.7). πλεονεξία tiene connotación negativa: los atenienses son descritos como βίαιοι καὶ πλεονέκται, “violentos y ávidos” (1.40.1); en 4.21.2 “querían más” (πλέονος ὠρέγοντο), por lo que rechazan la paz posible, cosa que T. parece reprobar. Pero cf. Ehrenberg (1965), 470-74.

⁵⁸ Así, en 3.82.4 “audacia irreflexiva” (τόλμα ἀλόγιστος) pasa a llamarse “varonil adhesión al partido” (ἀνδρεία φιλέταιρος); la “dilación previsorá” (μέλλησις προμητις), “cobardía con buena apariencia” (δελία εὐπρεπής); la moderación (σῶφρον), “pretexto indigno de un hombre” (ἀνάδρου πρόσχημα); la inteligencia (ξυνητόν) en todo, ociosidad (ἀργόν), etc.

quedaban en medio de los bandos (82.7-83.3). Por obra de la guerra civil, concluye el historiador, “toda forma de maldad (*kakotropía*)” se extendió por el mundo griego; y “la simplicidad, que tiene la parte principal en la nobleza, fue ridiculizada y desapareció” (83.1)⁵⁹. En ello se puede ver más al Tucídides “espartano” y “conservador” que al “sofista”⁶⁰.

La conclusión sería que, a diferencia del mundo de la política internacional, al interior de las ciudades rigen (o deberían regir, en condiciones normales) los *nómoi* tradicionales; eso es lo que dice de los atenienses Pericles, en el Discurso Fúnebre y, ante los melios, dicen los atenienses de los espartanos, y lo que Tucídides ve subvertido por la crisis. Por lo mismo, la *stásis* supone actitudes que los actores admiten como normales en las relaciones entre ciudades. Mientras al interior de estas, cuando se encuentran en crisis, las facciones escogen cambiar el sentido usual de las palabras, los atenienses habitualmente prefieren no emplear los “bellos nombres” al enfrentarse a otras potencias. Así como *isonomía politikē* es un bello nombre por “democracia”, y *aristokratía s phrōn* lo es por “oligarquía”, los atenienses hubieran podido apelar al *díkaios lógos*: por ejemplo, sostener que su dominio era justo porque habían vencido a los melios; o que habían sido agraviados por alguna ciudad sobre la que tenían derecho a ejercer represalias –argumentos que expresamente desechan en el caso de los melios. Prefieren en cambio hablar el lenguaje del realismo; pero, al parecer, sólo ellos; pues los espartanos usan los *kalá onómata* –los atenienses han violado los tratados y agraviado a los griegos, la causa lacedemonia es la de la libertad– y así también los corintios o los tebanos. “Palabras especiosas” se llaman cuando se trata del vocabulario de los jefes de facción; no se ve cuánta diferencia habría con el uso de vocabulario análogo en las relaciones internacionales⁶¹.

VI

No obstante, el último discurso de Pericles pone el problema bajo otra luz. Mientras en el Discurso Fúnebre, sosteniendo la novedad del régimen

⁵⁹ τὸ εὐηθές, οὗ τὸ γενναῖον πλεῖστον μετέχει, καταγελασθὲν ἠφανίσθη; donde debe entenderse que τὸ εὐηθές, “simplicidad”, es parte de τὸ γενναῖον, “nobleza” (y no al revés): Hornblower (1991) 487. Para traducir εὐηθές, que tiene también un sentido negativo (“ingenuidad”), Pouncey (1999) propone “straightforwardness” (“llaneza, franqueza”).

⁶⁰ Cf. Edmunds (1975) 73-92; Strauss (2006) 210 ss; Hornblower (1991) 483 ss.

⁶¹ Con todo, para los espartanos no se trata sólo de nombres bellos; algunos –por lo menos– temían haber violado los juramentos al poner fin a la Paz de Treinta Años

ateniense, lo afirma también en nociones tradicionales –el temor (*deos*), que aparta de la ilegalidad; el respeto a magistrados y leyes, sobre todo a los *nómoi ágraphoi*, que acarrearán el deshonor como sanción⁶²–, en este otro, Pericles parece distanciarse de aquéllas. El tenor general del Último Discurso es que los ciudadanos deben soportar las pruebas de la guerra, incluso si sus intereses privados se ven perjudicados –porque es mejor para los individuos que la ciudad entera prospere, a que cada ciudadano esté bien y el conjunto venga a menos (2.60.2)⁶³. En este contexto Pericles fustiga a aquellos que por temor y por mor de la tranquilidad (*apragmosýnē*) querrían actuar virtuosamente (*andragathízetai*), renunciando al imperio. A ellos, y a todos los atenienses, recuerda que el imperio ha llegado a ser una tiranía, cuya obtención puede estimarse injusta, pero el abandono es peligroso (63.2)⁶⁴.

