

TUCÍDIDES Y LA TRAGEDIA DE ATENAS

David Noria

Universidad de Sorbona

Intentemos leer *La guerra del Peloponeso como la tragedia de Atenas, porque solo puede tratarse de eso.*

Pierre Vidal-Naquet

UN HISTORIADOR QUE EXCITA LA CURIOSIDAD

Redactada “desde el comienzo de las hostilidades”, esto es, en el 431 a. C., la narración de Tucídides sobre la guerra entre Atenas y Esparta traiciona, sin embargo, una organización de conjunto que supone necesariamente el conocimiento de los eventos ulteriores: saber que Atenas perderá es lo que le otorga toda su fuerza a la narración.¹ *La guerra del Peloponeso* no es un árido recuento de notas históricas y documentos superpuestos unos a otros; no es tampoco una cronología ni una logografía.² Por supuesto, de Tucídides no podemos sino admirar su “afán por la exactitud extrema respecto de los acontecimientos y fechas”,³ así como su riguroso razonamiento sobre las causas y los efectos de los negocios humanos, tal como leemos en el famoso pasaje I, 20, sobre la “búsqueda de la verdad”. Pero detrás de esta narración palpita una potente inteligencia ordenadora, cuyo plan echa mano de los recursos retóricos de la previsión, el suspenso y el desenlace. Nos imaginamos, pues, a Tucídides volviendo constantemente sobre sus notas, redactadas a

¹ Cornelius Castoriadis, *Ce qui fait la Grèce*, t. 3: *Thucydide, la force et le droit*, París, Seuil, 2011, p. 286, sobre la composición de Tucídides: “Atenas está vencida, él lo sabe”.

² Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, texto presentado, traducido y anotado por Denis Roussel, prefacio de Pierre Vidal Naquet, París, Gallimard, Folio clásico, 2020, p. VII. Dice Roussel: “El historiador no puede contentarse con registrar y presentar con imparcialidad hechos de los que ha controlado la exactitud. También debe construir”.

³ C. Castoriadis, *op. cit.*, 2011, p. 296.

lo largo de veintisiete años, para revisarlas y darles sentido. Trabajando así, Tucídides llegó a concluir, en sentido inverso a lo que se creería, que la reflexión sobre las consecuencias de las acciones humanas permitía comprender mejor sus causas y motivaciones. Es algo que, a su vez, ha expresado Claude Roy: “Solo la continuación de la historia hace descifrable el origen de la historia”.⁴

Ahora bien, Tucídides se guarda de no revelar cuál es el bando perdedor hasta la mitad del libro II, cuando —después del pasaje lleno de pesadumbre que sigue a la descripción de los “destrozos causados por la epidemia” y de la muerte de Pericles— exclama finalmente: “Atenas no sucumbió hasta que estuvo extenuada por las discordias intestinas” (II, 65. 12). Discordias intestinas que fueron el resultado de la corrupción provocada por la guerra y la peste.

Pero el lector ya esperaba este desenlace fatal. Al contar una historia, el destino o *fatum* encontraba en Grecia su medio privilegiado de expresión, como lo sabía bien el teatro, en la exposición de signos. Y en su narración Tucídides, como Heródoto antes que él, no se privó de utilizar lo que Jacques Lacarrière ha llamado “el arsenal de la tragedia”.⁵

Es precisamente antes de ese anuncio definitivo de la caída de Atenas que Tucídides retoma, para explotar su efecto dramático, numerosas tensiones que había colocado cuidadosamente desde el libro I. Se trata, en particular, de signos premonitorios relacionados con todo tipo de catástrofes más allá de la esfera humana. El curso de la guerra no fue indiferente a la participación de la naturaleza y de lo divino, manifestada por oráculos, sequías, eclipses, terremotos y enfermedades. Desde el punto de vista formal, la exposición de estos signos responde al artificio retórico del suspenso, propio de toda narración que merezca ese nombre.⁶ Podríamos incluso preguntarnos qué es el conjunto de los libros I y II —cuando menos hasta el inicio de las hostilidades (II, 1. 12)—, con su concatenación detallada de explicaciones,

⁴ Octavio Paz, *Liberté sur parole*, Jean-Clarence Lambert y Benjamin Péret (trads.), prefacio de Claude Roy, París, Gallimard, 2014, p. 7.

⁵ Jacques Lacarrière, *Sophocle. Essai*, París, L'Arche, 1978, p. 28.

⁶ Dice Gérard de Nerval en *Angélique*: “No quisiera imitar el procedimiento de los narradores de Constantinopla o de los cuentacuentos del Cairo que, con un artificio viejo como el mundo, suspenden una narración en el lugar más interesante, a fin de que la multitud vuelva al día siguiente al mismo café”.

circunstancias y maquinaciones, discursos y embajadas, sino precisamente una gran “suspensión” narrativa que, como un fruto a punto de desprenderse, retiene la mirada un instante antes del inicio de la acción. Aquí, por “acción” hay que entender la guerra misma y su desarrollo, temas prometidos por el autor desde las primeras líneas. Crear expectativa y excitar la curiosidad son los dos objetivos principales de Tucídides en esta primera parte de su obra, como ya es evidente desde que nos entera, en el primer párrafo, que este conflicto entre las ciudades “en el apogeo de su potencia [...] fue en efecto la crisis más grave que jamás desestabilizó a Grecia y, con ella, a una parte del mundo bárbaro. Se puede decir que la mayor parte de la humanidad sintió sus efectos”.⁷

TUCÍDIDES, AUTOR TRÁGICO

Que Atenas había perdido lo sabían los contemporáneos de Tucídides. ¿Para qué, entonces, el suspenso? Es el mismo caso que en la tragedia, un espectáculo al que Tucídides, como el resto de los notables atenienses, no faltaba. En la tragedia, el final de la historia era frecuentemente conocido por la mayoría de los espectadores antes de poner un pie en el teatro. Era para conocer los medios por los que el héroe encontraba su destino que las gradas de mármol se llenaban. Y Tucídides, un narrador ateniense que cuenta una historia conocida por todos —como Esquilo y Sófocles—, no es excepcional en este sentido. El *cómo* es tan importante como el *qué*. El suspenso que crea, expresado bajo la forma de oráculos y calamidades, está íntimamente ligado al suspenso trágico, y no solamente por la técnica narrativa, que podríamos reducir a la retórica, sino también por el punto de vista de su propia filosofía de la historia, en la que la guerra no se reduce a la racionalidad y el cálculo, como lo notó Castoriadis:

Ahora bien, los que se oponen no son bestias salvajes sino seres humanos que tienen la *gnome*, seres racionales, y que hacen entonces cálculos racionales. Encontramos este elemento en la política y en toda actividad humana en general, y en particular en esta forma paroxística de las actividades humanas que es la

⁷ Thucydide, *op. cit.*, 2020, p. 5. Dice Vidal-Naquet: “Hay en estas pocas frases algo de tradicional y de nuevo, me atrevo incluso a decir escandaloso. Deliberadamente Tucídides busca escandalizar”.

guerra. Pero si en la guerra este cálculo es llevado al extremo, encontramos ahí, también, otros elementos de sentido contrario que le hacen obstáculo. Es por ello que, a fin de cuentas, la guerra es totalmente otra cosa —a pesar de los esfuerzos por, diríamos hoy, racionalizarla— que una empresa racional. [...] Lo que ocurre en la guerra es, para retomar una expresión recurrente en Tucídides, *para logon*, contra la lógica, contra lo que hubiéramos podido pensar, imprevisto; o —maravillosa expresión que también utiliza— *hekista epi rhetois*, entre las cosas menos sumisas a condición, las menos determinadas.⁸

Teniendo en cuenta el empleo de técnicas narrativas como el suspenso a través de los signos premonitorios y el lugar de lo irracional en su obra, ¿en qué sentido más preciso sería Tucídides un autor trágico? El término “tragedia ateniense” es ambiguo. Puede designar en primer lugar lo que hoy estaríamos tentados a llamar con una inercia irreflexiva “género literario”, pero que era en realidad una institución social muy novedosa;⁹ una creación que conllevaba, en el seno de aquellas obras artísticas presentadas a un gran público, una elaboración crítica y poética que incumbía al conjunto de la vida democrática —nueva ella misma—, en particular la vida de los hombres, las mujeres y sus relaciones con lo divino, la historia, las pasiones y el

⁸ C. Castoriadis, *op. cit.*, 2011, p. 254-255. Sobre el *para logon* Castoriadis remite a dos pasajes de Tucídides, I, 78. 1, el discurso de los atenienses en la Asamblea de los espartanos: “Antes de resolver ir a la guerra, piensen en todo lo imprevisto que trae una guerra. Cuando se prolonga, es el azar por lo general el que termina por tener el papel más importante”. Donde Roussel traduce “imprevisto”, De Romilly dice: “lo aleatorio”. El segundo pasaje, I, 40. 1, el primer discurso de Pericles: “Los eventos están en efecto sometidos a fluctuaciones tan imprevisibles como las disposiciones morales de los hombres. Es por esta razón que tenemos la costumbre, cada vez que sufrimos un revés, de atribuirlo a la suerte”. Roussel traduce “revés” [mécompte] y De Romilly, con una perífrasis, “una cosa que contraviene el razonamiento” [délou le raisonnement]. Nótese que en los dos casos las traducciones son eufemísticas, por lo que bien podría traducirse “lo irracional”. En cuanto a la expresión *hekista epi rhetois*, I, 40. 1, el primer discurso de los corintios, Roussel traduce: “Pues si hay algo que es imposible determinar por adelantado es el curso de una guerra”, y De Romilly: “Pues la guerra no sigue ciertamente un curso determinado”. Para un análisis sobre el lugar de la suerte en Tucídides, véase el prefacio de Vidal-Naquet en Tucídides, *op. cit.*, 2020, pp. 20, 29-30.

