

<https://doi.org/10.32735/S0718-22012024000593829>

99-111

LOS INDIVIDUOS EN LA INTERPRETACIÓN DE LEO STRAUSS DE LA HISTORIA DE LA GUERRA DEL PELOPONESO

Individuals in Leo Strauss's interpretation of the History of the Peloponnesian War

MATHIEU GONZÁLEZ PAUGET
Universidad Adolfo Ibáñez (Chile)
mathieu.gonzalez@uai.cl

Resumen

Tucídides en su narración de la guerra del Peloponeso otorga un rol fundamental a la acción de los individuos. Para Leo Strauss esta importancia no tiene un objetivo meramente histórico. Lo que busca el autor ateniense es dar lecciones universales sobre la acción política. De esta forma los personajes son también arquetipos y es a través del estudio de estos que el aspirante a político puede aprender cómo lograr una mejor acción, además de mostrar cómo equilibrar cuestiones como la religión y la política.

Palabras clave: Tucídides; Leo Strauss; filosofía política; democracia ateniense; individuos.

Abstract

Thucydides in his narration of the Peloponnesian War gives a fundamental role to the action of individuals. For Leo Strauss, this importance is not merely historical. What the Athenian author seeks is to give universal lessons about political action. In this way, the characters are also archetypes and it is through the study of these that the aspiring politician can learn how to achieve better action, in addition to showing how to balance issues such as religion and politics.

Key words: Thucydides; Leo Strauss; political philosophy; Athenian democracy; individuals.

INTRODUCCIÓN

Una de las discusiones más comunes sobre la *Historia de la Guerra del Peloponeso* es sobre el rol de los distintos personajes que aparecen en su relato (una lista no exhaustiva de estudios sobre el tema: Cogan, 1981; de Romilly, 1947, 1965, 1995, 2010, 2013; G. E. M. de Ste. Croix, 2001; Lauriello, 2009; Nichols, 2015). Uno de los debates generales es hasta qué punto estos individuos representan un cierto tipo de arquetipo que Tucídides desea representar y en qué medida realiza la descripción de personajes históricos de carne y hueso.

Bajo este aspecto, nos centramos en este artículo en la lectura que hace Leo Strauss de Tucídides. Strauss lo lee como el primer filósofo político, el que inicia una tradición que su compatriota Platón llevó a la cima. De esta forma Strauss considera que los individuos que aparecen en la *Historia* son ejemplos de distintos líderes políticos, que representan modelos para quien desea dedicarse a la política, por lo que Tucídides muestra con cuidado y dedicación su complejidad. Tucídides es por ende un pedagogo,

Recibido: 20 enero 2023

Aceptado: 20 octubre 2023

que busca enseñar cómo comportarse políticamente, a través de un conocimiento práctico-teórico.

Pese a que hay numerosos estudios sobre la interpretación de Strauss, a la fecha no existe ninguno que se haya dedicado a analizar este aspecto de forma sistemática. En este artículo buscamos llenar este vacío, indicando los puntos principales de cómo, para Strauss, Tucídides plantea sus distintos personajes como modelos a seguir según la naturaleza diferente de los hombres. De esta forma, para algunos hombres, el modelo a seguir es Pericles, pero para otros, Brasidas o Diódoto. Tucídides a través de su representación de los individuos construye un ejemplo aristocrático del conocimiento político. En un primer momento presentamos la hermenéutica de Strauss y luego mostramos a través de distintos personajes como este conocimiento se construye.

1. UN ARTE OLVIDADO DE ESCRIBIR

Para Strauss los pensadores del pasado escribían de forma esotérica por dos razones principales. La primera era evitar la persecución por ir en contra de las opiniones de su ciudad (Mansuy, 2015, p. 328). La segunda, porque no creían en la igualdad de capacidades y talentos en los seres humanos (Strauss, 1988, p. 17), por lo que sus escritos tienen varios niveles de lectura según la calidad del lector (Pangle, 2006, p. 62), con el mensaje más profundo nunca explicitado ya que requiere un esfuerzo del lector inteligente para desentrañarlo (Strauss, 1988, p. 25).

El lector inteligente debe entonces estar muy atento a las observaciones del autor, a expresiones inesperadas y a lo que el autor sugiere o hace referencia, más que a lo que está explícitamente indicado (Smith, 2006, p. 9). De esta forma la escritura esotérica es también pedagógica, ya que enseña a pensar (Strauss, 1988, p. 36).