En la obra de Tucídides, *apragmosýnē* designa más un defecto que una virtud⁶⁵. Todavía en el Discurso Fúnebre, Pericles era concesivo con el *aprágmmōn* –al que no participa en los asuntos públicos no lo llamamos “inactivo” (*aprágmmōn*), sino “inútil” (2.40.3), decía–; en el

(n. 30), y no hay motivos para suponer que Brásidas era insincero cuando ofrecía la libertad a los aliados de Atenas: 4.85-87.

⁶² Vid. n. 3. *δέος* debe traducirse por “temor” y no simplemente por “respeto”: Hornblower (1991) 301, y Finley (1983) 134 y n. 34; *contra* Gomme (1962) 112. Cf. Esquilo, *Euménides* 690-91, donde Piedad (*σέβας*) y Miedo (*φόβος*) son establecidos como guardianes de la ciudad.

⁶³ ...πόλιν πλείω ζύμπασαν ὀρθομένην ὠφελεῖν τοὺς ιδιώτας ἢ καθ’ ἕκαστον τῶν πολιτῶν εὐπραγοῦσαν, ἀθροῶν δὲ σφαλλομένην. “...Almost an expression of a totalitarian political philosophy, strongly at variance with the Pericles of ...Popper’s *The Open Society and its Enemies*”: Hornblower (1991) 332. La exposición incluye una de las muy raras alusiones de Tucídides a lo divino, τὰ δαιμόνια –para referirse a imprevistos que es preciso soportar, como la peste (64.2).

⁶⁴ ἤς οὐδ’ ἕκστηναι ἔτι ὑμῖν ἔστιν, εἴ τις καὶ τότε ἐν τῷ παρόντι δεδιῶς ἀπραγμοσύνην ἀνδραγαθίζεται: ὡς τυραννίδα γὰρ ἤδη ἔχετε αὐτήν, ἦν λαβεῖν μὲν ἄδικον δοκεῖ εἶναι, ἀφεῖναι δὲ ἐπικίνδυνον; El verbo usado por Pericles para “actuar como hombre de bien” (*ἀνδραγαθίζομαι*) es el mismo usado por Cleón en 3.40.4 (*supra*). Respecto de la comparación del imperio con la tiranía, en Pericles hay un ὡς (“como una tiranía”), que Cleón omite: “essential here”; Gomme (1962) 175. Que esto sugiera una continuidad de políticas entre Pericles y Cleón es dudoso; por lo menos T. marca la distancia en cuanto dirigentes entre el βιαιότατος τῶν πολιτῶν y el πρῶτος ἀνὴρ (cf. 2.65).

⁶⁵ ἀπραγμοσύνη es sinónimo de ἡσυχία, “paz”, “tranquilidad”; su contrario, πολυπραγμοσύνη (“activismo”) puede describir el carácter ateniense: cf. Ehrenberg (1965), 467-75; de Romilly (1963) 77-82; Gomme (1962) 177-78. Para los corintios, la política ateniense es contraria a ἡσυχία, tanto para ellos como para otros (1.70.9), y el ateniense Eufemo llama πολυπραγμοσύνη a esa política, que él defiende (6.87.3);

Último Discurso es más tajante: ese tipo de hombres arruinarían una ciudad, si encontraran seguidores, o si fundaran una propia –afirma. Y remata: pues el *aprágmōn* no puede sostenerse si no forma junto al *drastērios* (“activo”, “enérgico”); tener seguridad en la “esclavitud” –esto es: vivir en la tranquilidad cotidiana, mas políticamente en sujeción a otro poder– no es apropiado para una ciudad imperial, sino para una sometida (63.3). En cuanto al “actuar virtuosamente”, en el Discurso Fúnebre el substantivo correspondiente –*andragathía*– ha sido celebrado por Pericles como el valor que, en batalla y por la patria, puede borrar las malas acciones privadas de un hombre (2.42.3). Aquí es una mera virtud privada, incompatible con la responsabilidad imperial.