⁹ Darien Shanske, *Thucydides and the Philosophical Origins of the History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 70: “La tragedia era la forma artística preeminente en la Atenas clásica, y era exclusivamente ateniense y por lo tanto central para esta radicalmente nueva forma de vida que había surgido en el mundo mediterráneo. La definitiva importancia cultural de las Dionisiacas, así como su extraordinaria intensidad, la coloca en el centro de la vida ateniense”.

poder. En suma, el mundo tal como un ateniense lo concebía. “Tragedia ateniense” quiere decir, entonces, una institución muy compleja: la escena, de la que apenas conservamos algunos guiones o piezas, conocidas justamente como las tragedias de Esquilo, Sófocles y Eurípides, y que, con todas las variaciones que se quiera, comparten estructuras narrativas que no son ajenas a Tucídides:

No hay duda —observa Castoriadis— de que la estructura de la *Historia de la guerra del Peloponeso*, y no es difícil demostrarlo, es una estructura trágica. Es igualmente cierto [...] que el héroe de la tragedia es evidentemente el *demos* ateniense. Por una inversión extraordinaria, si el héroe es colectivo, el papel del coro es interpretado por un individuo, Pericles. Así como en la tragedia el coro canta las alabanzas del héroe, Pericles canta las alabanzas del *demos* y llama su atención sobre lo que no debe hacer —es decir, sobre lo que el héroe, cegado por su destino trágico, hará—. Tucídides lo dice explícitamente: los atenienses tuvieron la ventaja tanto tiempo como siguieron la estrategia de Pericles, luego actuaron a la inversa, y aquello salió mal.¹⁰

Pero “tragedia ateniense” puede significar también la calamidad sufrida por la propia ciudad de Atenas. Es lo que sucede efectivamente a partir del 431 a. C. y que Tucídides toma por objeto de su libro: el fin del imperio comercial y marítimo, la destrucción de los campos del Ática por los saqueos del enemigo, el cerco de la ciudad, la hambruna y la peste que diezmaron a la población, pero también la corrupción de la vida pública y privada, el ascenso de la demagogia, la degeneración de la lengua, la inseguridad y los crímenes, la recaída en la superstición, la indiferencia y sobre todo la división interna. Para Tucídides, que amaba su ciudad, este horrible espectáculo adoptó la forma de un fin del mundo. Si no podía evitarlo, a pesar de su cargo de estratega del ejército (IV, 104. 4), al menos se dedicaría a escribir esta historia para comprenderla y ofrecer a la posteridad un testimonio de lucidez sin paralelo hasta entonces.¹¹

¹⁰ C. Castoriadis, *op. cit.*, 2011, p. 168.

¹¹ Alfonso Reyes, *Obras completas*, t. XVII, México, FCE, 1965, p. 154: “La guerra del Peloponeso se le ofrece como un enigma cargado de destinos. Para entenderla y explicarla, toma la palabra”.

Hay, pues, ciertamente —sigue Castoriadis— una estructura trágica de la narración, pero ella no hace sino reproducir la estructura inmanente de la realidad misma, de la tragedia que en muchos sentidos es la guerra del Peloponeso. Tucídides da cuenta de ello con un arte admirable que logra no ser nunca muy obvio.¹²

Ahora bien, una tragedia es la instancia en la que coinciden la razón y la desmesura, de manera que los sujetos trágicos padecen su inferioridad ante las leyes supremas como una necesidad. Es el caso de Antígona, cuando paga con su propia vida la preeminencia de la ley familiar y divina sobre la ley cívica de Creón; el de Edipo, al darse cuenta de la ineluctabilidad de sus crímenes. Dice Lacarrière:

Cuando, abandonando a Homero, volteamos hacia la literatura fragmentaria de la época arcaica y hacia aquellos escritores de la época clásica que conservan la óptica arcaica —Píndaro y Sófocles, por ejemplo, y en gran medida Heródoto— quedamos sorprendidos en primer lugar por el sentimiento creciente de la inseguridad y de la impotencia humana (*amechania*), que tiene su contrapartida religiosa en el sentimiento de hostilidad de los dioses —y esto, no en el sentido de que la divinidad sea considerada como mala, sino en el sentido de que una Sabiduría y una Potencia insuperables retienen al hombre para siempre y le impiden elevarse por encima de su rango.¹³

Si los poetas, dramaturgos e historiadores comparten la misma idea fundamental sobre la impotencia del ser humano (de cara a sus propios excesos), Tucídides no solamente no escapará de esta concepción, sino que la llevará al punto de hacer de Atenas el sujeto trágico por excelencia. No es que Tucídides piense que la guerra es enviada por los dioses,¹⁴ pero es sensible al hecho de que las sociedades permanecen opacas ante sí mismas (y en este sentido irracionales, o bien enfermas de razón). Es decir que aquello que los hombres consideran como lo bueno, lo razonable, lo justo, la libertad, el desarrollo económico y la hegemonía política puede asimismo convertirse en lo malo,

¹² C. Castoriadis, *op. cit.*, 2011, p. 168.

¹³ J. Lacarrière, *op. cit.*, 1978, p. 38.

¹⁴ C. Castoriadis, *op. cit.*, 2011, pp. 253-254: “Es evidente que para Tucídides la guerra no es un azote enviado por los dioses, tampoco se debe a los errores, a falta de cálculo o a la maldad humana”.

la locura, la injusticia, la corrupción y la tiranía, y este cambio es generalmente provocado por extralimitarse.¹⁵

Sófocles, ustedes lo saben, nos dice que el hombre es el más terrible de los seres, que inventa instrumentos, domestica animales, crea el lenguaje, y también las ciudades [...]. “Tal es, sin embargo, su naturaleza, que camina (o se arrastra) siempre en dos direcciones opuestas, tanto al bien como al mal.” Tucídides no dice en el fondo otra cosa, pero su tono es más sombrío. No olvidemos que escribe treinta o treinta y cinco años después que *Antígona* (que es del 442), y que la guerra ha pasado por allí. Ha podido constatar que este enorme despliegue de potencia ha ido a la par no solamente de manifestaciones de esta doble naturaleza, sino también —Tucídides es, sin duda, aquí más pesimista que Sófocles— de una mayor corrupción [...] que engendra la guerra, *biaios didaskalos*, “maestro violento”. [...] Es este aspecto el que hace, respecto de Sófocles, la especificidad de Tucídides. No digo que Tucídides “vaya más lejos” que Sófocles, ni que sepa más que él —estaría incluso tentado a decir que Sófocles tiene razón en insistir sobre la totalidad “bífida” humana—. Pero Tucídides ha atravesado una guerra terrorífica, ha visto la expansión de la potencia que engendra la guerra y que después se nutre de ella; y cómo todo ello desemboca en una subversión de lo que constituye el valor mismo de la vida en sociedad. Su obra carga inevitablemente las huellas de esta experiencia.¹⁶

¹⁵ Al respecto, véase el pasaje del “Diálogo melio” (Tucídides V, 85-113). A. Reyes, *op. cit.*, 1965, p. 413, escribe: “En la oscilación de los destinos, hay un día en que Atenas aparece como ama y señora de sus antiguos aliados, que comenzaron aclamándola potencia directora por sus eminentes servicios a las libertades griegas y su acción decisiva contra el persa en Maratón y en Salamina, y acabaron luego por convertirse en Estados vasallos y oprimidos. Hay un día en que se da la paradoja de que Esparta aparezca como representante del derecho y, en tal concepto, reclute las simpatías de los demás pueblos helénicos. En este sentido, la hora más aciaga de Atenas —que los atenienses más puros recordarán siempre con rubor— es su alegato por el derecho de la fuerza ante los indefensos habitantes de la isla de Melos, colonos de Lacedemonia. Tucídides nos presenta el asunto como un diálogo entre dos personas abstractas, propias figuras de la tragedia”.

¹⁶ C. Castoriadis, *op. cit.*, 2011, pp. 285-286. Véase D. Shanske, *op. cit.*, 2007, pp. 71-72: “La tragedia asociaba lo *deinon* [terrible] con los humanos [...]. Esta asociación con lo humano no se limita a los terrores que los humanos pueden causar y sufrir. Más bien, tal como el *logos* está implicado en los más abyectos crímenes humanos, así también es una condición previa para los mayores logros humanos, tales como la justicia, la cultura, la verdad [...]. Entonces aquí no es decisiva la continuidad entre Tucídides y la tragedia en el empleo de una palabra [*deinon*]; más bien, la continuidad en su caracterización de lo humano que se manifiesta a través de esta palabra, es decir, de su palabra compartida [...]. *Deinon* merece temor porque amenaza con comenzar una cadena de desastres sin fin, la cadena no tiene fin porque nosotros los humanos somos la fuente última del terror y entonces amplificamos el desastre al querer evitarlo”.

Al mismo tiempo imprevisible y anunciada, evitable y necesaria, la derrota de Atenas es la expresión más alta, la consumación de la “tragedia ateniense” en los dos sentidos: la pieza literaria compuesta por Tucídides sobre el destino de su ciudad —lo que no está en detrimento de su valor histórico— y la catástrofe que efectivamente padeció a lo largo de este conflicto entre el 431 y el 404, cuando Atenas conoció la ruina después del esplendor.

... A PESAR DE SUS TRADUCTORES

La tesis de un Tucídides trágico, sin embargo, permanece marginal, si no prohibida.¹⁷ Denis Roussel, su traductor francés en *La Pléiade*, lo ha declarado así:

Ciertos comentadores han creído poder dividir en dos partes la obra de Tucídides. Habría la parte objetiva, es decir, la crónica minuciosa de las operaciones militares, y la parte subjetiva o del “mito”, es decir, el encadenamiento trágico de las causas y los efectos, tal como brota de las reflexiones del historiador y de los discursos que atribuye a los actores de la historia, cuando nos los muestra deliberando en el trance de tomar grandes decisiones. Este punto de vista es insostenible. *La guerra del Peloponeso* no es una obra maestra trágica.¹⁸

Los principales traductores franceses modernos de Tucídides, Jacqueline de Romilly y Denis Roussel, desconfiaron siempre de las interpretaciones que tendían a relacionar la historia llamada “racional” en Tucídides con “el mundo de los mitos”. Si De Romilly, en su comentario, pasa bajo silencio la mayoría de los signos ominosos que Tucídides reporta, Roussel, más categórico, considera que el historiador ateniense:

No solo seculariza la historia eliminando enteramente a los dioses [!], sino incluso, entre los elementos puramente humanos que se ofrecen a él, se apegó a retener solamente aquellos que habían tenido una acción real en el desarrollo del conflicto [...]. Para Tucídides, discípulo de los sofistas, los actos de las ciudades como los de los individuos son motivados ante todo por el interés. Vivía en un

¹⁷ El presente trabajo se concentra en Francia. Para el mundo anglófono, véase David Bedford y Thom Workman, “The Tragic Reading of the Thucydidean Tragedy”, *Review of International Studies*, enero de 2001, vol. 27, núm. 1, pp. 51-67.