Para Strauss, Tucídides escribe esotéricamente (Lampert, 2009, p. 67), como ya lo habían indicado Hobbes (Hobbes, 1629, p. XXIX) y Nietzsche (Nietzsche, 2001, pp. 1025-1026). Ejemplo de ello es la diferencia entre la alabanza explícita de Atenas que da Pericles en la oración fúnebre (Tucídides II.35 a 46)¹ y la alabanza silenciosa de Tucídides en su narrativa. Por lo que una de las llaves interpretativas es saber leer la verdad entre el dualismo de los hechos y los discursos en la *Historia* (Strauss, 1989, p. 96). Y es a partir de esta articulación que Tucídides no es solo un historiador, ya que se eleva hacia lo universal (Strauss, 1978, pp. 141-143).

2. EL ROL DE LOS INDIVIDUOS

Según Strauss una de las diferencias fundamentales entre Atenas y Esparta, es la posibilidad de emancipación individual que existe en la primera, con los beneficios y

¹ Todas las referencias al texto de Tucídides, así como las citas corresponden al texto griego a partir de la edición de Jacqueline de Romilly.

peligros que esta conlleva. Lo que caracteriza a Esparta es el respeto a la ley y a las normas de la comunidad; en cambio lo que define a Atenas son las múltiples posibilidades de expresión de sus ciudadanos, por lo que nos centramos principalmente en estos últimos (Strauss, 1978, pp. 212–213).

PERICLES

Para Strauss la oración fúnebre muestra la opinión de Pericles, y no la de Tucídides (Strauss, 1978, pp. 141; 151-152). El retrato de Pericles a lo largo de la *Historia* es en extremo complejo para Strauss, ya que a la vez hay una grandeza en él, pero también una serie de defectos que anuncian la caída moral ateniense.

Uno de los rasgos positivos de Pericles es que se conoce y conoce su *dèmos*. Si Cleón y los embajadores atenienses en Melos hablan de moderación (siendo inmoderados), Pericles nunca usa este concepto (Strauss, 1978, pp. 152-153). La grandeza de Pericles por lo tanto está en que es un contrapeso a los movimientos de la multitud (Strauss, 1962, p. 94). En su elogio final de Pericles, Tucídides indica que: “*en efecto, mientras él fue el primero de la ciudad durante la paz, la dirigió de buena manera y fue capaz de cuidarla con seguridad.*” (Tucídides II.65.5. Mi traducción).²

Pericles no habría pronunciado un discurso como el de los atenienses en Melos, ni tratado de conquistar la isla, ni habría masacrado su población. Tampoco habría tratado de conquistar Sicilia. Para Strauss la razón es psicológica. Pericles sabe que la conquista de Sicilia requiere de un dirigente excepcional (Strauss, 1978, p. 205), mucho más grande que él –y no ve a ningún dirigente capaz de eclipsarlo–, por lo que trata de disuadir a los atenienses de esta iniciativa (Strauss, 1978, pp. 199-200). Pero sus principios políticos son los mismos que guían estas dos acciones. Como lo indica en su último discurso: “*Pero, a este imperio no se puede renunciar, por más que alguien, ya sea debido a su miedo o su deseo de tranquilidad, se ve inclinado por sus proyectos virtuosos. Este imperio que poseéis es como una tiranía: conseguirla parece ser una injusticia, pero abandonarla constituye un peligro*” (Tucídides II.63.2. Mi traducción).

Otra característica de la superioridad de Pericles es que

la oración fúnebre es el documento más importante de la armonía entre Pericles y la ciudad de Atenas, particularmente su *dèmos*, quien confía en él tanto como puede; su inteligencia superior es clara para el *dèmos* ya que esta es inteligible para el *dèmos*, él es, para decirlo de cierta forma, un libro abierto para el *dèmos* (Strauss, 1978, p. 219. Mi traducción).

² La mayoría de las traducciones traducen μετρίως como moderación. Sin embargo, para Strauss esto es un error, ya que μετρίως no tiene la connotación moral asociada a la moderación. Si Tucídides hubiese deseado caracterizar a Pericles de moderado, hubiese usado una palabra de la familia σώφρων.

Por ende, cuando Pericles dice que Atenas es una escuela para Grecia, no hay que pensar en Sófocles o Anaxágoras, sino en los bienes materiales, en los placeres que da la dominación ateniense. Pericles habla de los productos que vienen de todo el mundo y la belleza arquitectónica de Atenas, equilibrando el interés público y el interés privado (Strauss, 1978, p. 219).

El último gran rasgo de la grandeza de Pericles es que representa la más alta cima de Atenas imperial, ya que no se preocupa por sus bienes privados: para él lo único que importa es el bien común. Lo demuestra al sacrificar sus propiedades al principio de la guerra (Tucídides II. 13). Para Strauss hay una gran belleza en la aspiración de Pericles al bien común, que no tiene comparación con ningún otro personaje. Tanto Tucídides como Pericles son conscientes de esta grandeza. La diferencia es que para el primero es una belleza incompleta, para el segundo está belleza lo es todo (Strauss, 1962, p. 92). Es esta confusión que hace que Pericles sea inmoderado (Pangle, 2006, p. 76).