Es significativo el contraste entre Pericles y Nicias: este, que aparentemente sigue la política prudente del primero –no intentar extender el imperio durante la guerra (2.65.7, 6.9.3)–, declara un principio que se ve opuesto al de aquel: que el buen ciudadano que cuida su persona y su fortuna, quiere más que nadie, por su propio interés, que la ciudad prospere (6.9.2). Tucídides celebra en Nicias a un hombre que “cultivó la *aretē* de acuerdo a lo acostumbrado” –y no merecía morir como murió (7.86.4)–; pero no usa la misma palabra (*aretē*) respecto de Pericles. La bonhomía de Nicias, su piedad, su justicia (7.77.2), son virtudes privadas no siempre compatibles con la conducción de una guerra al servicio de un imperio⁶⁶.

No consta que en el momento en que se supone pronunciado el último discurso de Pericles (430 aC) hubiera muchos que quisieran “abandonar el imperio” por considerarlo injusto⁶⁷. En la coyuntura, la crítica a los “pacifistas” –ya afectarían ser “hombres virtuosos” por oportunismo, ya lo fueran sinceramente– implicaba en todo caso restar validez a una noción tradicional de virtud. Pericles, si bien no es el hombre de la *stásis*

en tanto *ἀπραγμοσύνη* es la política prudente de Nicias, criticada por Alcibiades (6.18.6), o la neutralista seguida anteriormente por los corcirenses, de la que ahora se arrepienten (1.32.5).

⁶⁶ Nicias, dado en exceso al *θειασμός* (“superstición”; 7.50.4), contrasta también con el Pericles amigo de Protágoras y de Anaxágoras. De su papel en los libros VI-VII de T. y de Plutarco *Nicias* 2.4, resulta su pusilanimidad. Por otra parte, son celebrados también por su *ἀρετή* Antifón (8.68.1; cf. n. 12) y Brásidas; este, igualmente por su reputación de activa energía (*δραστήριος*) y habilidad (*ξύνεσις*), así como *δίκαιον* y *μετρίότης* (4.81.2), lo que lo hace más parecido a Pericles que el violento Cleón.

⁶⁷ Temprano en la carrera de Pericles había atenienses que proclamaban que Grecia “sufría violencia y era tiranizada abiertamente” al ser utilizados los recursos de la Liga de Delos para los fines internos de Atenas: Plutarco, *Pericles* 12.2. Esta crítica

descrito en el libro III, en más de un sentido se aparta de los *nómima* de los griegos. Ello no implica que haya hecho suyas las tesis más radicales del *nómos tēs phýseōs*. Pero las cualidades que el historiador destaca en él –previsión (*prónoia*), inteligencia (*gnómē*), energía (*drastērion*), etc. (2.65.5-9)⁶⁸– son cualidades específicamente políticas.

No son pocos los que han considerado que el juicio moral –sobre el mal del mundo, por decir así– no está en su terreno cuando se trata de la acción, que es propia del político⁶⁹. Desde luego, Pericles –y con él Tucídides– sin duda hubiera considerado acertado lo que diría Maquiavelo:

...Dove si delibera al tutto della salute della patria, non vi debbe cadere alcuna considerazione né di giusto né d'ingiusto, né di piatoso né di crudele, né di laudabile né d'ignominioso; anzi, posposto ogni altro rispetto, seguire al tutto quel partito che le salvi la vita e mantenghile la libertà⁷⁰.

Lo cual, por supuesto, hay que tomarlo con una dosis de *sōphrosynē* (en su sentido de “prudencia”).

VII

Nómos –y conceptos asociados– designa en la obra de Tucídides la ley tradicional o los buenos usos acostumbrados, que pierde mucho de su imperio cuando es enfrentada por una legalidad más fuerte, la de *phýsis*. Esto es lo habitual en el campo de las relaciones entre Estados, aunque siempre algunos de los actores en este terreno prefieren apelar al *nómos* en el sentido tradicional; pero en este caso suele tratarse no más que de bellas palabras que no tienen fuerza ante la realidad (los *érge*). En el orden interno de un Estado, el *nómos* tradicional conserva su vigencia, salvo que una crisis revolucionaria trasvalore su significado e

pudo tener un talante oportunista, sin que sea evidente la existencia de un “partido anti-imperialista” (de Romilly (1963) 60 ss). Posiblemente los que eran partidarios de negociar la paz con Esparta en 430 no tenían claro que la consecuencia probable, directa o indirecta, iba a ser el demembramiento del imperio ateniense. En 404 sí hubo quienes aceptaron renunciar al imperio para deshacerse de la democracia, después de que otros habían intentado deshacerse de la democracia para salvar el imperio.

⁶⁸ Sin olvidar su incorruptibilidad (ἄδωρον) y su moderación (μετριότης). Del ἡσυχάζοντας (“manteniéndose tranquilos”), del ἀρχὴν μὴ ἐπικτωμένους (“no extendiendo el imperio”) y del οὐκ ἦγετο μᾶλλον... ἦγε (“no era dirigido, sino más bien dirigido”) resulta un sentido de responsabilidad y de mando (*ibid.*).