¹⁸ Tucídides, *op. cit.*, 2020, pp. VII-VIII.

mundo donde “los escrúpulos morales y el respeto de las tradiciones eran, por así decir, un lujo, y donde la suerte de los Estados, comprometidos en una lucha por la sobrevivencia, dependía exclusivamente de su poderío y de la habilidad con la que sabían utilizarlo” (Finley). La moral, el derecho y las preocupaciones de orden ideológico no contaban en un conflicto como la guerra del Peloponeso.¹⁹

Roussel cae en una rotunda denegación freudiana. Dicho de otro modo, miente mediante la negación de la verdad que él mismo hace explícita. Primero al decir que los dioses no tienen parte en la obra de Tucídides y luego al decir que solo reporta “elementos humanos” que tuvieran una “acción real” en el desarrollo de la historia. Pero es precisamente gracias a todos los signos ominosos que Tucídides anuncia que lo divino hace parte de su narración. Una tercera trampa de Roussel: la cita de Finley puede ser más o menos razonable en tanto descripción del ambiente político en que se desarrolla la guerra del Peloponeso (aunque no podemos evitar pensar que asimismo describe el clima en que escribe el propio Finley: Estados Unidos en el siglo xx), pero, en cualquier caso, de allí no se desprende en absoluto que a los ojos de Tucídides la moral, el derecho y la ideología no tuvieran incidencia en la historia. ¡Precisamente ese es el peligro y el error que advierte Tucídides!

El prefacio que Vidal-Naquet consagró en 1998 a la traducción de Roussel, una vez que este había fallecido, permite equilibrar un poco la balanza:

Entre los nombres que Tucídides no pronuncia y que eran familiares a sus contemporáneos y lectores, están los de los poetas trágicos [...]. Sin embargo, ¿es cierto que no hay una dimensión propiamente trágica en la obra de Tucídides, que podría ser definida como la tragedia de Atenas? Esta tesis ha sido defendida, hace mucho tiempo, por F.M. Cornford en un libro célebre, y tal vez un poco excesivo. Me inclino a pensar que tenía algo de razón, mucho de razón, sobre esta idea.²⁰

¹⁹ Tucídides, *op. cit.*, 2020, pp. X-XI.

²⁰ Tucídides, *op. cit.*, 2020, p. 27. Véase A. Reyes, *Obras completas*, t. XIII, 1961, p. 76: “La evolución de la prosa histórica se aprecia de Hecateo a Heródoto, de este a Tucídides, de este a Jenofonte; tímida en Hecateo, gárrula y floja en Heródoto, justa en Tucídides, fácil en Jenofonte. Heródoto es ya medio novelista, y se saborea en él la influencia de Homero. Tucídides es dramático, y en él se percibe la concepción trágica de Esquilo”.

En su *Thucydides Mythistoricus*, Cornford sostiene que la obra de Tucídides se habría revelado contra la voluntad del autor, de modo que, al lado de la narración de los hechos, sería también posible encontrar “la intrusión de una tendencia artística”, es decir, una *mitohistoria*. “Me refiero”, dice Cornford, “a una historia vertida en el molde de una concepción artística o filosófica que, antes incluso de que la obra estuviera terminada, estaba ya introyectada en la estructura misma de la mente del autor. [...] El principio que da forma y conecta las partes es la teoría de la naturaleza trágica del humano, una psicología tradicional”.²¹

El análisis, aunque sea somero, de los pasajes en que Tucídides da cuenta de signos e imponderables, cuyo inventario realizó Oost,²² debería a su vez devolvernos la imagen, no de un científico social adelantado a su tiempo (heredero improbable de Marx, Durkheim o Weber, como se ha intentado),²³ sino de algo más complejo y verdadero: la imagen de un hombre que, lejos de despreciar las categorías de su mundo y su época, supo darles su lugar en un proyecto intelectual a la vez riguroso, valiente y poético, una obra, como dijo Castoriadis: “de un arte admirable que logra no parecer nunca muy obvio”.

²¹ Francis Macdonald Cornford, *Thucydides Mythistoricus*, Londres, Routledge y Keegan Paul, 1907, pp. VIII, X.

²² Stewart Irving Oost, “Thucydides and the Irrational: Sundry Passages”, *Classical Philology*, julio de 1975, vol. 70, núm. 3, pp. 186-196.

²³ El propio Roussel así lo postula en Tucídides, *op. cit.*, 2020, p. X: “Somos libres de colocarnos en un plano diferente al de la historia política y buscar series de causas de otro orden, sin que esto debilite la tesis de Tucídides. Los historiadores marxistas hacen de buen grado ‘psicología’ cuando, una vez que han estudiado la infraestructura económica y los antagonismos sociales existentes en una situación histórica dada, abordan el relato de los eventos propiamente dichos. Explican entonces las actitudes y decisiones de los individuos y de los partidos por los miedos o las ambiciones, por las intenciones, cálculos o segundas intenciones que les inspira el ‘espíritu de clase’. Si Marx escribió el *Capital*, escribió también el *18 Brumario de Luis Bonaparte*, que es un estudio propiamente político. Tucídides también, por su parte, en su Prefacio, llama nuestra atención sobre la importancia del ‘factor económico’ (acumulación de riqueza, desarrollo de intercambios, potencia comercial, condiciones necesarias para que se despierten en los pueblos las ambiciones imperiales)”. Un contraejemplo contundente de lo que dice Roussel sobre las “condiciones necesarias” para que un pueblo tenga “ambiciones imperiales” es el de los árabes en el siglo VIII, que eran nómadas “sin acumulación de riqueza, desarrollo de los intercambios, potencia comercial” y que conquistaron, sin embargo, “por la sugestión de un profeta” como dice Reinhart Dozy, la Península ibérica y no poco del mundo mediterráneo.

Tradicionalmente, hay tres posturas respecto de los signos y fenómenos que cuenta Tucídides. La primera, racionalista, consiste en ignorarlos o lamentarlos según el caso, postura que ya asoma en Voltaire.²⁴ Una segunda postura, “literaria”, que los explicaría en términos puramente retóricos;²⁵ finalmente, la tercera postura, la menos difundida, nutrida de la antropología y la filosofía, intentaría entenderlos en el marco de una concepción trágica de la historia, connatural de cierta manera a la Grecia antigua. Así, Tucídides incitaría reflexiones en todo punto análogas a las que, estrictamente en la misma época y en Atenas, animaban el teatro trágico, en particular sobre las relaciones entre la *hybris* o desmesura, la responsabilidad y la impotencia humanas. Pierre Vidal-Naquet, en su prólogo citado más arriba —significativamente llamado “Razón y sinrazón en la historia”—²⁶ rehabilitaba el Tucídides trágico después de las condenas explícitas e implícitas de Roussel y De Romilly, respectivamente. Un repaso por los signos que recoge Tucídides en los libros I y II (antes del anuncio de la derrota de Atenas) podrá contribuir a esta revaloración.

LOS SIGNOS

1. El tiempo de los dioses irrumpe en el tiempo profano: coincidencia entre la guerra y las catástrofes naturales

Tucídides, I, 23. 3. E historias que antes refería la tradición, pero que raramente encontraban una confirmación en la realidad, dejaron de resultar inverosímiles: historias acerca de terremotos, que afectaron a la vez a extensas regiones y que fueron muy violentos; eclipses de sol, que ocurrieron con mayor frecuencia de lo que se recordaba en tiempos pasados; y grandes sequías en algunas tierras y hambres como secuela, y,

²⁴ Véase el capítulo IX de *El ingenuo*.

²⁵ A. Reyes, *Obras completas*, t. IX, México, FCE, 1959, p. 364: “La estética de la obra histórica no es una mera calidad superpuesta. [...] Es una virtud intrínseca, puesto que el efecto estético resulta del acierto en la narración y de la vitalidad de la interpretación. ‘Por tales virtudes, antes poéticas que históricas, viven y vivirán eternamente a los ojos de la memoria la peste de Atenas, la oración fúnebre de Pericles y la expedición de Sicilia, en Tucídides (Menéndez Pelayo)’”.

²⁶ Acaso el título mismo es una respuesta al texto de De Romilly “La razón en la historia”. François Dosse, en su biografía de Vidal-Naquet, ha demostrado que ambos helenistas polemizaban veladamente.

en fin, la calamidad que no menos daños causó y que destruyó a una parte de la población, la peste. Todos estos males cayeron sobre Grecia junto con esta guerra (Tr. Esbarranch).²⁷

Situado al final del “Prefacio de Tucídides”, el reporte de estos fenómenos refuerza dramáticamente la idea de que la guerra entre Atenas y Esparta fue en realidad “la crisis más grave que jamás sacudió a Grecia”, al grado de que hubo el concurso de signos ominosos. A propósito de este pasaje, Hornblower, en su monumental *A commentary on Thucydides*, reconoce abiertamente: “La afirmación de Tucídides de que desastrosos fenómenos naturales fueron más frecuentes durante la guerra del Peloponeso es incómoda (*an embarrassment*) para sus comentadores”, incluido él mismo; después de haber considerado con indulgencia la idea de que este pasaje sería más “retórico” que “científico”, habla de “lo irracional del presente párrafo”. Y respecto del lugar de este pasaje dentro de la narración, agrega: “Estos dos capítulos [I y II] nos preparan para un tipo de narración muy diferente del que por la mayor parte veremos. Sugieren una narración sensacionalista y retórica llena de desastres naturales, sufrimientos humanos vívidamente descritos y portentos pero, de hecho, los fenómenos aquí enlistados por Tucídides están rara, esporádica y muy brevemente registrados en su narración, excepto por la Gran Plaga”.