La sincera devoción de Pericles por el bienestar de la ciudad oculta el error en su concepción del bien, que lo lleva a la injusticia. Existe para Strauss una incompatibilidad de base entre la búsqueda del bien privado y el bien público (Strauss, 1978, pp. 193–194). La única forma de pensar que esta armonía es posible es postular la posibilidad de una gloria inmortal. Solo en ella existe una unión de los medios y los objetivos entre la *polis* y los individuos. Pero la acción política por sí misma no permite garantizar la gloria inmortal. La fortuna hizo coincidir a Pericles con Tucídides y es este último quien en su *Historia* le da esta gloria. Además, en el sentido estricto, la gloria inmortal es imposible (Strauss, 1963, p. 192). Por tanto, lo que propone Pericles es insostenible, ya que tiene al egoísmo como valor supremo para el cuerpo político. “*Ahora, una vez que uno admite la legitimidad del egoísmo colectivo, entonces no hay razón para no admitir la legitimidad del egoísmo privado. Nada se vuelve mejor por tener una mayor repartición*” (Strauss, 1963, p. 239. Mi traducción). El ascenso de Cleón y Alcibíades es la consecuencia de los principios de Pericles. Su conclusión es la tiranía de Atenas sobre otras *polis*, de los individuos sobre otros individuos.

La principal crítica de Tucídides contra Pericles se encuentra en la oración fúnebre. En su discurso en homenaje a los caídos en combate, Pericles nunca habla de los muertos y de los cadáveres. La única mención a la muerte es una negación de esta (Tucídides II.43.6). Pericles es incapaz de empatizar con los padres, las esposas y los hijos de los muertos, ya que, en su búsqueda de la gloria inmortal, es incapaz de sentir el sufrimiento concreto de la muerte (Howse, 2014, p. 147). La descripción de la peste, que viene justo después de la oración fúnebre, con la omnipresencia de los muertos, de los cadáveres, del sufrimiento y del egoísmo, ilustra los límites de la visión de Pericles y de cómo su idealización de Atenas no corresponde a la realidad (Strauss, 1978, pp. 194-195).

DEMÓSTENES

Una lectura superficial de la *Historia* llevaría a pensar que Demóstenes no es uno de los personajes importantes. A su muerte no tiene un homenaje donde su virtud sea alabada como en el caso de Nicias (Tucídides VII.86.5). Se podría postular entonces que el fin de Demóstenes no es por completo inmerecido (Strauss, 1978, p. 150).

Pero la *Historia* es un homenaje silencioso a Demóstenes desde su primera aparición hasta su muerte (Strauss, 1978, p. 202), ya que es un hombre “*audaz y versátil, quien sabía aprender de sus errores*” (Strauss, 1978, p. 219. Mi traducción). Por eso no necesita un elogio explícito, la narración muestra su grandeza (Strauss, 1962, p. 407). El entiende mejor que Pericles la tensión entre la voluntad popular, el bien común y el bien privado: después de su derrota en Etolia no regresa a Atenas “*ya que temía a los atenienses tras estos asuntos*” (Tucídides, III.98.5. Mi traducción). Pese a su devoción por Atenas, sabe que la sinceridad no siempre es buena y que para servir bien a la *polis* hay que desobedecerla, poner por delante el bien privado sobre lo que aparenta ser el bien público. Los talentos de Demóstenes no son solo estratégicos sino también políticos. La victoria de Pilos lo muestra, desde el desembarco y la fortificación de la bahía hasta la capitulación de los 300 espartanos. La lentitud del régimen espartano, su incapacidad para gestionar una derrota, el miedo a la rebelión de los ilotas: son todas debilidades políticas que Demóstenes explota (Radasanu, 2015, p. 90).

Entonces la expedición de Sicilia debe ser vista bajo otro foco. Demóstenes desde su llegada se percata de la precariedad de su posición y toma las decisiones necesarias para, en un primer momento, conquistar Siracusa –es el azar quien impidió su victoria (Tucídides VII. 44)–, en un segundo momento para salvar la expedición a través de una retirada ordenada. Es la obstinación de Nicias la que condena a la expedición. Tucídides muestra los errores de Nicias y las capacidades excepcionales de Demóstenes (Strauss, 1962, p. 352). El destino de Demóstenes es trágico: no merecía la muerte que tuvo e hizo todo para evitarla. Tucídides muestra su grandeza como hombre de acción. Según Strauss, Tucídides indica que existen diferentes formas de nobleza y diferentes capacidades entre los hombres y entre sus lectores. Tucídides piensa que solo los más talentosos de sus lectores –los Demóstenes del futuro– necesitan esta pedagogía silenciosa: para los otros, como para la asamblea ateniense, es imposible comprender la grandeza trágica del estratega ateniense.