⁶⁹ De la reprobación del “alma bella” en Hegel (Hegel (1966), 382 ss) a la “ética de la responsabilidad” de Max Weber (Weber (1969) 160-76).

⁷⁰ Machiavelli, *Discorsi* 3.41.

impere simplemente la fuerza. Y en un orden situado entre el interno y el externo, el conductor político no puede actuar simplemente de acuerdo a los valores morales que puede apreciar; porque, desenvolviéndose en un terreno en que rige la “ley de la naturaleza”, tiene que responder a exigencias más altas que las de la virtud privada –llámense imperio, comunidad, libertad o de otro modo. *Nómos* y *phýsis* se entrelazan en la obra tucidídea, a veces de modo trágico; y es seguramente eso lo que constituye esta obra en una adquisición para siempre.

Bibliografía

- ANDREWES, A. (1960). "The Melian Dialogue and Perikles' Last Speech (Thucydides V, 84-113, II, 60-4)". *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 6 (186), n. s., 1-10. www.jstor.org/stable/44712414.
- BALTRUSCH, Ernst (2016), "I Have Set Out First the Grievances and Disputes': Greek International Law in Thucydides", en *Thucydides and Political Order. Lessons of Governance and the History of the Peloponnesian War*, ed. THAUER, Ch. R. & WENDT, Ch., Palgrave-Macmillans, 3-20.
- CAWKWELL, George (1997), *Thucydides and the Peloponnesian War*, Routledge, London-New York.
- CRANE, Gregory (1998), *Thucydides and the Ancient Simplicity: the limits of political realism*, Berkeley, U. of California Press.
- DARBO-PESCHANSKI, Catherine (1987), "Thucydide: Historien, Juge", en: *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, vol. 2, n°1, 109-140.
- DEBNAR, Paula (2000), "Diodotus'Paradox and the Mytilene Debate (Thucydides 3.37-49). *Rheinische Museum für Philologie* 143/2, 161-178.
- DEMOS, Marian. "Callicles' Quotation of Pindar in the Gorgias." *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 96, 1994, pp. 85-107. JSTOR, www.jstor.org/stable/311316.
- DE ROMILLY, Jacqueline (1963), *Thucydides and Athenian Imperialism*, Oxford.
- DE ROMILLY, Jacqueline (2004), *La ley en la Grecia clásica*, Biblos, Buenos Aires.
- ECKSTEIN, Arthur M. (2006), *Mediterranean Anarchy, Interstate War, and the Rise of Rome*, University of California Press, Los Angeles-Berkeley-London.
- EDMUNDS, Lowell (1975). "Thucydides' Ethics as Reflected in the Description of Stasis (3.82-83)", *Harvard Studies in Classical Philology*, 79, 73-92.
- EHRENBERG, Victor (1965), *Polis und Imperium. Beiträge zur alten Geschichte*, Zurich.
- FINLEY, J. (1938). "Euripides and Thucydides". *Harvard Studies in Classical Philology*, 49, 23-68. doi:10.2307/310699
- FINLEY, M.I. (1983), *Politics in the Ancient World*, Cambridge.
- FURLEY, William D. (2006), "Thucydides and Religion", en *Brill's Companion to Thucydides*, ed. por Rengakos, A. & Tsalmakis, A., Leiden-Boston, 415-438.
- GAGARIN, Michael (2002), *Antiphon the Athenian. Oratory, Law, and Justice in the Age of the Sophists*, University of Texas Press, Austin.