De acuerdo con este punto de vista, habría una incoherencia entre una postura “sensacionalista”, sugerida por esta lista de fenómenos, y otra “científica” que se desarrollaría en la mayor parte de la obra. Es de notar el énfasis en disminuir importancia a lo primero. Así, Hornblower termina por admitir que “la mejor opinión es que la actitud de Tucídides no es totalmente consistente”.²⁸

La idea de la inconstancia de Tucídides reaparecerá en los comentadores al tratar los pasajes sobre fenómenos y signos. En cuanto a la “incomodidad” que implica este pasaje (para los modernos, se entiende), estos responderán con el silencio, como Jacqueline de Romilly, que no anota este pasaje, o con una reacción que pretende disculpar a Tucídides, el supuesto “historiador

²⁷ Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, libros I-II, introducción, traducción y notas de Juan José Torres Esbarranch, Barcelona, Gredos, 2006.

²⁸ Simon Hornblower, *A Commentary on Thucydides*, vol. I, libros I-III, Oxford, Clarendon Press, 1991, reimpresso en 2003, pp. 62-63.

racional por excelencia”, por lo que a todas luces no debió haber escrito. Es precisamente lo que hace Roussel, quien dice a propósito:

Tucídides respeta una de las reglas del género histórico de la Antigüedad, al asociar las catástrofes naturales a los eventos políticos y militares. Los filósofos jonios habían mostrado, sin embargo, la vanidad de las supersticiones populares que veían en estos cataclismos signos de la cólera de los dioses. Tucídides no se pronuncia sobre la cuestión. Se limita a registrar coincidencias que sorprendieron la imaginación de sus contemporáneos.²⁹

¿Existía realmente algo así como un “género histórico de la Antigüedad” ante el cual Tucídides debiera mostrar “respeto” por “sus reglas”? Por más que se conoce una lista de cronistas o logógrafos antes de Tucídides y Heródoto, sus textos no nos han sido transmitidos.³⁰ ¿Cómo afirmar entonces —si no por mera suposición o fe en el dudoso Dionisio de Halicarnaso— que había reglas precisas de una tradición anterior a Tucídides? Por el contrario, es el propio Tucídides quien hará autoridad en la Antigüedad, y precisamente en el sentido opuesto al que Russel supone: Tito Livio y Tácito consignarán a su vez signos y oráculos, siguiendo justamente el ejemplo de *La historia de la guerra del Peloponeso*.

En cuanto a que los filósofos jonios habían “mostrado la vanidad de las supersticiones populares”, habría que recordar, con Dodds, que si Jenófanes, por ejemplo, había negado la validez de la adivinación, él mismo

era un hombre profundamente religioso. Tenía una convicción personal en un dios “que no es como los hombres en apariencia ni en espíritu”. Pero se daba cuenta de que se trataba de fe y no de conocimiento. Ningún hombre, dice, ha tenido ni tendrá nunca un conocimiento certero de los dioses; incluso si llega por azar a la verdad exacta, no podría saberlo; pero todos somos libres de tener nuestras opiniones. Esta honesta distinción entre lo que es cognoscible y lo que no lo es reaparece sin cesar en el pensamiento del siglo V a. C. Es, sin duda, uno de sus principales títulos de gloria, es el fundamento de la humildad científica.³¹

²⁹ Tucídides, *op. cit.*, 2020, p. 698.

³⁰ A. Reyes, *Obras completas*, t. XVII, México, FCE, pp. 330-331.

³¹ E.R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, Michael Gibson (trad.), Champs Flammarion, 1977, pp. 180-181.

Por otra parte, Roussel considera que Tucídides “no se pronuncia sobre la cuestión” de lo divino, y se “limita a registrar las coincidencias que asombraron la imaginación de sus contemporáneos”. ¿Y cómo afirmar que estas coincidencias no sorprendieron también al propio Tucídides? Nada impide pensarlo, sobre todo porque, como anota Demont, el historiador retomará este mismo tono dramático más adelante.³² En lugar de decir, como Roussel, en sentido restrictivo, que aquí Tucídides “se limita a registrar coincidencias”, se puede constatar, por el contrario, que *decide* reportarlas. De aquí se desprende que el lector debería, más bien, intentar entender esta decisión en vez de disculparla. Por lo demás, la discusión muchas veces mantenida entre los comentaristas sobre si Tucídides creía o no, y en qué medida, en las tradiciones religiosas de su época es ociosa, pues no hay verdadera respuesta posible. Un libro no es su autor, y los matices que Tucídides despliega son los de un hombre a lo largo de más de dos décadas de redacción de su obra. No radica aquí el problema, sino en comprender el sentido de este pasaje. Como dijo Vidal-Naquet: “De lo que creía o no creía Tucídides no sabemos nada porque no nos dice nada al respecto”.³³ Lo que sí podemos saber es que para un lector ateniense del siglo V a. C. la enumeración de las catástrofes que ocurren “al mismo tiempo que la guerra” es una indicación de una agencia sobrenatural, pues en aquella mentalidad, como señala Demont,³⁴ las catástrofes están ligadas a las desgracias políticas. Tucídides lo sabe y explota los efectos dramáticos, sobre todo tratándose, como es el caso, de las líneas finales de su prefacio.

2. “El dios estará a su lado”. Apolo toma partido por Esparta

I, 118. 3. Así, pues, los lacedemonios, por su parte, decidieron que el tratado había sido violado y que los atenienses eran culpables; enviaron entonces una embajada a Delfos para preguntar al dios si hacer la guerra sería lo mejor. El dios les respondió, según se cuenta, que si combatían con todas sus fuerzas obtendrían la victoria y les declaró que él mismo, invocado o no invocado, les prestaría su ayuda (Tr. Esbarranch).

³² Paul Demont, “Les oracles delphiques relatifs aux pestilences et Thucydide”, *Kernos* [en línea], 3, 1990, p. 155. (T. II, 53 y III, 82 ss).

³³ Tucídides, *op. cit.*, 2020, p. 14.

³⁴ P. Demont, *op. cit.*, 1990, p. 155.

Ni De Romilly ni Voilquin anotan este pasaje. Roussel ofrece un apunte político, no exento de agudeza. “Desde que los atenienses, derrotados en Queronea, perdieron su influencia en Beocia y Focia, la Pitonisa se puso a ‘laconizar’”.³⁵ Gomme, por su parte, presta atención a la frase de Tucídides “se dice” o “según se cuenta”: “Las palabras del oráculo no fueron conocidas al pie de la letra: esta es la versión del partido bélico espartano. Atenas había perdido su influencia en Delfos (112. 5) después de la derrota en Queronea y con su repliegue de la Grecia central”.³⁶

Pero si esta circunstancia de política exterior —la pérdida de la influencia de Atenas sobre Delfos— “explica” la tendencia del oráculo (entendido, por supuesto, como una institución político-religiosa) de tomar partido por Esparta, esto no basta para explicar por qué Tucídides lo cuenta en este momento de la narración ni cuáles son sus implicaciones simbólicas.³⁷

Hay que señalar, en primer lugar, que este pasaje introduce el cuarto capítulo del libro I, en el que los espartanos convocarán una segunda reunión con sus aliados antes de lanzar un ultimátum a Atenas. Se trata, pues, de un momento decisivo: en la Antigüedad, las grandes empresas son precedidas por una consulta a los dioses o un rito propiciatorio. Así lo confirma Tucídides colocando este pasaje del oráculo al principio de este episodio. Como historiador, describe una costumbre; en tanto autor, reproduce el rito en el ánimo del lector, con sus tonalidades de expectativa, misterio, gravedad y sacralidad, de suerte que a partir de que los espartanos y sus aliados se entregan a sus maquinaciones con el beneplácito de Apolo, domina un sentimiento de fatalidad, pues el dios se levanta contra Atenas. Más aún, el hecho de que se trate de Apolo, y no de cualquier otro dios, potencia el efecto, como lo señaló Oost: “El dios de Delfos, según ‘se dijo’, prometió su ayuda a los espartanos en la guerra. Y, de hecho, la guerra llevó la peste a Atenas, pero no al Peloponeso (y Apolo es, por supuesto, el dios de la

³⁵ Tucídides, *op. cit.*, 2020, p. 716.

³⁶ Arnold W. Gomme, *A historical commentary on Thucydides*, vol. I, Clarendon Press, Oxford, 1945, reimpresso en 1971, p. 413.

³⁷ En cuanto a las connotaciones del pasaje, S. Hornblower, *op. cit.*, 1991, pp. 195-196: ‘envían a Delfos’. La asociación religiosa entre esta parte de la oración y la primera es más obvia en griego: la palabra ‘tratado’ viene [etimológicamente] de ‘hago una libación’, y era un acto religioso. ‘el dios’ la formulación para Apolo muestra una actitud religiosa ‘positiva’ de parte de Tucídides, aunque la expresión es convencional.”

peste, cf. *Ilíada*, I).³⁸ Con toda certeza este pasaje remitía al lector contemporáneo de Tucídides al comienzo de la *Ilíada*. Aquiles y Agamenón discuten amargamente:

¿Qué Dios pudo mezclarlos en tan atroz contienda?
 El hijo de Latona y del Cronión que, airado,
 lanzó por los ejércitos una peste tremenda.
 Y morían los hombres...

(Tr. Reyes)³⁹

Esta referencia, inmediata para un griego, presenta los motivos de la discordia interna, la peste y los “mil dolores” de la guerra, de los que habla el poeta. Tucídides mismo se sabe, como Homero, un relator de desgracias como lo demuestran sus frases formularias, tales como: “Llegamos ahora al momento en que las hostilidades comenzaron entre los atenienses y los lacedemonios” (II, 1. 1); “tales fueron pues los funerales nacionales” (II, 47. 1); “tales fueron las pruebas que abrumaron a los atenienses, mientras que, dentro de sus muros, la muerte los diezmaba y que, afuera, sus tierras estaban entregadas a la rapiña” (II, 54. 1); “tales fueron pues los destrozos causados por la epidemia” (II, 54. 5); “tales fueron las atrocidades cometidas en el curso de esta guerra civil” (III, 82. 1), etc. En suma, estamos ante el peor escenario posible en la mentalidad griega. Tucídides desarrollará todos estos temas “homéricos” a medida que la narración progresa.