ALCIBÍADES

Para Strauss, Alcibíades es incontestablemente el más dotado de todos los personajes. Su inteligencia, su fuerza, sus talentos, su audacia hacen de él un ser excepcional. Cuando en su elogio de Pericles, Tucídides indica que fueron las luchas intestinas que llevaron a Atenas a la derrota (Tucídides II.65.13) y que la expedición

podría haber sido exitosa, debemos concluir que si Alcibíades se hubiese mantenido a su cabeza, esta habría logrado sus objetivos (Tucídides VI.15.4). La traición de Alcibíades debe entonces ser vista bajo otro ángulo: “*Alcibíades fue empujado a preferir su bien privado por sobre el bien común ya que el *dèmos* ateniense lo obligó a pasar a ser un traidor y a tratar de convertirse en un tirano.*” (Strauss, 1978, p. 199. Mi traducción) Alcibíades traiciona Atenas, ya que tanto él como el *dèmos* ateniense son egoístas: los dos son la culminación de los principios de Pericles.

La situación de Alcibíades permite entonces entender el problema de la *hybris*. Atenas en el 415, cuando lanza la expedición, no está por completo sumergida en ella, lo que también quiere decir que en parte lo está y “*uno se pregunta si la *hybris* de Alcibíades no hubiese permitido de mejor forma el éxito de Atenas que la ausencia de *hybris* de Nicias.*” (Strauss, 1978, p. 205. Mi traducción) La derrota de la expedición se debe entonces al vértigo de las alturas por parte del *dèmos*. Para triunfar en Sicilia, Atenas necesitaba que Alcibíades pasase a ser un tirano; el *dèmos* no quiere eso, y confía a la expedición a Nicias, quien es el menos ateniense de los atenienses. Es la ambición y la audacia, constitutivas del carácter ateniense, que se transforman en una trampa para la *polis*. Pero esta situación particular muestra una realidad universal de la vida política: el pueblo por esencia tiene miedo a los hombres desmesurados y desea ser comandado por hombres piadosos. La *polis* necesita de la religiosidad para funcionar (Howse, 2014, p. 310). Es su irreligiosidad que hace que Alcibíades sea convocado desde Sicilia por una Atenas que todavía era formalmente religiosa; es la impiedad manifiesta de Alcibíades que causó esta convocatoria. Pero la lógica impía ya está presente en Pericles y en el diálogo de Melos. Los dirigentes atenienses son en general impíos y la *polis* paga el precio de esta irreligiosidad a través de las conspiraciones en su interior (Strauss, 1962, p. 252). Alcibíades representa entonces la desproporción de la grandeza ateniense. Incluso cuando se comporta en forma moderada, como en el libro VIII, lo hace por razones pragmáticas y no por virtud. Los hombres como Alcibíades (contrastar con la devoción sincera de Demóstenes en el III.114.1) solo pueden gobernar una *polis* irreligiosa, pero la *stasis* de Córceira (Tucídides III.80-83) muestra que una *polis* así no puede existir.

3. UN ATENIENSE EN ESPARTA: LA GRANDEZA TRÁGICA DE BRASIDAS

Una de las mayores pruebas de la grandeza de Atenas es el hecho que el único espartano destacado es Brasidas, quien “*es un ateniense entre los espartanos*” (Strauss, 1978, p. 213. Mi traducción). Su religiosidad es destacada por Tucídides al hacer un don y un sacrificio a Atenea (Tucídides IV.116.2), lo que también muestra su carácter ateniense (Tucídides V.10.2). Su naturaleza ateniense también se refleja en que sobrepasa a todos los espartanos en elocuencia, inteligencia, audacia y gentileza (Tucídides IV.81; IV.108.2-3; IV.114.3-5). “*Es el único de los personajes de Tucídides que este alaba por su gentileza. Hay que entender este elogio de la forma correcta.*”

Hombres como Nicias y Demóstenes no eran menos gentiles que Brasidas” (Strauss, 1978, p. 213. Mi traducción). La gentileza, la nobleza, la compasión son rasgos que se asocian generalmente a los atenienses, y que suelen estar ausentes en los espartanos. Tucídides nos indica la alteridad de Brasidas.