- GOMME, A.W. (1959), *A Historical Commentary on Thucydides*, vol. I, Oxford.
- GOMME, A.W. (1956), *A Historical Commentary on Thucydides*. vol. II, bks. ii-iii, Oxford.
- GOMME, A.W. (1970), Andrewes, A. & Dover, K.J., *A Historical Commentary on Thucydides*. vol. IV, bks, v 25-vii, Oxford.
- GROTE, Dale. "Callicles' Use of Pindar's Νόμος Βασιλεύς: Gorgias 484B". *The Classical Journal*, vol. 90, no. 1, 1994, pp. 21–31. JSTOR, www.jstor.org/stable/3297817.
- GUTHRIE, W.K.C. (1971), *The Sophists* (First published as Part 1 of *A History of Greek Philosophy*, Vol. III), Cambridge University Press.
- GUTHRIE, W.K.C. (1986), *Historia de la filosofía griega*, II: *La tradición presocrática desde Parménides a Demócrito*. Gredos, Madrid.
- GUTHRIE, W.K.C. (2013²), *Historia de la filosofía griega*, II: *Los sofistas, Sócrates y el primer Platón*. Gredos, Madrid.
- HEATH, M. (1990), "Justice in Thucydides' Athenian speeches". *Historia*, 39. pp. 385-400. <http://eprints.whiterose.ac.uk/3530/>
- HEGEL, G.W.F. (1966), *Fenomenología del Espíritu*, F.C.E., México.
- HEGEL, G.W.F. (2000), *Rasgos Fundamentales de la Filosofía del Derecho*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- HORNBLOWER, Simon (1991), *A Commentary on Thucydides*, vol. I, bks, i-iii, Oxford University Press.
- HORNBLOWER, Simon (2004), *Thucydides and Pindar. Historical Narrative and the World of Epinikian Poetry*, Oxford University Press.
- HORNBLOWER, Simon (2008), *A Commentary on Thucydides*, vol. III, Oxford University Press.
- JAEGER, Werner (1962), *Paideia*, Fondo de Cultura Económica, México.
- LORAU, Nicole (1986), "Thucydide a écrit la Guerre du Péloponnèse". En: *Métis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, vol. 1, n°1, 139-161.
- MACHIAVELLI, Niccolò (1971), *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, en *Tutte le Opere di Niccolò Machiavelli* A c. di Mario Martelli, Sansoni Ed., Firenze (e-book, 1998, <http://www.e-text.it/>).
- OBER, Josiah (2002). *Political Dissent in Democratic Athens. Intellectual Critics of Popular Rule*. Princeton University Press.
- OSTWALD, Martin (1965). "Pindar, Nomos, and Heracles: (Pindar, Frg. 169 [Snell2] POxy. No. 2450, Frg. I): Dedicated to Harry Caplan. *Harvard Studies in Classical Philology*, 69, 109-138. doi:10.2307/310779
- OSTWALD, Martin (1969), *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*. Oxford.
- OSTWALD, Martin (1988), *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London;

- OSTWALD, Martin (1988a), *ΑΝΑΓΚΗ in Thucydides*, Scholar Press, Atlanta.
- OSTWALD, Martin (1990), “Nomos and Phusis in Antiphon’s *Peri Alêtheias*”, en *Cabinet of the Muses: essays on classical and comparative literature in honor of Thomas G. Rosenmeyer*, ed. by M. Griffith & D. J. Mastrorarde, Atlanta. This paper is posted at the eScholarship Repository, University of California.
<http://repositories.cdlib.org/ucbclassics/ctm/festschrift20>
- PENDRICK, Gerard J. (2002), *Antiphon the Sophist*. Cambridge University Press,
- PIKE, D.L., “Pindar’s treatment of the Heracles myths”, *Acta Classica* XXVII (1984) 15-22.
- POUNCEY, P.R. (1999), “Gregory Crane, *Thucydides and the Ancient Simplicity*” (review), *Bryn Mawr Classical Review* 1999.08.05, <http://bmcr.brynmawr.edu/>
- ROBERTSON, Erwin (2017), “*Ktēma es aiei*: ¿posesión para siempre o las lecciones que queremos recibir?”, ponencia en VIII Jornadas de Teoría y Filosofía de la Historia, Universidad Adolfo Ibáñez, Viña del Mar, 30/8 – 1/9 2017 (por publicarse).
- RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco (1966), *Ilustración y Política en la Grecia clásica*, Revista de Occidente, Madrid.
- SCHMITT, Carl (1991), *El concepto de lo político*. Alianza, Madrid.
- STEFOU, K.C., “NOMOS O ΠΑΝΤΩΝ ΒΑΣΙΛΕΥΣ: Pindar, Callicles and Plato’s Treatment of no/moj in the *Gorgias*”, *Akroterion* 60 (2015) 1-11
<http://dx.doi.org/10.7445/60-0-953>
- STRAUSS, Leo (2006), *La Ciudad y el Hombre*, Katz, Buenos Aires.
- THOMAS, Rosalind (2006), “Thucydides’ Intellectual Milieu and the Plague”, en *Brill’s Companion to Thucydides*, ed. por RENGAKOS, A. y TSALMAKIS, A., Leiden-Boston, 87-108.
- TORRETTI, Roberto (2017), Tucídides. *Por la razón o la fuerza*, Ed. Tácitas, Santiago.
- WEBER, Max (1969), “La política como vocación”, en *id.*, *El político y el científico*, Alianza Ed., Madrid.