Así, el recuerdo de la querrela entre Aquiles y Agamenón puede ser tomado como el emblema sombrío, primero, de la guerra intestina en Atenas, de la que Tucídides habla varias veces, en especial después de la muerte de Pericles (II, 65), al describir la conducta ambiciosa de sus sucesores, que llevará al desastre de la expedición en Sicilia en el 415 a. C.: “Ocupados en desgarrarse entre sí en la competencia emprendida por dirigir al pueblo, debilitaron el cuerpo expedicionario y provocaron en la ciudad misma los primeros conflictos políticos”, al punto de que “la ciudad misma se encontró entonces presa de las disensiones”. En fin, “Atenas no sucumbió sino hasta que estuvo extenuada por las discordias intestinas”. La lección de

³⁸ S.T. Oost, *op. cit.*, 1975, p. 188.

³⁹ A. Reyes, *Obras completas*, t. XIX, *op. cit.*, 1968.

Tucídides sobre la división interna o *stasis* de Atenas como el mal último encuentra, pues, su paralelismo mitológico en el relato homérico.⁴⁰

Es posible, sin embargo, comprender de otro modo las figuras de Aquiles y Agamenón, sutilmente evocadas por Tucídides con la referencia a Apolo: como símbolo de Esparta y Atenas. Si estas dos ciudades-estado, en vez de guerrear entre ellas desgarrando a Grecia, hubieran sabido convivir, Grecia habría obtenido, tal vez, finalmente su unidad. Gomme, en su *A historical commentary on Thucydides*, sugiere que nuestro historiador compartía en alguna medida el ideal panhelénico de Atenas:

Entre el 477 y el 432 los atenienses hicieron el intento —y para muchos, para aquellos que entendieron y siguieron a Pericles—, un intento concienzudo de establecer una especie de unidad y paz en gran parte del mundo griego. Se valieron de muchos métodos: la fuerza, al suprimir a los sediciosos y colocando guarniciones en puntos de peligro, y combatiendo la piratería; la presión política, incentivando o estableciendo instituciones democráticas en los estados subyugados; el establecimiento de colonias de ciudadanos atenienses; la organización naval como una sola fuerza (con excepción de los contingentes de Lesbos y Quíos); la eliminación gradual de diferentes monedas, en beneficio del comercio; la unificación parcial de la ley por la concentración de ciertos tipos de litigios en Atenas y por tratados comerciales; la promoción de manufactura y comercio en Atenas por la admisión liberal de extranjeros, provenientes en su mayoría de los estados aliados, y que pronto ganaron la posición privilegiada de metecos; y sobre todo el sorprendente desarrollo intelectual que hizo de Atenas a un tiempo la ciudad más libre y cultivada del mundo griego, un desarrollo en que se invitaba a participar a los aliados, que la convirtió en la escuela de Grecia y “una escuela tal que ninguno podía quejarse de que estaba subyugado a un estado que no merecía dominar”.⁴¹

La guerra del Peloponeso iba precisamente a poner fin a esta aspiración de unidad. ¿No podríamos ver en la historia de Tucídides un lamento velado por la disputa de los griegos que minaba el ideal panhelénico o, mejor dicho, una historia de este desgarramiento con tintes de lamento? Así lo cree Gomme: “Su tema no era el auge del intento ateniense por la unidad, sino

⁴⁰ Sobre la *stasis* en Tucídides, véase el prefacio de Vidal-Naquet en Tucídides, *op. cit.*, 2020, pp. 26-27.

⁴¹ A.W. Gomme, *op. cit.*, 1945, pp. 388-389.

su derrota, y las causas de esa derrota —la hostilidad que prevaleció en el mundo griego y los errores y la debilidad de los propios atenienses”.⁴²

3. La *hybris* de Atenas: hacinamiento y sacrilegio

II, 17. 1-2. Y cuando llegaron a la capital, eran pocos los que tenían su casa o encontraban alojamiento en casa de amigos o parientes; la mayoría se instalaron en los sitios deshabitados de la ciudad y en todos los templos y santuarios de los héroes, salvo la Acrópolis, el Eleusino y otros lugares bien cerrados. Incluso el llamado Pelárgico, situado al pie de la Acrópolis, sobre el que pesaba una maldición que prohibía habitarlo, del mismo modo que también lo impedía un final de verso de un oráculo pítico, que decía: *El Pelárgico está mejor desocupado*, a pesar de esto, debido a la necesidad del momento, fue totalmente utilizado como alojamiento. Me parece que el oráculo se cumplió en orden inverso al que se esperaba, es decir, que las desgracias no sobrevinieron a la ciudad a causa de la instalación ilícita, sino que la necesidad de la ocupación fue debida a la guerra; el oráculo no hablaba de la guerra, pero preveía que el lugar no sería jamás ocupado para bien (Tr. Esbarranch).

Una vez que estalló el conflicto, la estrategia de Pericles consistió en “transportar a la ciudad los bienes móviles que [los atenienses] tenían en el campo, evitar hacer salidas para librar batalla, refugiarse en los muros y montar guardia, preparando al mismo tiempo la flota, que representaba su verdadera fuerza, y teniendo por la brida a sus aliados” (II, 13. 2). De suerte que la ciudad se halla de un día para otro sobrepoblada y, lo que es peor, convertida en una olla cerrada. Aristófanes, en *Los caballeros*, se refirió a este hacinamiento que describe Tucídides:

¡Claro que lo quieres! Tú que, viéndolo habitar en toneles, nidos de buitres y alcázares, no te apiadaste, desde hace ocho años, sino que lo has tenido encerrado y comprimido.

La primera consecuencia de esta estrategia fue el sacrilegio. ¿Qué es un lugar sagrado sino la materialización o, por mejor decir, la teatralización en el

⁴² *Ibid.*, p. 389.

espacio de una prohibición? Si el conjunto de mitos inunda al individuo de imágenes de aquello que debe evitar, la ritualización de la mitología o la religión en el espacio público, los lugares sagrados, no es sino una advertencia de un orden invisible que no debe romperse. Sófocles, en *Edipo en Colona*, nos muestra el respeto que inspiraban estos lugares (vv. 33-63). En ese pasaje se constata la tradición de remitir el nombre de un lugar a un personaje o grupo legendario: el barrio ateniense de Colona al caballero epónimo, como es también el caso del Pelárgico (o “Pelásgico” en su forma arcaica) que menciona Tucídides: “El Pelásgico era un gran espacio abandonado a los Pelasgos para indemnizarlos por la muralla que habían construido alrededor de la Acrópolis. Más adelante fueron expulsados”. Pero lo que es más importante aún es que los lugares sagrados están habitados por divinidades sombrías: en Sófocles se trata de las Euménides o Erinias, diosas de la venganza; de Poseidón, enemigo de Ulises y dios del mar, siendo el mar el sitio más peligroso, según los griegos; y de Prometeo, el dios que padeció un castigo eterno por su desmesura. En cuanto a la prohibición del Pelárgico, fue proferida por el oráculo délfico, es decir, por Apolo de nuevo, dios de la discordia civil y de las “malas enfermedades”, como dice Homero.

Sobrepasar un límite que debe ser respetado a riesgo de venganza, peligro y castigo, en el caso de Edipo; y a riesgo de exilio, revolución y peste, en el caso de los atenienses en el Pelárgico: aquí radica justamente el pecado griego, la desmesura. Siguiendo a Tucídides, la falta en sí no consistió en caminar sobre un lugar prohibido. No se trata de una visión infantil o supersticiosa que cree en prohibiciones arbitrarias. Detrás de un tabú hay una razón. Tucídides se pregunta por la verdadera causa de este sacrilegio y su significado: es la guerra la que lleva a los atenienses a ofender sus propios ritos. Para decirlo de otro modo, el sacrilegio del Pelárgico es un mal signo porque es la consecuencia de una guerra autodestructiva.

La posición habitual de los traductores y comentaristas, sin embargo, permanece ciega ante este pasaje. Roussel llega incluso a considerarlo inauténtico [!], desplazando todo el párrafo que comienza por “estimo por mi parte...” (17. 2) al pie de página sin dar ninguna explicación.⁴³ Sin embargo,

⁴³ Tucídides, *op. cit.*, 2020, p. 143.

ni De Romilly ni el texto de Oxford ni Gomme ni Hornblower sospechan de su autenticidad. Roussel agrega, sarcástico:

Se ve que Tucídides no es propiamente lo que llamaríamos una inteligencia fuerte [*un esprit fort*]. Le da por burlarse de ciertas profecías, pero jamás de los oráculos délficos. Estimaba, sin duda, que no había que hacer mofa de una institución respetable.⁴⁴

Este reproche no es ni siquiera original, puesto que es una traducción de un juicio irónico *ad loc* citado por Gomme: *attende scriptoris animum liberalem* (“es de notar el espíritu generoso del escritor”).⁴⁵ Pero la virulencia contra este pasaje ha sido también compartida por ciertos filólogos que, como advierte Hornblower, han querido enmendar, a propósito del oráculo délfico, la lectura de προῆδει (había previsto) por προῆει (había cantado), “siendo el objeto de esta enmienda remover una palabra que parecía hacer notoriamente de Tucídides un creyente. La enmienda es apenas posible”.⁴⁶ Como hemos dicho, no es nuestro interés especular sobre las creencias de Tucídides, sino señalar, primero, cómo los signos y oráculos que coloca en su narración son especialmente significativos para entender más ampliamente el texto; y luego, constatar que diferentes comentarios y traducciones de Tucídides obstruyen deliberadamente una comprensión más vasta de su obra, como queda demostrado en este pasaje, abiertamente censurado. Debemos a Oost, discurriendo sobre el mismo pasaje, esta observación justa:

Tucídides cuestiona la correcta interpretación del oráculo, no el oráculo en sí; por el contrario, puesto que dice que el oráculo “previó” algo, está aceptando, sin ninguna duda, su veracidad y, lo que es más, la autenticidad del oráculo. Sería insistir sobre una obviedad que, en las creencias de Grecia antigua, los oráculos eran declaraciones de los dioses. Sin embargo, los investigadores modernos son reticentes al encarar esta conclusión obvia... Parecería que rechazar lo obvio, presumiblemente por prejuicios sobre lo que Tucídides pudo o no haber pensado, colocaría a sus detractores en una posición muy vulnerable.⁴⁷

⁴⁴ *Ibid.*, p. 728.