Esta alteridad explica porque antes del desastre de Pylos, pese a los numerosos episodios en los cuales mostró sus talentos, Esparta no le dio los medios para ejecutar su política. Es solo tras esta derrota que lo hace, poniendo en práctica uno de los supuestos objetivos de Esparta en la guerra: la liberación de Grecia. El único espartano que dirige una verdadera guerra de liberación es Brasidas, a su muerte Esparta la abandona. La derrota *“obligó a los espartanos a tolerar por un breve tiempo, tanto que fue absolutamente necesario, una política generosa”* (Strauss, 1978, p. 222. Mi traducción). Esparta tuvo la suerte de tener un individuo excepcional para salvarla, de una grandeza solo comparable a la de Demóstenes. Necesitó de su sacrificio para lograr lo que buscaba: el retorno de los prisioneros y la paz de Nicias, a cambio de abandonar las ciudades liberadas por Brasidas. Esparta tuvo la fortuna de que cuando la necesidad la forzó a cambiar de política tenía un individuo excepcional, es decir la suerte le permitió salvar su régimen.

CLEÓN: UN ESPARTANO A ATENAS

La comparación entre Brasidas y Cleón muestran una inversión de roles (Strauss, 1978, p. 213). La razón es que Cleón está a contrapié del alma de Atenas, ya que su imperialismo carece por completo de nobleza y su único objetivo consiste en lo que es agradable y útil a Atenas. *“Como un espartano, condena el generoso deseo de los atenienses de salvar las vidas de los Mitilenos apelando a la moderación que se expresa en una sumisión ciega a la sabiduría de la ley, a leyes inmutables de una cuestionable bondad”* (Strauss, 1978, p. 214. Mi traducción). Cleón pide a los atenienses obedecer a las leyes (Tucídides III.37.3) como estas son obedecidas en Esparta (Strauss, 1962, p. 119). La tesis de Cleón es que si Atenas desea sobrevivir debe bestializarse brutalmente (Strauss, 1962, p. 120).

Sin embargo Cleón es en parte ateniense, ya que contrariamente a los espartanos o a los tebanos (Tucídides III.61-67), no es favorable al castigo salvaje e indica, como Diódoto, que el castigo debe tener un objetivo (Tucídides III.40.8), que debe ser racional. De esta forma incluso el más espartano de los atenienses tiene algo de benevolencia en él (Tucídides III.39.2). Por último, la muerte de Cleón confirma su carácter espartano, ya que, al momento de morir, es un espectador, sin audacia ni iniciativa, sin dar un discurso a su ejército. En cambio, Brasidas habla, actúa, gana la batalla sacrificando su vida (Tucídides III.6-10).

EL DIÁLOGO DE MELOS

El diálogo de Melos muestra dos arquetipos de individuos. De un lado los embajadores atenienses son el ejemplo de la clase dirigente de esta *polis*; son inteligentes, conocen la sofística y la retórica, son sinceros e impíos. De otro lado, los oligarcas de Melos representan el modelo de una clase política religiosa pero que es en gran medida incapaz de enfrentar la realidad.

Partamos por los atenienses. Para Strauss la posición de estos suele ser malinterpretada, ya que son representados como los apologistas del derecho del más fuerte y los perpetradores de una masacre espantosa. Sin embargo, el razonamiento de los embajadores no conduce necesariamente a la masacre de los habitantes de la isla y tampoco sabemos si son los embajadores u otros atenienses quienes la ordenaron. Además, el lector de la *Historia* reacciona escandalizado a esta masacre ya que Tucídides le ha enseñado a esperar más de los atenienses que de los espartanos (Strauss, 1978, p. 211).

El gran problema de la posición de los atenienses en Melos es que su imperialismo es poco honorable. En vez de justificar el excepcional carácter ateniense, subrayan su aspecto ordinario: todos los imperios tienen esta conducta, ya que es la ley del mundo (Strauss, 1978, pp. 210-211). Pero al mismo tiempo mantienen una de las grandes virtudes atenienses: la sinceridad. Son generosamente sinceros y no tratan de disimular la conquista de la isla como una acción justa, como sí hicieron los espartanos en Platea (Strauss, 1978, pp. 219-221).

Además, las condiciones ofrecidas por los atenienses son generosas. No tratan de humillar a los melios. Los embajadores atenienses no pueden ser condenados simplemente. Hay que reconocer la moderación parcial de su discurso (Tucídides V.111.4) y el hecho que son todavía hombres que se inscriben en un horizonte moral (Howse, 2014, p. 137).

En cuanto a los melios, la conclusión de Strauss es la siguiente: son derrotados en el diálogo antes de serlo en el campo de batalla, ya que no pueden responder racionalmente a la generosa oferta ateniense. Fueron insensatos, inmoderados y su destino no es trágico (Strauss, 1978, pp. 188-189). Sin embargo, Tucídides, en su presentación de los melios, parece casi “avergonzado de criticarlos por la nobleza de su resistencia. La crítica es solo indirecta. ¡Por qué no esperaron!” (Strauss, 1962, p. 366. Mi traducción).

La comparación con Quíos en el libro VIII muestra la insensatez de los melios, ya que Quíos, que es mucho más poderosa, esperó el momento oportuno para rebelarse (Tucídides VIII.24.5), ya que es moderada. Que haya sido derrotada no prueba el error de su moderación, ya que su derrota fue fruto de una serie de imprevistos.

Pero ¿por qué los melios son insensatos? Por su religiosidad excesiva. En efecto, el diálogo deja abierta la pregunta de si los dioses existen, si son indiferentes a los hombres y si se preocupan de la justicia en su relación con ellos (Strauss, 1978, pp. 189-190). Los

melios al principio del diálogo indican que confían en la providencia divina, pero luego no refutan la respuesta ateniense respecto a que los dioses también se ven sometidos a la ley del más fuerte. En consecuencia, en el resto del diálogo, señalan su esperanza en una ayuda humana y no divina (Strauss, 1974, pp. 7-8), pero nunca abandonan la esperanza de esta última.

Al plantear de esta forma la relación entre la fuerza y el derecho, el diálogo, que precede la expedición de Sicilia, muestra la compleja relación entre estos dos eventos (Strauss, 1962, p. 253). Como lo indican los embajadores atenienses, Atenas busca ser un imperio moderado. La conquista de Sicilia hubiese podido ser exitosa, por lo que no es inmoderada en sí, en cambio los principios en los cuales se sustenta lo son. Esta desmesura está presente desde el inicio en *Atenas* pero, como una avalancha, crece de más en más a medida que la guerra avanza. Las réplicas de los embajadores son simplemente un paso más, no por negar los dioses sino por proclamar esta negación, que es el principio que limita el derecho del más fuerte (Howse, 2014, p. 136). Sin estos límites, los embajadores abren las puertas al egoísmo sin control y a las conjuras (Strauss, 1963, p. 162).

NICIAS

A lo largo de la *Historia*, Nicias se distingue por su piedad y su moralidad, no por su sabiduría o su audacia (Strauss, 1978, p. 220). Antes de que dé su primer discurso, Tucídides describe varias campañas militares que dirige. Es un general prudente y competente, que obtiene varias victorias, pero que no tiene la capacidad estratégica de Demóstenes o Brasidas. Cuando Tucídides explica las razones que hicieron de Nicias el impulsor de la paz que lleva su nombre, parece mostrar la existencia de una perfecta armonía entre sus intereses privados y los de la *polis*.

Nicias quería aprovecharse de que estaba invicto y que era bien considerado, para asegurar su suerte. Deseaba, en lo inmediato, poner fin a sus sufrimientos y a los de sus conciudadanos y, hacia el futuro, establecer su nombre como alguien quien vivió toda su vida sin causar ningún mal a su ciudad; y pensaba que esto era el resultado de una situación sin peligros y de confiarse lo menos posible a la suerte, y que esta situación sin peligros se la ofrecía la paz. (Tucídides V.16.1. Mi traducción).

Pero Tucídides muestra como rápidamente este tratado de paz es violado (Strauss, 1978, p. 202). Nicias es enviado como embajador a Esparta, buscando hacerle cumplir el tratado, obteniendo solo vagas promesas. Para mantener su reputación, pide a los espartanos renovar sus juramentos, ya que “*temía, de hecho, volver sin obtener nada y ser mal visto (como esto iba a pasar)*” (Tucídides V.46.4. Mi traducción). La asamblea ateniense no se dejó engañar y firmó un tratado con Argos debido al fracaso de Nicias.

Este fracaso muestra sus defectos como dirigente, ya que, como Cleón, es un espartano en Atenas. Por ejemplo, cuando se opone a la expedición de Sicilia, pide a Atenas que esté satisfecha de su imperio, es decir transformarse en una Esparta marina (Strauss, 1978, p. 203). Luego, durante la expedición, los siracusanos se transforman en atenienses y los atenienses, comandados por Nicias, en espartanos, ya que no tienen ni iniciativa ni audacia (Strauss, 1962, p. 312).

Pero su error más grave es sembrar los gérmenes de la *stasis*, ya que divide la *polis* en dos: “*de mi lado, cuando veo ahora a estos jóvenes respondiendo a las peticiones de uno de los suyos, tengo miedo y en cambio exhorto a los de más edad*” (Tucídides VI.13.1. Mi traducción). Esta división fue fatal para la expedición (Strauss, 1978, p. 204).

Después, cuando la expedición está en una situación comprometida, Nicias envía una carta a la asamblea donde pide o su regreso a Atenas o el envío de refuerzos. Al hacerlo, indica Strauss, Nicias es un buen ciudadano, pero un estadista, ya que piensa en su integridad y no en sus responsabilidades. Debería haber retirado la expedición, pese a la gran probabilidad de ser castigado por la asamblea a causa de su acción (Strauss, 1962, p. 310).