⁴⁵ A.W. Gomme, *op. cit.*, 1956, p. 66: “Parece haber aceptado la opinión de que el oráculo podría, hasta cierto punto, saber el futuro”.

⁴⁶ S. Hornblower, *op. cit.*, 1991, p. 270.

⁴⁷ S.T. Oost, *op. cit.*, 1975, p. 118.

4. Ruidos en lugar de voces: confusión

II, 21. 2-3. Pero cuando vieron el ejército [de Esparta] en Acarnas, a sesenta estadios de la ciudad [Atenas], ya no lo consideraron tolerable, sino que, naturalmente, al ser asolada su tierra ante sus ojos, espectáculo que nunca habían visto los más jóvenes, y tampoco los más viejos si exceptuamos la época de las guerras médicas, les pareció indignante; y todos, pero sobre todo la juventud, opinaban que se debía salir a combatir y no permitir aquello. Se formaban grupos y andaban en continuas disputas, incitando los unos a salir al encuentro del enemigo y oponiéndose, en menor número, los otros. Había adivinos que pronunciaban toda clase de oráculos, que cada uno se sentía inclinado a escuchar según su deseo. Y los acarnienses, juzgando que una parte muy importante de la población ateniense era la suya, al ser su tierra la que era asolada, eran los que promovían la salida con más insistencia. La ciudad se hallaba en un estado de total excitación y estaban irritados contra Pericles: no recordaban ninguna de las recomendaciones.

La estrategia impuesta por Pericles fue tanto más dura para los atenienses en la medida en que, para los mayores, era la segunda vez en su vida que tenían que dejar sus casas y tierras para salvarse, siendo la primera aquella del 480 a. C., cuando los persas, comandados por Jerjes, habían saqueado una Atenas abandonada por sus habitantes. En este pasaje de Tucídides encontramos el primer duro golpe para los atenienses. Obedecen a las disposiciones de Pericles, que ha resguardado a todo mundo detrás de las murallas de la ciudad, pero el precio es ver su “territorio devastado”, en suma, un sacrificio. La lógica del sacrificio se reduce a ofrecer a las divinidades algo de valor esperando una compensación favorable. La presencia de adivinos en aquel momento debió poner en juego nociones semejantes. En todo caso, la opinión de los adivinos se dividía en dos direcciones opuestas: obedecer las disposiciones o salir a defender los campos contra los espartanos. Aquí encontramos la primera imagen que prefigura la división de Atenas en la guerra del Peloponeso: los jóvenes contra los viejos, aquellos que tenían la experiencia o el recuerdo fresco de las guerras médicas y aquellos que no. Tucídides cuenta que los jóvenes atenienses querían salir a rechazar la

invasión mientras que los viejos consideraban prudente obedecer el consejo de Pericles. La disputa de hijos contra padres es un motivo homérico, que se encuentra en el discurso de Esténelos:

No mientas a sabiendas, famoso hijo de Atreo.
 Los dos a nuestros padres hemos aventajado,
 pues hundimos a Tebas y sus siete portales
 —los hombres eran menos, los muros más cabales—;
 que plugo al alto Zeus guiar nuestra bravura
 donde ellos perecieron por su propia locura.
 No midas a los padres y a su generación
 por el mismo rasero e igual estimación.

(Tr. Reyes)

No es necesario recordar, por otro lado, que la oposición entre jóvenes y viejos constituye un fundamento de la tragedia: Orestes, Electra, Ifigenia, Antígona e Ismene son los jóvenes; Creón, Agamenón, Clitemnestra, Tiresias, los ancianos. Solo Edipo atraviesa las dos edades. Esta oposición es compleja en la medida en que tanto los unos como los otros tienen razones válidas en las discusiones. Y generalmente estas razones no solo corresponden al carácter de los personajes, sino a su edad. Tucídides, en consonancia, atribuye los ánimos belicosos de la juventud a la falta de experiencia. Asimismo, es entendible que los mayores, que se acordaban del éxito de la estrategia contra el persa, estuvieran más persuadidos de evitar la confrontación. Se comprenden las razones de ambos grupos:

La tragedia puede salir airosa sin presentar un protagonista ni muy bueno ni muy malo. Esto quiere decir que un protagonista trágico apropiado no puede ser un personaje de utilería cuyos trazos extremos sean fáciles de categorizar o juzgar. Los protagonistas trágicos son “como nosotros”, y es gracias a su complejidad que resisten juicios ligeros.⁴⁸

Más allá de esta refiguración de la *stasis*, se introduce otro elemento trágico: “Este hacinamiento fue la consecuencia directa de la estrategia de Pericles

⁴⁸ D. Shanske, *op. cit.*, 2007, p. 70.

para defender no el territorio sino la ciudad”.⁴⁹ Esta estrategia era totalmente razonable tal como Pericles la había expuesto en su primer discurso (I, 140-144), pues contaba con el dominio del mar. Sin embargo, este plan se convirtió en la causa de la desgracia de los atenienses por la llegada de la peste.

5. Tucídides frente a la peste del 430 a. C.

El episodio de la peste (II, 47-54), que tuvo lugar en el verano de 430 y duró cerca de dos años,⁵⁰ es uno de los pasajes más comentados desde la Antigüedad.⁵¹ Nos restringiremos a indicar el esquema, según lo entendemos:⁵² II, 47. Coincidencia entre la llegada de los espartanos y la peste, abandono de los dioses; 48. Ignorancia e interrogaciones sobre el origen de la peste; 49. Descripción física; 50. Carácter extraordinario de la enfermedad; 51. Descripción de los efectos sociales y psicológicos; 52. Problema del hacinamiento; 53. Descripción de las relaciones con los dioses y las leyes; 54. El refrán premonitorio y el oráculo de la Pitia.

De Romilly ha dicho: “El plan es, pues, riguroso y el análisis, completo. Además, no se puede permanecer insensible al afán científico que anima toda la exposición”. Según ella, este “afán de búsqueda científica [...] preside toda la composición de su historia”.⁵³ Pero en verdad es solo el pasaje II, 49 el que corresponde a la descripción de la enfermedad y no “toda la exposición” de la peste, esto es, apenas una octava parte de la exposición en que podría observarse un vocabulario más o menos técnico tomado de la

⁴⁹ Tucídides, *op. cit.*, 2020, p. 19.

⁵⁰ Tucídides III, 82. De Romilly consigna posibles diagnósticos: tífus, peste bubónica, fiebre tifoidea, ergotismo, viruela. Ver Thucydide, *La guerre du Péloponnèse*, livre II, texto fijado y traducido por Jacqueline de Romilly, París, Les Belles Lettres, 1962.

⁵¹ A.W. Gomme, *op. cit.*, 1956, p. 146, recuerda la imitación de Lucrecio, Procopio y Kantakouzenos.

⁵² Es interesante la comparación con el esquema de De Romilly en Tucídides, *op. cit.*, 1962, p. XXX: “Después de dos párrafos de introducción sobre la novedad de la enfermedad, el origen de la epidemia y el método seguido en la descripción (47-48), Tucídides enumera, de manera muy detallada, los diversos síntomas (49); después completa el análisis evocando: el carácter extraordinario del mal, que se extendió a los animales (50), la frecuencia de las muertes y los efectos del contagio (51); las circunstancias que agravaron la epidemia (52); y sus consecuencias morales (53); en fin, agrega, en una suerte de epílogo, observaciones sobre el oráculo *que pasaba por anunciar* este azote (54)”. Las cursivas son mías.

⁵³ Tucídides, *op. cit.*, 1962, p. XXXI.

medicina hipocrática de su tiempo, tesis sin embargo cada vez más cuestionada, como advierte Hornblower: “Sobre la aproximación general de Tucídides ha habido recientemente una tendencia [...] a negar una similitud cercana o una deuda con los escritores ‘hipocráticos’, siendo el corpus de escritos médicos fechable desde el siglo V a. C.”.⁵⁴ Por otra parte, la aseveración de que el afán científico “preside toda la composición de su historia” no pasa de una hipérbole, por decir lo menos.

Hay que señalar que el episodio de la peste comienza y termina con consideraciones sobre lo inexplicable del caso.

II, 47. 2. Y tan pronto como comenzó el verano, los peloponesios y sus aliados [...] invadieron [...] el Ática [...]. No hacía muchos días que estaban en el Ática cuando comenzó a declararse por primera vez entre los atenienses la epidemia. (Tr. Esbarranch)

Es notorio que sobre la coincidencia entre la llegada de los espartanos y el comienzo de la peste en Atenas, Roussel, De Romilly y aun Gomme guardan silencio. Por nuestra parte, es evidente que este pasaje explica a su vez lo que Tucídides dice líneas más abajo:

II, 48. 2. Circuló el rumor entre sus habitantes de que los peloponesios habían echado veneno en los pozos (Tr. Esbarranch).

Hornblower comprendió que se trataba de una sospecha legítima, por más sorprendente que parezca, pues la guerra bacteriológica no es una invención de la modernidad. “Acusaciones de envenenamiento fueron hechas contra minorías (judíos, árabes, peregrinos, leprosos) durante la peste negra”.⁵⁵ Agregaríamos que los españoles, a sabiendas, diseminaron la viruela durante la conquista de Tenochtitlan:

En la actualidad se considera indiscutible por parte de los historiadores de la medicina que Cortés y Pizarro diseminaron a propósito la viruela, como un arma biológica, cuando descubrieron la susceptibilidad extrema de los indígenas y que se podía transmitir por medio de fómites. Tanto en la conquista de Tenochtitlan como

⁵⁴ S. Hornblower, *op. cit.*, 1991, p. 317.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 319.

en la del Imperio incaico, infectaban lanzas y cobijas de lana con costras de enfermos de viruela y las dejaban cerca de los poblados que iban a atacar. Entonces, no fue una casualidad, aunque por supuesto los documentos oficiales de la época niegan cualquier acción intencional en la diseminación de la viruela por el Nuevo Mundo.⁵⁶

Por su parte, Demont señala sobre el pasaje de Tucídides que “se ha podido observar, en un contexto muy diferente, el ‘efecto paralizante’ de las primeras epidemias de viruela introducidas en América por los invasores españoles, epidemias ‘que mataban a los indios sin afectar a los españoles’”.⁵⁷ Es precisamente el fenómeno que describe Tucídides:

II, 54. 4. La epidemia, en efecto, se había declarado, así que los peloponesios habían efectuado la invasión (Tr. Esbarranch).

Es significativo que el tema de la coincidencia entre la invasión y la epidemia sea colocado en los extremos del episodio, entre 47. 3 y 54. 5, insertado a su vez dentro de consideraciones sobre la relación rota entre los hombres y los dioses, los hombres y las leyes. Para decirlo de otro modo, Tucídides ofrece una idea acabada de la confusión: no se sabe con certitud cuál es el origen de la peste (47), si es un complot de los espartanos (48) o si es el castigo de Apolo (54).⁵⁸ Es aquí donde encontramos uno de los momentos más valientes de Tucídides, sin duda no en su pretendido rol científico, que explicaría el origen de la peste de manera inequívoca, sino más bien como el intelectual que reconoce su ignorancia:

II, 48. 3. Sobre esta epidemia, cada persona, tanto si es médico como si es profano, podrá exponer, sin duda, cuál fue, en su opinión, su origen probable (Tr. Esbarranch).

⁵⁶ Héctor Abad, “El cocoliste de 1576 en la Nueva España: la importancia de la peste en la consolidación de la cultura hispanoamericana”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, julio de 2021, Madrid, p. 2, en: <https://cuadernoshispanoamericanos.com/el-cocoliste-de-1576-en-la-nueva-espana/2/>.

⁵⁷ P. Demont, *op. cit.*, 1990, p. 156, nota 35.

⁵⁸ Dice S. Hornblower, *op. cit.*, 1991, p. 316: “Ya hemos sido preparados desde I, 23.3 para la gran plaga... Hay que comparar con el uso simbólico de la peste bubónica en *La peste* de Camus, donde sirve como “símbolo de la ocupación alemana de Francia en la Segunda Guerra Mundial, y ciertamente de los horrores de la guerra en general”.

II, 50. 1. La naturaleza de esta enfermedad fue tal que escapa sin duda a cualquier descripción (Tr. Esbarranch).

No deja de ser curioso que, precisamente en el pasaje en el que Tucídides reconoce que no sabe con certeza, los comentaristas elogien con más ardor su “cientificidad” al punto de llamarlo “un clínico”; que a pesar del fracaso de su descripción para identificar ninguna enfermedad precisa (hasta hoy nadie sabe de que se trató), ellos ponderen en él “la satisfacción de observar, reconocer y comprender”; que en el pasaje más lleno de emoción y compasión de toda la obra, ellos concluyan que “así como Tucídides nos da una patología de la guerra donde lo patético está aparentemente excluido [!], también los hipocráticos observen el curso de las enfermedades con una sangre fría que los ha hecho a veces acreedores de recelo”.⁵⁹ A todas luces, Roussel fue demasiado lejos.

Sobre el episodio de la peste queda todavía por señalar lo que Visvardi ha llamado la “emoción en movimiento”. Todo lo contrario de la impasibilidad hipocrática, Tucídides despliega una carga emocional mucho más cercana de la tragedia, pues propicia en el lector el miedo y la piedad.

La tragedia griega participa en la exploración y formación psicológica en el siglo V a. C. La descripción que hace el historiador de deseos, miedos, esperanzas y simpatías del *demos* provoca un cuestionamiento invaluable sobre la naturaleza y el papel de la emoción colectiva en la vida pública de Atenas. [...] Al disminuir su capacidad para controlar su propio cuerpo, la plaga sustituye el respeto y temor por la ley y por dios por el temor de la muerte, y lleva a expresar desorden y desintegración moral. La enfermedad manifiesta enfáticamente la precariedad de la autosuficiencia y de la sostenibilidad de la unión del cuerpo colectivo que fue ampliamente elogiada en la oración fúnebre. Al atacar indiscriminadamente el cuerpo de los ciudadanos, la enfermedad también ataca su capacidad de juzgar y su sentido del control y de la esperanza, y muestra que el sentimiento corporal y mental son sumamente intrincados y confusos.⁶⁰

A este propósito, y además de los testimonios citados por Visvardi, podemos remitir a los siguientes pasajes del episodio de la peste, en los que Tucídides

⁵⁹ Tucídides, *op. cit.*, 2020, p. 736.

⁶⁰ Eirene Visvardi, *Emotion in action. Thucydides and the Tragic Chorus*, Leiden-Boston, Brill, 2015, pp. 35 y 52.

incita al miedo y a la piedad,⁶¹ según la definición que da Aristóteles de la tragedia.

II, 47. 4. Nada podían hacer los médicos [...]. Tampoco servía de nada ninguna otra ciencia humana. Elevaron, asimismo, súplicas en los templos, consultaron a los oráculos y recurrieron a otras prácticas semejantes; todo resultó inútil, y acabaron por renunciar a estos recursos vencidos por el mal (Tr. Esbarranch).

II, 50. 1. La naturaleza de esta enfermedad [...] demostró que era un mal diferente a las afecciones ordinarias en el siguiente detalle: los animales y los cuadrúpedos que comen carne humana, a pesar de haber muchos cadáveres insepultos, o no se acercaban o si los probaban perecían (Tr. Esbarranch).

II, 51. 4. Pero lo más terrible de toda la enfermedad era el desánimo que se apoderaba de uno cuando se daba cuenta de que había contraído la enfermedad porque, entregando al punto su espíritu a la desesperación, se abandonaban por completo sin intentar resistir (Tr. Esbarranch).

II, 52. 3. Los santuarios en los que se habían instalado estaban llenos de cadáveres, pues morían allí mismo; y es que ante la extrema violencia del mal, los hombres, sin saber lo que sería de ellos, se dieron al menosprecio tanto de lo divino como de lo humano (Tr. Esbarranch).

II, 53. 4. Ningún temor de los dioses ni ley humana los detenía; [...] juzgaban que daba lo mismo honrar a los dioses, dado que veían que todo el mundo moría igualmente (Tr. Esbarranch).

II, 54. 4. También acudió a la memoria de quienes lo conocían el oráculo dado a los lacedemonios cuando habían preguntado al dios si debían emprender la guerra y este les había respondido que, si hacían la guerra con todas sus fuerzas, la victoria sería suya, y les había prometido que él mismo les prestaría su ayuda. Suponían, pues, que los hechos se desarrollaban conforme al oráculo: la epidemia, en efecto, se había declarado, así que los peloponesios habían efectuado la invasión; y no se extendió al Peloponeso, al menos no de forma que valga la pena mencionar, sino que se fue cebando sobre todo en Atenas (Tr. Esbarranch).

⁶¹ Aristóteles, *Poética*, 6, 1449b, pp. 27-28.

Necesariamente relacionadas, la conciencia profunda sobre la naturaleza humana desarrollada en las piezas de teatro de la tragedia, por un lado, y la historia de esta ciudad que lo hacía posible, por el otro, desembocan en el reconocimiento de una verdad idéntica: la violencia es sacrílega. Es una ofensa a los dioses, es decir, a esa creación humana que sirve para poner límites y que representa una sabiduría atemporal. Dicho de otro modo: el tiempo profano de la democracia ateniense no respeta el tiempo mítico. Como dice Jacques Lacarrière:

A partir de que Atenas emprenda la aventura democrática, se encontrará bruscamente colocada frente a responsabilidades hasta entonces desconocidas respecto de los ciudadanos, de las otras ciudades del mundo griego y de sus propios dioses. La conciencia de un tiempo profano e irreversible se superpone a la de un tiempo sagrado de los siglos pasados. Digo: se superpone y no: se sustituye, pues la historia que descubren los griegos es multidimensional: les revela la existencia de una duración profana sin hacerles olvidar el tiempo sagrado de los mitos y los dioses. “Coexistencia que los forzarán constantemente a revisiones delicadas de sus relaciones con los dioses.”⁶²

Bajo la aristocracia solo había tiempo mítico, fundado por los dioses y los héroes, y la ley ya estaba fijada de antemano. La democracia inventa la conciencia histórica: el hombre puede, a partir de ahora, crear sus propias leyes y transformar el orden político al punto de instaurar una nueva temporalidad donde las acciones no están justificadas en sí y, por lo tanto, se debe ser responsable. El peligro de la democracia consiste en abolir y olvidar las sabidurías del tiempo mítico. La ley humana y sus acciones no pueden eliminar el tiempo de los dioses sin consecuencias.

Para Lacarrière, los escritores fundamentales del siglo V a. C. son los trágicos y los historiadores. Comparten todos el mismo imaginario social marcado por la creación de la democracia, es decir, la emergencia de generaciones de ciudadanos que pusieron en marcha una nueva forma de gobierno, pero que también desarrollaron nuevos productos espirituales: nuevas instituciones y nuevas formas de vida, de actuar y de reflexionar, en particular la historia y la tragedia. Esquilo y Sófocles, los trágicos, escriben en un

⁶² J. Lacarrière, *op. cit.*, 1978, p. 27.

sentido histórico, y Heródoto y Tucídides en un sentido trágico: se trata de una misma expresión solidaria.

Así, según la aguda intuición de Lacarrière, los trágicos transforman un destino (el de los héroes en los mitos) en un evento (enraizado en un contexto inventado por ellos), mientras que los historiadores transforman un evento (lo que pasó en la vida “real” de una ciudad o de un individuo) en un destino (un símbolo en relación con el tiempo de los dioses). La tragedia es la visión “historizada” de un símbolo; la historia es la visión “simbolizada” de la contingencia.

En este sentido, el destino es también historia: el carácter es la forma de vida social o individual puesta en relación con lo temporal (el tiempo profano) y con lo intemporal (el tiempo de los dioses), de una manera tal que lleva a un destino, del que el historiador indaga el encadenamiento de causas y efectos: esto es precisamente el género de la historia en Tucídides. Para los griegos, la economía, la política, la ética y la imaginación no son dominios separados.