Este miedo de Nicias, que hace que prefiera morir en Sicilia junto a la expedición en vez de salvarla condenándose a sí mismo en la asamblea, lleva a Strauss a formular que la lección de Tucídides es la siguiente: “*al elegir de forma ‘privada’ su muerte en Sicilia, él eligió ‘públicamente’ la destrucción del ejército ateniense en Sicilia y con ello, en la medida que dependía de él, la ruina de Atenas; a causa de un miedo justificado al demos ateniense, se comportó como un traidor*” (Strauss, 1978, pp. 198-199. Mi traducción). Si hombres íntegros como Demóstenes o Nicias eligieron no regresar a Atenas después de una derrota a causa de su temor a un juicio público, la conducta de Alcibíades toma otro cariz. Ya que una vez que fue imputado, Alcibíades no tenía otra opción para sobrevivir que sus múltiples traiciones. Las traiciones de Nicias y de Alcibíades son ante todo una condena del régimen ateniense, que los obligó a actuar de esta forma. En el caso de Nicias es debido a que una *polis* como Atenas no puede ser gobernada por hombres piadosos, y que su moderación y devoción son las causas de su caída (Howse, 2014, p. 313). “*Nicias, quien practicaba, no sin excesos, la adivinación y otras prácticas de este tipo*” (Tucídides VII.50.4. Mi traducción) es un mal político a causa de su devoción excesiva. En su discurso final, cuando trata de levantar la moral de los atenienses antes de su repliegue final, presenta una teología opuesta a la de los embajadores atenienses en Melos, ya que indica que por su poder los atenienses provocaron la envidia de un dios, pero que su lamentable estado actual deriva que ahora merezcan la piedad de este mismo dios y ya no más su ira. La masacre final de la expedición refuta su teología, al igual que el final de los melios. De esta forma el fin de Nicias parece confirmar la teología de los embajadores atenienses.

Para Strauss hay que leer con mucho cuidado el juicio final de Tucídides sobre Nicias: “*Era de todos los griegos de mi tiempo el hombre quien, en su aplicación a una virtud plenamente conforme a las normas, menos mereció este exceso de infortuna.*” (Tucídides VII.86.5. Mi traducción). Tucídides hace un juicio preciso sobre Nicias que muestra a la vez la nobleza de Nicias y sus defectos. Este juicio toma el punto de la persona sobre la cual recae, ya que las normas varían de *polis* en *polis*, y la conformidad a las normas no es una virtud en el sentido más noble del término (Strauss, 1978, p. 208). Tucídides indica que el respeto a los dioses y a las leyes de la *polis* no lleva de manera inevitable a una buena muerte y que tomar decisiones basándose en esta esperanza es demencial (Strauss, 1978, p. 209). Los melios, Nicias y los espartanos son descritos como particularmente religiosos por Tucídides. Los dos primeros conocen muertes atroces que, por su nobleza, no merecían. Sin embargo, sus destinos no son trágicos, ya que tuvieron múltiples oportunidades de salvarse, pero no lo hicieron a causa de sus esperanzas irracionales. Son entonces responsables de sus destinos, incluso si Tucídides, por su escritura, hace que el lector empatice con ellos debido a sus muertes injustas. Los espartanos en cambio, pese a su religiosidad proclamada, son fariseos en su religión y cometen múltiples injusticias. Su destino en Pilos no genera empatía. De esta forma los episodios de Melos y de Sicilia muestran que tanto la devoción excesiva como la irreligiosidad proclamada son fatales en política.

De esta forma para Strauss Tucídides no es un moralista. La moralización de la vida política es una forma de negar la verdad, el reino de la necesidad en el cual conviven los cuerpos políticos. Pero no es tampoco un realista (Pangle, 2006, p. 103), un proto-Maquiavelo, como lo presenta cierta literatura, ya que el derecho, la religión y la moderación son dimensiones esenciales y necesarias en la vida política y son más importantes para una vida realmente humana que los juegos de poder. La buena política consiste en encontrar un equilibrio entre estos extremos, algo que Nicias nunca supo hacer (Keedus, 2016, p. 82).

CONCLUSIÓN

A través de la descripción de los distintos personajes de Tucídides, de sus discursos y de sus acciones, el autor ateniense establece un manual para la acción política. En lo que concierne la relación entre la religión y la política, Tucídides subraya a la vez la importancia de la religiosidad del dirigente político, junto a una cierta suspicacia respecto a los dioses y su acción en el mundo. Es posible que los dioses existan, pero en el mejor de los casos su relación con la humanidad está marcada por la lejanía. Pero al mismo tiempo la mayoría de las personas son creyentes en lo sobrenatural, por lo que el buen político debe mostrarse respetuoso de estas creencias.