CONCLUSIÓN. LA CAÍDA DE ATENAS ES TAN IMPORTANTE PARA NOSOTROS COMO SU ESPLENDOR: LA METAFÍSICA TRÁGICA DE LA HISTORIA

Fernand Braudel postulaba dos niveles fundamentales de análisis para las investigaciones históricas: las estructuras sociales y las coyunturas, o bien “lo inmóvil y el movimiento, la lentitud y el exceso de velocidad”.⁶³ Desde esta perspectiva es evidente que Tucídides, tomando la guerra por objeto de estudio, optó por el movimiento, el exceso de velocidad y la coyuntura que representó para su sociedad un periodo pautado al ritmo de las armas. Es por ello que los lectores modernos de Tucídides siempre han echado de menos en su obra una descripción más generosa y demorada de lo que él, tomando por el decorado de la guerra, no tiene interés en describir: la estructura social. Pero, como explica el propio Braudel: “Estas dos realidades [...] están asociadas en la vida cotidiana, jaloneada sin cesar entre lo que cambia y lo que persiste”.⁶⁴ De este modo, el historiador hará referencia necesariamente a ambos niveles en algún momento, puesto que los encuentra ligados

⁶³ Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, París, Armand Colin, 1990, p. 7.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 8.

en la realidad misma. Este es el caso de la guerra del Peloponeso, en la cual la estructura social es el nivel sobreentendido, y en particular la estructura mental, el imaginario social que Castoriadis definía como “el conjunto de reglas establecidas al inicio de cada sociedad [...] coherentes entre ellas sin importar la amplitud de dominios que abarquen”.⁶⁵

Tucídides no se deshizo del conjunto de reglas del pensamiento de su propia sociedad, que ya implicaban en sí mismas una cierta concepción metafísica de la historia, explícita por lo demás en Heródoto, como lo recuerda el propio Castoriadis, y que expresa en suma: “Todo lo que es grande debe convertirse en pequeño, y todo lo que es pequeño debe convertirse en grande”.⁶⁶ Aquí encontramos la noción de necesidad —de la que la tragedia ateniense no es sino una expresión—, pero que de hecho deriva del imaginario social griego, marcado por una concepción cíclica del tiempo. “El tiempo cíclico”, escribió Octavio Paz, “era fatalista: lo que está abajo estará arriba, el camino que sube es el camino que baja”.⁶⁷ Como una variación sobre el mismo tema, esta concepción metafísica se desarrolló en los trabajos intelectuales de la Grecia antigua alcanzando una forma narrativa con la epopeya, introspectiva con la lírica, teatral con la tragedia e inquisitiva con la historia.

El hecho de remitir constantemente a la esfera de lo divino, al mundo de los mitos y a los paradigmas literarios, tales como la tragedia o la epopeya, no revela en Tucídides —como se ha pretendido— una incoherencia, una capitulación del rigor o simplemente momentos de flaqueza intelectual de un escritor cuyas virtudes, por el sesgo de una lectura moderna, serían más ejemplares en la medida en la que se parecieran a las nuestras. Se trata, por el contrario, de la irrupción en su relato de aquella estructura de pensamiento propia de la Grecia antigua en un momento particular de gran trastorno colectivo. “Incluso el desgarramiento y la crisis”, explica Castoriadis, “pueden traducir la coherencia porque se insertan en su funcionamiento; no implican jamás un derrumbamiento, una pulverización pura y simple, son

⁶⁵ C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, París, Seuil, 1975, p. 70.

⁶⁶ Castoriadis, *op. cit.*, 2011, p. 284. “Hay una primera forma de lo trágico en Grecia, ya presente en el famoso fragmento de Anaximandro: un mismo principio preside el engendramiento y la corrupción de las cosas; las cosas se infligen mutuamente penas por su injusticia, y esta injusticia es el hecho mismo de existir”.

⁶⁷ Octavio Paz, *Courant alternatif*, Roger Munier (trad.), Gallimard, París, 1972, p. 229.

sus crisis y sus incoherencias".⁶⁸ Tucídides —nos vemos en la necesidad de recordarlo a los especialistas— no es un escritor de la sociedad moderna y es, por el contrario, la realidad griega la que se expresa a cada instante en su obra.

Ya Alfonso Reyes, que optaba por una visión conciliatoria, había señalado esta coherencia entre Tucídides y su mundo:

Su mente, fertilizada por toda la tradición de la cultura helénica —naturalismo jónico, dialéctica y ciencia social de los sofistas, metodología hipocrática, formas poéticas de la tragedia y hasta inspiración de las artes plásticas— le permite interrogar el espectáculo histórico con un sobrio realismo, con una cruel objetividad, como quien investiga un proceso de la naturaleza, reduciendo la noción de culpa a la noción de causa, y expresar la lucha espiritual que se desenvuelve bajo el estrago de las armas conforme a la economía dramática de discursos y diálogos entre opiniones y pueblos encontrados [...] Del examen imparcial de los hechos cree inferir, para la acción política, un mundo de leyes inmanentes y ajenas a todo sistema, sea espiritualista o materialista, leyes que obligan a los hombres como una fatalidad. Pero esta fatalidad es, en efecto, la extralimitación de la fuerza. Pues no se pierde nunca de vista el legítimo ideal helénico, armonía de la libertad y el derecho, que el mismo Tucídides se encarga de predicar por boca de Pericles. La historia es, así, una fábula explícita con una moraleja implícita que debe leerse entre líneas.⁶⁹

Pero la interpretación dominante —que hemos expuesto— ha censurado o ha intentado obviar que Tucídides se preocupa de las relaciones con lo divino, de la moralidad de los hombres, de la corrupción de las costumbres, del concurso inexplicable de la naturaleza en la desgracia humana. Fuera de las razones de orden económico y político aportadas por el historiador, y que le han valido la admiración por su precisión para encadenar lógicamente causas y efectos, Tucídides permanece sensible al papel que, en las cosas de los hombres, tiene lo imponderable e inexplicable. Que esta idea haya podido sorprender o desagradar a la sensibilidad moderna (que ha hecho de Grecia no pocas veces un espejo equívoco) muestra hasta qué punto los estudios quedan enclaustrados en el propio imaginario contemporáneo —el mismo relativo en el tiempo y en el espacio— al momento de ir al encuentro del

⁶⁸ C. Castoriadis, *op. cit.*, 1975, p. 70.

⁶⁹ A. Reyes, *op. cit.*, 1965, pp. 412-413.

otro, sea en el presente o en el pasado. Pero ¿cómo Tucídides hubiera podido abstraerse del espíritu de su tiempo, que a cada paso producía obras en las que coexistían lo humano con lo divino en la vida pública y privada? Pues, si un ateniense del siglo V a. C. era por definición un hombre político, es igualmente cierto que era un hombre religioso. El comercio entre lo divino y lo humano ocupaba la imaginación de los griegos desde la infancia, cuando aprendían los versos homéricos, cuando festejaban la llegada de la primavera bajo los auspicios de Dioniso y la cosecha bajo los de Apolo, o bien al pasearse entre las estatuas sagradas alrededor del ágora y, ascendiendo un poco, al encontrarse de frente con Atenea para ofrecerle sacrificios en el templo más importante, construido en el esplendor de esta ciudad que lleva su nombre.

Razones políticas y económicas, por supuesto, detonaron la guerra del Peloponeso, pero con todo y su mirada analítica, Tucídides no se impide transmitirnos lo que, para sus contemporáneos, es considerado como la manifestación de un dominio a la vez familiar e impenetrable, que toma la forma de oráculos, portentos y calamidades.⁷⁰

Así, los pasajes que hemos comentado presentan al ánimo del lector la imagen gradual de una nube que se cierne sobre Grecia a medida que las condiciones políticas producen una tensión creciente entre las dos potencias, Atenas y Esparta. Pero esta nube funesta de la guerra y sus consecuencias se oscurece de una manera macabra con la aparición de signos y calamidades que, según el propio historiador, participaron en el desenlace de la guerra y la derrota de Atenas. Los signos no son accesorios a la narración, sino la evidencia misma de una mentalidad para la que los negocios humanos están sometidos a eventos inescrutables.

POR UN TUCÍDIDES MÁS RICO

Hay que reivindicar en Tucídides el papel de lo irracional, mitológico, poético, literario, trágico y sagrado. Es decir, todo aquello que no se reduce a una pretendida “cientificidad historicista”. Cientificidad que, por lo demás, no habría podido ni siquiera ser perfecta y total, puesto que el objeto mismo

⁷⁰ S.T. Oost, *op. cit.*, 1975, p. 186.

—la sociedad— *no es reductible a la racionalidad*.⁷¹ La falta de certidumbre en ciertos pasajes de Tucídides permite tener una visión mucho más fiel de Atenas y los atenienses de lo que imaginamos. Hace cerca de ochenta años, Alfonso Reyes señalaba que “hay todavía quienes lamentan que Tucídides no se hubiera adelantado veinticuatro siglos a su tiempo: Tucídides, dicen, insiste en la voluntad heroica como motor de la historia, en vez de adivinar las explicaciones materialistas”. Al intentar interpretar a Tucídides con los ojos de las ciencias sociales decimonónicas, se terminó por cargar la tinta sobre aquello que lo acercaba más a nuestra propia sensibilidad historicista, descuidando otros aspectos de su obra:

La búsqueda de lo mismo en el pasado puede conducir a lo que Lucien Fevre calificaba como el pecado irremisible del historiador: el anacronismo, que juzga un periodo a partir de otro, como si ambos participaran del mismo mundo, considerando a Tucídides como un colega. Semejante aproximación que valorizaba las similitudes entre pasado y presente corre el riesgo de limar las diferencias, de arrasar con las singularidades dadas.⁷²

Se diría que la obra de Tucídides ha padecido un proceso parecido a lo que ha ocurrido en las artes plásticas. Si desde el Renacimiento se creyó que en el mundo antiguo las estatuas y los templos eran de una blancura inmaculada, solo para desengañarnos después al enterarnos de que, en realidad, estaban pintadas con los colores más vivos e incluso chocantes para nuestro gusto, así también el momento ha llegado de quitar la cera ultrarracionalista con la que la tradición positivista recubrió la obra de Tucídides, hinchando sus contornos y achatando sus bordes más expresivos. Entonces le devolveremos su parte perdida: otras dimensiones de profundidad que, en última instancia, solo contribuyen a ratificar que, como su autor lo quería, esta obra es una “posesión para siempre”. ❧

⁷¹ C. Castoriadis, *op. cit.*, 1975, pp. 66-67.

⁷² François Dosse, *Pierre Vidal-Naquet. Une vie*, La découverte, París, 2020, p. 570.