También el buen político debe confiar en su inteligencia y en su buen juicio, frente a las pasiones de la multitud. No debe dudar, como lo hizo Demóstenes, en privilegiar su

bien privado sobre los deseos del momento de sus ciudadanos, e incluso por sobre las leyes de su *polis*. La comparación entre este último y Cleón muestra como el buen político debe estar dispuesto a desobedecer a las leyes, por el bien de su *polis*, pero que solo por sus acciones a posteriori esta puede justificarse. La buena política es siempre un riesgo, una apuesta a futuro, sometida al arbitrario de la fortuna.

Es entonces un realismo moderado y piadoso, que busca el bien común, pero que mantiene como idea el bien privado, el que debe guiar la acción política, comprendiendo también que solo una política que se basa en una gentileza hacia los hombres y en apelar a la nobleza en el humano puede triunfar. La virtud entonces no es garantía de victoria en la vida política, pero sin una cierta inteligencia, un equilibrio y una capacidad de cuestionamiento o aprendizaje, el desastre espera a cualquier político. A través de las presentaciones individuales Tucídides llega entonces a estas verdades universales.

OBRAS CITADAS

- Cogan, Marc (1981). *The human thing: The speeches and principles of Thucydides' History*. University of Chicago Press.
- De Romilly, Jacqueline (2013). *Histoire et raison chez Thucydide*. Les Belles Lettres.
- (2010). *La grandeur de l'homme au siècle de Périclès*. Fallois.
- (1995). *Alcibiade, ou, Les dangers de l'ambition*. Editions de Fallois.
- (1965). L'optimisme de Thucydide et le jugement de l'historien sur Périclès (Thuc. II 65). *Revue des Études Grecques*, 78(371), 557–575. <https://doi.org/10.3406/reg.1965.3841>
- (1947). *Thucydide et l'impérialisme athénien: La pensée de l'historien et la genèse de l'œuvre* (Université de Paris (1896-1968). Faculté des lettres, Ed.; Les Belles Lettres).
- G. E. M. de Ste. Croix. (2001). *The origins of the Peloponnesian War*. Duckworth.
- Hobbes, Thomas (1629). *The history of the Grecian war written by Thucydides: Vol. VIII*. Goldsmiths'. Kress library of economic literature.
- Howse, Robert (2014). *Leo Strauss: Man of peace*. Cambridge University Press.
- Keedus, Liisi (2016). Leo Strauss's Thucydides and the Meaning of Politics. In C. Thauer & C. Wendt (Eds.), *Thucydides and Political Order: Lessons of Governance and the History of the Peloponnesian War* (pp. 75-93). Palgrave Macmillan.
- Lampert, Laurence (2009). Strauss's Recovery of Esotericism. In S. B. Smith (Ed.), *The Cambridge companion to Leo Strauss* (pp. 63-92). Cambridge University Press.
- Lauriello, Christopher (2009). Diodotus and Thucydides. *Interpretation - Journal of Political Philosophy*, 36, 305-325.
- Mansuy, Daniel (2015). Aristote, Leo Strauss et le droit naturel. *Laval Théologique et Philosophique*, 70 (2), 315–329. <https://doi.org/10.7202/1029154ar>

- Nichols, Mary P. (2015). *Thucydides and the pursuit of freedom*. Cornell University Press.
- Nietzsche, Friedrich (2001). Le crépuscule des idoles. In J. Lacoste & J. Le Rider (Eds.), *Œuvres*. 2 (2. réimpr, pp. 931-1029). Laffont.
- Pangle, Thomas L. (2006). *Leo Strauss: An introduction to his thought and intellectual legacy*. Johns Hopkins University Press.
- Smith, Steven B. (2006). *Reading Leo Strauss: Politics, philosophy, Judaism*. The University of Chicago Press.
- Strauss, Leo (1989). Thucydides: The Meaning of Political History. In T. L. Pangle (Ed.), *The rebirth of classical political rationalism: An introduction to the thought of Leo Strauss: Essays and lectures* (pp. 72-102). University of Chicago Press.
- (1988). *Persecution and the art of writing* (University of Chicago Press ed). University of Chicago Press.
- (1978). *The city and the man*. Chicago Univ. Press.
- (1963). *Plato's Gorgias*.
- (1962). *The political philosophy of Thucydides*. <https://archive.org/details/strauss-thucydides-1962>
- Tucídides (2009a). *La Guerre du Péloponnèse. 1: Livres I et II* (J. de Romilly, Trans.). Les Belles Lettres.
- (2009b). *La Guerre du Péloponnèse. 2: Livres III, IV, V* (J. de Romilly, Trans.). Les Belles Lettres.
- (2009c). *La Guerre du Péloponnèse. 3: Livres VI, VII, VIII* (J. de Romilly, Trans.). Les Belles Lettres.



Este obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional