

# EL DERECHO DEL MÁS FUERTE A SOMETER AL DÉBIL. EL IMPERIALISMO ATENIENSE Y EL CONCEPTO VACÍO DE JUSTICIA

Enrique Gómez Royo

Catedrático de Derecho Romano  
Universidad de Valencia

En las páginas que siguen vamos a comentar de forma sintetizada algunos textos recogidos de los discursos contenidos en la Historia de la guerra del Peloponeso de Tucídides<sup>1</sup>, que se refieren a la concepción del derecho de los estados más fuertes a someter a los más débiles junto con otros sobre el concepto vacío de justicia de Trasímaco, tomados de la República de Platón.

Sabemos por la historia de los griegos que “πόλεμος”, la guerra y sus dos perennes compañeros, el dolor y el sufrimiento, fueron un componente esencial en la vida del hombre griego, ya desde antiguo. También conocemos lo que fue en el itinerario histórico de las *poleis* griegas el empleo violento y brutal del poder en la vida interna de las ciudades griegas, en las que fue usual la existencia de las *staseis* o enfrentamientos civiles, el mayor de los males que le puede ocurrir a la πόλις, cuando la *natura hominis* está dominada por la πλεονεξία o ambición de poder.

En el itinerario de las πόλεις hemos conocido también cómo el solipsismo propio de las ciudades griegas fue excepcionado ante el *metus* a la invasión por parte del Medo; así se formó una alianza estable de carácter defensivo, la Liga Delo-Ática, entre las distintas ciudades griegas lideradas por Atenas, que ya no podrán abandonar.

Conocemos la derrota de la poderosa máquina militar persa y el protagonismo político de Atenas a partir de esa victoria así como que la consolidación del poder de Atenas dará lugar a una acción política estabilizada de carácter imperialista, que se traducirá en pingües beneficios procedentes del comercio en el período de la *pentecotecia*, los cincuenta años que van desde la derrota del Medo hasta la patológica guerra del Peloponeso.

Muchos ciudadanos atenienses eran conscientes de que la bonanza económica reinante en la ciudad se debía fundamentalmente al dominio hegemónico y pragmático que Atenas continuó ejerciendo sobre sus aliados en

la guerra contra el Medo, sin que ni siquiera se planteasen si tal acción era justa o injusta. El ejercicio despótico de este dominio ante los teóricos aliados fue la causa del conflicto bélico entre Atenas y Esparta.

Después de las breves notas de índole político social, el otro bloque cultural que nos interesa se ubica en el siglo V a. C. en el mundo griego. A mediados del siglo V junto a los datos histórico-políticos indicados, hay que situar la actividad de un plural y complejo movimiento, cuyos protagonistas se llamaron a sí mismo “σοφισταί”<sup>2</sup>. Su cometido consistió en abrir a los hombres alternativas frente al pensamiento tradicional. Ofrecían a cambio de un honorario, (χρηματιστικοί) una enseñanza mediante nuevos métodos.

Un horizonte de nuevos problemas, ideas y tendencias se abrían para el *homo Graecus*, cuando se cuestionaron todas las creencias propias de la tradición y las formas de vida. En este proceso el objetivo común fue la educación de los ciudadanos, para emancipar por medio de esta διδασκαλία al hombre griego del peso y oscurantismo de la tradición.

Nos vamos a limitar a comentar alguna de las cuestiones sacada del rico campo cultural que en esta época abrieron los sofistas. Nos referimos al ejercicio despótico que llevó a cabo Atenas sobre sus aliados y cuyo origen se remonta, en concreto, a Gorgias, el valedor de la palabra como poder; el santo y seña de su pedagogía fue el λόγος δυνάστης; desde esta concepción suya del poder efectivo de la palabra, comenzó un itinerario hacia la idea de poder político en sí mismo, ya en esta época desvinculado de ligámenes trascendentes.

Este sofista afirmaba en el Elogio de Helena<sup>3</sup>: πέφυκε γὰρ οὐ τὸ κρείσσον ὑπὸ τοῦ ἥσσονος κωλύεσθαι, ἀλλὰ τὸ ἥσσον ὑπὸ κρείσσονος ἄρχεσθαι καὶ ἄγεσθαι, καὶ τὸ μὲν κρείσσον ἠγεῖσθαι, τὸ δὲ ἥσσον ἔπρεσθαι.

“*En efecto*, sostiene el sofista en el *egkómion* al hacer la apología de Helena, *por naturaleza el más fuerte nunca es impedido por el más débil, sino que el más débil es mandado y es regido por*

*el más fuerte y (por naturaleza) el más fuerte va delante y guía y el más débil le sigue*”<sup>4</sup>.

El *iter* histórico del derecho del más fuerte pasa también por Critias, le da forma Calicles y lo culmina Trasímaco. Tucídides, a su vez, lo ve materializado en la política exterior practicada por Atenas con sus aliados, como veremos a continuación.

Otra pieza interesante que ya coleteaba desde antiguo fue introducida en la vida social por los sofistas. Nos referimos a la distinción entre δίκαιον φυσικόν-δίκαιον νομικόν, derecho natural-derecho positivo<sup>5</sup>. Una corriente sofista, que arranca del sofista mencionado, desarrolló una doctrina del derecho natural como el “*derecho de los más fuertes*”.

Así sostuvieron la doctrina del derecho que asiste a los más fuertes a dominar a los que son por naturaleza más débiles dentro del sistema político de las ciudades griegas.

Este ideario que se inició con Gorgias se consolidó como el único derecho que detenta el que es más poderoso dentro de la ciudad con las trágicas consecuencias que tal ideario conlleva tanto en la vida interna de las ciudades como aplicado en el plano internacional, porque niega cualquier reconocimiento humanitario a los ciudadanos de otros estados más débiles, salvo pacto de sumisión.

El par conceptual δίκαιον φυσικόν-δίκαιον νομικόν, también dio lugar a otra corriente de pensamiento sofista que sostenía la sustancial igualdad de todos los hombres por naturaleza, pero de ella no nos ocuparemos aquí.

En íntima conexión con las enseñanzas de los sofistas estuvo Tucídides, considerado por la doctrina como uno de los *patres* de la ciencia histórica racionalista. Su obra muestra lo que fue su forma de pensar y, si atendemos a su capacidad de discurso, Tucídides poseyó una sólida instrucción retórico-dialéctica, que había asumido el ideario de las corrientes intelectuales dominantes en la época, que en Atenas a mediados del siglo V tuvieron amplia repercusión.

Sobre la confrontación patológica entre las dos grandes ciudades y sus aliados respectivos así como las trágicas consecuencias que aquella contienda acarreó, nos afirma el historiador, que va a transmitir una enseñanza plenamente fiel a la verdad, que sirva a los gobernantes del futuro para evitar los errores cometidos en el pasado.

En esta actitud era consciente de la obligación moral que competía al escritor de la historia política de transmitir a la posteridad la verdad y no la loa de grandes gestas *more* retórico, que no buscan la verdad de los hechos sino exaltar los triunfos<sup>6</sup>.

Como su finalidad era ante todo exponer la verdad objetiva y que fuese entendida por todos sus lectores sin ambigüedades, introdujo en su análisis, para una cabal comprensión de los hechos acaecidos, la distinción entre pretextos, que son aparentes y nunca verdaderos, (ἄρχαί) y motivos, ocultos pero que son la verdadera causa de la acción política, (αἰτίαι) en una larga cadena de hechos de naturaleza político militar, que fueron analizados racionalmente a partir de unas causas que se tradujeron en una serie de efectos nefastos para la sociedad ateniense, también para la griega en general y en un diagnóstico de futuro.

Quienes estaban al frente del Estado pre-textaban para la guerra, el *bellum iustum*, una serie de causas que no respondían a los verdaderos motivos de los actos de fuerza.

En el fondo la enseñanza de su presente delineaba como premonición lo que debía evitar nuestro futuro, si bien fue *vox clamans in deserto*. En su obra mostró magistralmente lo que es el valor de perennidad y modernidad; la amplia doctrina sobre su persona destaca que todo lo descrito es realmente actual y contemporáneo, porque los procesos históricos están llamados a repetirse, ya que la historia tiene para nuestro historiador un carácter cíclico.

El historiador, al analizar las causas de aquella patológica contienda, destaca la trascendencia que en el plano político tuvo la *natura hominis* así como los sesgos desviados o móviles que, originados en ella, tuvieron pro-

tagonismo activo en el desarrollo de los acontecimientos sociales y políticos de la vida de la ciudad ateniense.

De forma muy realista pone ante los ojos críticos del lector que el factor poder junto con la fuerza pueden determinar al unísono, por encima de la justicia, el comportamiento del hombre y el de los Estados.

Tucídides delinea los motivos, las fuerzas inmanentes o leyes e ideas que son dictadas por los políticos y los pueblos así como sus consecuencias morales y enseña que los problemas sociales y políticos del hombre del pasado no fueron algo anecdótico y ya “pasado” sino que están llamados a repetirse cíclicamente en la historia de los humanos, cuando impera un sesgo obsesivo y desviado por el poder, bien político bien económico, y se pierde el criterio de la recta medida y el de la justicia, (“μηδὲν ἄγαν”), que ya introdujo Solón en la agitada y convulsa vida social del siglo VI a. C. en la sociedad ateniense.

Tratemos de justificar la precedente afirmación desde el mensaje paradigmático de los mismos testimonios históricos. Atenas fue caracterizada por Pericles, según cita Tucídides<sup>7</sup>, τῆς Ἑλλάδος παίδευσιν, es decir, una *polis* democrática descrita como magisterio vivo para toda la Hélade (πάσαν πόλιν), tanto en el conjunto de sus instituciones como en el del cuerpo social.

Si descendemos a la experiencia del hombre griego y en ella atendemos a la raíz psicológica de los distorsionados comportamientos humanos, constata el historiador en la historia de las ciudades que tales conductas fatalmente se repetirán, tantas cuantas veces domine en la *natura hominis*, τὸ ἀνθρώπειον<sup>8</sup>, del gobernante de turno la πλεονεξία, ley egoísta, inmanente y activa en el hombre, que la impulsa a alcanzar por cualquier medio el poder y dominar sobre los demás, despreciar la justicia y negar todo derecho a los otros.

Su lúcida visión sobre el valor pedagógico de la historia así como del carácter de eterno retorno de los *facta hominum* en la historia, los justifica en el presente testimonio siempre que

la *natura hominis* en los políticos detentadores del poder esté dominada, no por el servicio al bien común de la *polis*, sino por el móvil de la *pleonexia*. Tucídides lo expone claramente en estos términos<sup>9</sup>:

ὄσοι δὲ βουλήσονται τῶν τε γενομένων τὸ σαφὲς σκοπεῖν καὶ τῶν μελόντων ποτὲ αὖθις κατὰ τὸ ἀνθρώπειον τοιούτων καὶ παραπλησίων ἔσεσθαι, ὠφέλιμα κρίνειν αὐτὰ ἀρκούντως ἔξει. κτῆμά τε αἰεὶ μᾶλλον ἢ ἀγώνισμα ἐς τὸ παραχρῆμα ἀκούειν ζύγκεται.

“y cuantos quieran investigar lo seguro de aquellos eventos así como de los futuros, que serán a su vez idénticos a aquellos según la *natura hominis*, será suficiente para juzgarlos valorar lo útil, (porque la obra) está concebida como un bien para siempre más que como (obra de) *certain* para escuchar al instante”.

Destaca nuestro historiador con carácter muy pragmático en su análisis de la *natura hominis* que en la naturaleza del hombre griego anidó la pulsión ciega por el poder o la fuerza, político o económico y, con carácter de referencia para el futuro, en la de todo humano y por ende también en los Estados, en cuanto instituciones creadas por ellos.

Desde su planteamiento; seleccionamos unas ideas sacadas del libro I de la historia de la guerra del Peloponeso, que relacionaron el derecho como poder efectivo del que es más fuerte militarmente hacia las ciudades.

El discurso seleccionado se pronunció por parte de los *legati Atheniensium* en la asamblea de los peloponesios a raíz de la acción política desmedida que los atenienses practicaron y que, criticada por Esparta, van a tratar de justificar.

I. 75. El planteamiento apologético parte de los principios que fueron el fundamento del ejercicio del mando hegemónico, que es el que ha llevado al imperio a la situación actual; situación sobre la que habría primado primero el **temor** al Medo, **ὑπὸ δέους**, es decir, el *metus*<sup>10</sup>, posteriormente el **honor** por la victoria frente a los persas, **ἔπειτα δὲ καὶ τιμῆς**, y

finalmente el **interés** de Atenas, **ὑστερον καὶ ὠφελείας**.

Aun teniendo la supremacía hegemónica y, por tanto, las manos libres para actuar según arbitrio, continúa el alegato de la embajada ateniense; la *polis* se atuvo en su actuación con las ciudades aliadas ante todo a la praxis de la justicia y a la moderación; ello en un grado mucho mayor y por encima de lo que el ejercicio efectivo del poder le obligaba, combinando con gran habilidad los valores esenciales que definen la *demokratía* ateniense como eran la *isonomía*, la *isegoría*, la *koinonía*, la *eleuthería* y la tolerancia con el ejercicio efectivo del *imperium* sobre los otros Estados<sup>11</sup>.

En suma, enfatiza el orador que, por encima de todo, la razón de Estado siempre habrá de tutelar bien los propios intereses, cuando alguien se enfrenta a mayores peligros, a fin de salvaguardar el fin supremo de la libertad, y este hecho en modo alguno ha de generar el resentimiento y el odio de nadie.

A la luz de lo indicado, se afirman las siguientes ideas en las que se aprecia que los hechos, el recurso al abuso de la fuerza, habían existido de siempre en todas las ciudades:

Lib. I. 76: οὕτως οὐδ' ἡμεῖς θαυμαστὸν οὐδὲν πεποιήκαμεν οὐδ' ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπειου τρόπου, εἰ ἀρχὴν τε διδομένην ἐδεξάμεθα καὶ ταύτην μὴ ἀνεῖμεν ὑπὸ <τριῶν> των μεγίστων νικηθέντες, τιμῆς, καὶ δέους καὶ ωφλίας, οὐδ' αὖ πρῶτοι τοῦ τοιούτου ὑπάξαντες, ἀλλ' αἰεὶ καθεστῶτος<sup>12</sup> τὸν ἥσσω ὑπὸ τοῦ δυνατοτέρου κατείργεσθαι.

“Así nada extraño hemos hecho ni fuera de la *natura hominis*, si recibimos un imperio que se nos dio y no lo dejamos, después de haber sido vencidos por los ‘tres’ motivos más importantes, el honor, el temor y el interés o utilidad ni, después de haber tomado tal iniciativa, fuimos los primeros, puesto que desde siempre ha prevalecido la ley de que el más débil sea oprimido por el más fuerte”

El uso del participio de perfecto absoluto junto con el adverbio de tiempo destaca lo que había venido siendo praxis habitual por parte de las Ciudades-Estado fuertes, lo que les

daba carta blanca para actuar según estimasen oportuno. Ello no obstante, el trato que los atenienses dieron a los Estados miembros de la **summactiva** o alianza fue el justo, por encima del poder que tienen.

Lib. I. 76: ἐπαινέσθαι τε ἄξιοι, οἵτινες χρῆσάμενοι τῇ ἀνθρωπείᾳ φύσει ὥστε ἐτέρων ἄρχειν δικαιοτέρον ἢ κατὰ τὴν ὑπάρχουσαν δύναμιν γένωνται.

“*son dignos de ser alabados aquellos que, aunque sirviéndose de la humana natura, (τῇ ἀνθρωπείᾳ) de forma que dominen a otros, son más justos que lo que corresponde al poder que está en sus manos*”.

Es evidente que en la mente del orador la *narratio* responde en su estrategia a lo que ve materializado en la acción política llevada a cabo por Atenas. Estamos ante una clara apología del derecho que asiste al que es más fuerte por naturaleza al empleo de la fuerza, cuando lo estime conveniente; si bien, a pesar de que el ejercicio del poder hegemónico les legitima a actuar desde la fuerza, según entiendan, los atenienses se guiaron por la moderación

Por tanto, habiendo afirmado la moderación como conducta usual, ¿cabe hablar de negociación entre ciudades desiguales? La respuesta fluye por sí misma; carece de sentido entablar cualquier tipo de negociación, porque desde el punto de vista de la acción política el principio dominante en cualquier ciudad griega militarmente bien equipada es que quien se halla en situación de superioridad en el uso de la fuerza, no tiene por qué acudir a ningún tipo de componendas o negociaciones con quienes son más débiles, porque lo que deben hacer los Estados débiles es someterse y dejarse de triquiñuelas de leguleyos. Es lo que enfatiza el texto siguiente abreviado.

L. I. 77: βιάζεσθαι γὰρ οἷς ἄν ἐξῆ δικάζεσθαι οὐδὲν προσδέονται.

“*pues usar de la fuerza es propio de aquellos que no precisan acudir a pleitos*”.

Esta premisa era clara, porque simplemente el detentador de la fuerza ha de ejercerla y ello es más que suficiente sin necesidad de acudir

a negociaciones con las ciudades que son más débiles, lo que hubiera sido ridículo en aquel contexto social y da la siguiente razón:

Lib. I. 77: ἀδικοῦμενοί τε, ὡς εἰκεν, οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον ὀργίζονται ἢ βιάζομενοι τὸ μὲν γὰρ ἀπὸ τοῦ ἴσου δοκεῖ πλεονεκτεῖσθαι, τὸ δὲ ἀπὸ τοῦ κρείσσονος καταναγκάζεσθαι.

“*Según parece, los hombres tratados injustamente se irritan más que cuando son víctimas de la violencia, porque lo uno parece que es ser defraudado por parte de un igual, y lo otro ser obligados por otro más poderoso*”.

Ponen de relieve también RUS RUFINO y MEABE que Tucídides hizo una lectura del *iter* de la política, que llevaron a cabo los atenienses en el plano de las relaciones exteriores, desde la teoría del derecho del más fuerte, que ya había sido planteada por Gorgias, que sostenía como tesis capital y primera la perentoriedad de dominar y noquear a los interlocutores mediante la palabra.

Calicles, que pertenecía al estamento de los *nobiles*, cuando observó con ojos críticos el panorama de la sociedad ateniense, estableció una nueva medida (*metron*) política: el “*denominado derecho del que es más fuerte por naturaleza*”; su paradigma para tal afirmación fue la naturaleza, sobre la que él proyecta muy rígida y férreamente, sin ningún tipo de ambages, toda una concepción mecanicista, causalista y empírica.

Sostiene sobre la base de la jungla, a la que parifica la sociedad humana, que el más recto ha de tener más que el más abyecto y malo; el más poderoso más que el que es menos poderoso, porque esta ley es la que rige los comportamientos en la selva de los animales.

A partir de este principio hay que determinar el derecho, cuyo postulado esencial radica en que el mejor domine sobre el peor y que tenga más, porque no parte de una esencial igualdad natural sino de la existencia en el plano ontológico de la desigualdad, que es la nota dominante en la naturaleza.

Por tanto, esta clara y perceptible desigualdad que domina en el mundo animal, se reproduce en idénticos términos en el mundo de los humanos, por lo que Calicles oponía al ideal igualitario de la *demokratía* el hecho de la desigualdad natural de los seres humanos. Parte de postulados de carácter empírico, en los que se puede apreciar que el más débil y menos adaptado está condenado a sucumbir ante el más fuerte y mejor equipado para matar y así sobrevivir en un entorno que le es naturalmente hostil.

Consiguientemente, si se mira retrospectivamente la historia de las familias afamadas y poderosas en las ciudades, se obtendrá un dato evidente, que se repite siempre y es dominante: el más fuerte domina permanente e inevitablemente sobre el más débil, sin que exista medio alguno que pueda frenar y cambiar esta realidad, por lo que sostenía este pensador “*tratamos a los mejores y más poderosos entre nosotros, desde la niñez, como leones*” y ciertamente desde esta premisa brillaba en todo su esplendor el derecho de la naturaleza.

Lo que el Estado denominaba “*igualdad ante el derecho y la ley*”, era una falacia y una pura arbitrariedad, porque someterse o no era, en definitiva, un problema de fuerza. Todo ello en un momento en que el derecho materializado en la ley había perdido su autoridad moral, lo que era presagio de vientos de revolución y caída.

En el ideario del “*derecho del que es naturalmente más fuerte*” se capta el principio según el cual el derecho (*ius positum*) y el Estado se materializan como resultado del consenso de aquellos que dominan. Nos encontramos también aquí con un tipo de razonamiento que fija la génesis del derecho por acuerdo de la mayoría social mediante el ideario del contractualismo como criterio de explicación del derecho, cuando los débiles crean este mecanismo opresor para defenderse y neutralizar a los fuertes, por lo que juzga esta convención de los débiles como injusta o bien como norma impuesta por parte del *homo politicus* dominador, que es el tirano capaz de dominar a los más débiles, el libertador fuerte y poderoso.

Trasímaco<sup>13</sup>, por su parte, gran retórico y experto gramático, asumió como cometido prioritario sensibilizar a todos los ciudadanos atenienses, de acuerdo con los valores políticos fundamentales y con la propia tradición de la *πάτριος πολιτεία*; dicha sensibilización era una necesidad ineludible para materializar en la *polis* una comunión de espíritu, una concordia y una prudencia cívica que, a su juicio, sólo era posible retornando a las sanas y anteriores formas de vida política.

En su ideario político late la idea de que únicamente cuando se instaure de nuevo el precedente modelo constitucional oligárquico, sólo en ese momento podía salvarse la ciudad, por lo que en diálogo con Sócrates plantea su concepción de la justicia, el derecho y la doctrina de la fuerza o sobre el poder y afirmará que la justicia es un concepto vacío.

Antes de abordar los fundamentos sobre los cuales estructura y construye Trasímaco su visión sobre la justicia y lo justo, indiquemos, siguiendo el criterio de RUS RUFINO-MEABE<sup>14</sup>, que el debate sostenido por Trasímaco y Sócrates representó un anillo importante y decisivo en el itinerario histórico de las ideas políticas y jurídicas de la cultura occidental, puesto que la teoría clásica relativa a la justicia y sobre la ley dio contenido a la posterior cultura jurídica de Occidente.

Ponen de relieve que a la luz de este debate adquiere el lector una posición equilibrada para valorar desde un punto de vista crítico el formalismo y el positivismo que domina en una parte importante de la moderna teoría del derecho entre otros aspectos, como son las tesis contractualistas o del iusnaturalismo liberal.

Platón atestigua en el libro I de la República la concepción que sostuvo Trasímaco sobre el contenido de la justicia, al responder a Sócrates cuando afirma, Rep. 331e que *iustum* o lo justo es “*dar a cada cual lo que se le debe*”: *τὸ τὰ ὀφειλόμενα ἐκάστῳ ἀποδιδόναι δίκαιόν ἐστι*. En este contexto dialogal interviene Trasímaco y da su propia definición, que aparece recogida en 338c:

φημί γὰρ ἐγὼ εἶναι τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον.

*“en efecto, afirmo que el dikaion (i. e. el derecho) no es otra cosa que lo que le conviene al más poderoso”.*

Preguntado para que explique con mayor claridad lo que quiere decir (338d), continúa Trasímaco afirmando que, en las ciudades griegas, unas son gobernadas por tiranos, τυραννοῦνται, otras lo son por la democracia, δημοκρατοῦνται, y otras lo son por la aristocracia, ἀριστοκρατοῦνται y pregunta, ¿no es acaso ciertamente el gobierno de cada ciudad el que manda?

La lógica de su conclusión emana de las precedentes premisas que él había anteriormente expuesto: cada gobierno establece las leyes según su propia utilidad, τίθεται δὲ γὰρ τοὺς νόμους ἕκαστη ἢ ἀρχὴ πρὸς τὸ αὐτῆς συμφέρον, razón por la cual un gobierno democrático establece leyes democráticas, la tiranía (establece) leyes tiránicas y así también las restantes.

La postura de Trasímaco aparece reflejada en 338d-339a: *“al promulgar las leyes, pusieron de manifiesto (los que gobiernan) que lo justo es lo que les conviene a ellos, y al que se aparta de esto lo castigan como transgresor e injusto. Así pues, amigo entrañable, tal es, afirmo, lo que en todas las ciudades es justo: τὸ τῆς καθεστηκυίας ἀρχῆς συμφέρον, es decir, lo que conviene al gobierno constituido, y éste es el que tiene el poder; de suerte que acontece a todo el que razona rectamente τῷ ὀρθῶς λογιζομένῳ πανταχοῦ, que lo justo en todas partes es lo mismo: lo que conviene al más fuerte, τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον”*<sup>15</sup>.

Con toda claridad ha delineado Platón la concepción relativa al derecho y el concepto vacío de justicia que sostenía Trasímaco, que ve en todas partes como rasgo esencial en la acción política la voluntad de poder, porque los gobernantes buscan por medio del poder el provecho de su partido o grupo.

Acorde con el ideario del sofista, cobraba peso la llamada **justicia aparente**, caracterizada también como **“convención”** y posterior-

mente **“mentira social”**, porque todo el *status* socio-político existente en la πόλις fue para Trasímaco un descarado y vergonzoso fraude a una verdadera ontología política y a una ética social articulada sobre una verdadera convivencia.

Dado que el fin del poder estaba en sí mismo, razona, no cabe que el gobernante se equivoque nunca, porque gobierna desde lo que es mejor para sí mismo: τὸν ἄρχοντα, καθ’ ὅσον ἄρχων ἐστίν, μὴ ἀμαρτάνειν, μὴ ἀμαρτάνοντα δὲ τὸ αὐτῷ βέλτιστον τίθεσθαι (Rep. 341a).

Desde las ideas de Calicles, *el derecho de los más fuertes* y del Trasímaco platónico, el *concepto vacío de justicia*, concluimos comentando un testimonio de Tucídides sobre la brutal praxis de la política exterior llevada a cabo por Atenas con uno de sus aliados.

La pluma de Tucídides reflejó unas dramáticas negociaciones en las que en el fondo el tema debatido fue la justicia frente a la fuerza.

Ello aconteció en el año décimo sexto de la guerra del Peloponeso, un crudo testimonio en unas páginas llenas de gran lucidez e intuición, ciertamente cargadas de dramatismo pero memorables, en el que se recogen las negociaciones llevadas a cabo entre los representantes de la isla de Melos, la ciudad débil y los atenienses, la fuerza<sup>16</sup>.

Toda la doctrina unánimemente ha destacado que la pluma del historiador realizó en ese pasaje un brillante y profundo análisis cuyo contenido, eminentemente político, pone de relieve mediante el juego conceptual de los opuestos tan usado por los griegos el conflicto que se desata entre motivaciones e intereses que presiden y determinan la actuación o *pragmateía* del imperialismo político. *Ve neutris!*

Nos encontramos ante la fuerza del *topos* del ξύμμερον, la *utilitas* en la razón de Estado, frente al derecho, δίκαιον, que asiste a quienes de común acuerdo aspiran a ser únicamente neutrales, siguiendo en este diálogo la técnica usual en los pensadores antiguos del tipo de razonamiento antitético,

El mismo razonamiento visto desde otra sede; diríamos que estamos ante diálogos que reproducen la figura dialéctica de la antilogía, es decir, razonamiento contra razonamiento, el conflicto abierto entre una *pragmateía* basada en el peso efectivo de la fuerza y su utilización y el derecho a la independencia o autonomía, que tiene el que es, desde el punto de vista de la fuerza militar, inferior o más débil o, en suma, entre lo que se siente colectivamente como un *desideratum justum* y lo que el poderoso entiende y ve como ξύμφερον, lo que es más conveniente a los intereses del Estado sin cortapisas éticas para sus intereses políticos.

En suma, a la luz de todo lo que hemos considerado aquí se expone con toda nitidez el permanente conflicto o colisión entre *iustitia* y su antitética la *utilitas*, entre lo que es para unos una moral de convicción, su idealismo religioso y su libertad patria, que colisiona con el pragmatismo descarado y sin tapujos del fuerte y sus corifeos.

Este tipo de razonamiento basado en el juego dialógico de opuestos, *iustitia-utilitas*, será una constante en la historia posterior del mundo helenístico y romano y se perpetuará este binomio, *iustitia-utilitas*, en la historia posterior. Conocemos la dura crítica de Carnéades, cuando en Roma afirma ante un auditorio selecto, que si la *Urbs* fuese justa habría de devolver todos los territorios conquistados a sus originarios destinatarios reintegrándoles sus derechos. Tal solución iría contra sus propios intereses. Sabemos que la legación griega hubo de volver por la vía rápida a su lugar de origen.

Los interlocutores de ambas partes abordaron con realismo la *vexata quaestio* practicada por todos los Estados de la fuerza por encima de la justicia. En este contexto, los melios en modo alguno pretenderán convencer mediante su razonamiento a los atenienses de que el derecho y la justicia les asisten y están de su parte, porque tal argumento, tan desnaturalizado y poco realista en aquel momento, provocaría, a causa de su ingenuidad e inutilidad política, una hilaridad descarada por parte de

sus contrincantes, de quienes conocemos lo que piensan sobre el derecho y la justicia.

Su razonamiento tiende a demostrar más bien que la guía política de la actuación de Atenas ha de ser no avasallar y agredir a ciudades neutrales y pueblos que únicamente tratan de vivir en libertad.

El blindaje mental de los atenienses, debidamente preparado de antemano, fue muy sólido y ninguna triquiñuela moralizante de los melios lo podrá cuestionar, lo que se evidencia en el fuerte realismo que impregna su discurso<sup>17</sup>; **está excluida cualquier negociación** porque en el fondo uno de los indicios de fuerza y de reconocimiento por todos los súbditos, τὸ εἰκός, es exactamente la enemistad, ἐχθρός, que a los atenienses más les encumbra en el panorama internacional, mientras que sí sería mal interpretado por todas las ciudades sometidas al poder hegemónico de Atenas como debilidad sellar un tratado de neutralidad o *Friedensvertrag*, pues ello sería interpretado por los pueblos que orbitan alrededor de los atenienses como un claro signo de debilidad, porque el odio del sometido patentiza la fuerza que tiene aquel a quien se odia.

Aquí muestra el orador ateniense la defenestración de cualquier escrúpulo moral, que sigue férreamente, sin desviarse ni un milímetro, las directrices de la razón de Estado que ordena su política imperialista.

V. 89. Así razonan los atenienses para conceder la salvación a la ciudad de Melos, **ὅτι δίκαια μὲν ἐν τῷ ἀνθρωπεῖω ἀπὸ τῆς ἴσης ἀνάγκης κρίνεται**, cuando los asuntos a dirimir son de esta naturaleza entre dos o más contendientes, hay que dejarse de cantinelas sobre negociaciones entre iguales, porque todos eran sabedores que el derecho sólo se tiene en cuenta en una negociación, cuando hay un equilibrio e igualdad, **ἰσότης**, de fuerzas *inter partes*.

Porque en caso contrario, δυνατὰ δὲ οἱ πρῶχοντες πρᾶσσουσι καὶ οἱ ἀσθανεῖς ξυνχωροῦσιν, los que son superiores y más fuertes fijan lo posible y los débiles lo aceptan sin más.



“*Estamos aquí para sacar el máximo provecho (ἐπ’ ὠφελεία) a favor de nuestro imperio (τῆς ἡμετέρας ἀρχῆς), y para proponeros unas condiciones mediante las cuales salvar vuestra ciudad*”, lógicamente los atenienses pretenden ejercer el poder hegemónico sin conflictos y por esta vía que la salvación de la ciudad repercuta en utilidad para ambas partes.

Ante este crudo planteamiento preguntan los melios: **καὶ πῶς χρήσιμον ἂν ξυμβαίῃ ἡμῖν δουλεῦσαι, ὥσπερ καὶ ὑμῖν ἄρξαι.** “¿Y cómo resultaría útil para nosotros ser esclavos, como también para vosotros lo es ejercer el dominio?”

Y responden los atenienses que ganan el bien preciado de la vida a cambio de la sumisión a Atenas.

La doctrina ha puesto de relieve que esta apología descarada de la fuerza y la realidad de la esclavitud ha sido una constante en la historia que llega hasta nuestros días. Cuando en el curso de la historia posterior pensadores como HOBBS y la corriente doctrinal del siglo XVII y XVIII pretendieron justificar la esclavitud, se sirvieron de un tópico que tenía idénticas características: la esclavitud se fundamentaba en un pacto de auto enajenación, que se realiza en beneficio de las dos partes<sup>18</sup>.

Como sostenía HOBBS, en ese convenio el que ha sido sometido o el que es militarmente más inerte recibe el bien preciado que consiste en la propia vida, si bien, en razón del

*ius belli* y el *ius gentium*, a los hombres que han sido sometidos por las armas se les podía eliminar limpiamente y sin tapujos, mientras que la ventaja que prometen al vencedor es su *obsequium* y *fides*, servidumbre de por vida.

Tucídides cuenta que a la pregunta de los melios sobre la neutralidad de la ciudad y no ser aliados de ninguna de las ciudades fuertes, **ξυμμάχους δὲ μηδετέρων.**

La respuesta cruda de los atenienses se imponía por su propia obriedad: **οὐ γὰρ τοσοῦτον ἡμᾶς βλάπτει ἢ ἔχθρα ὑμῶν ὅσον ἡ φιλία μὲν ἀσθαινας, τὸ δὲ μῖσος δυνάμει παράδειγμα τοῖς ἀρχομένοις δελούμενον.**

Encontramos en este pasaje otra vez el juego con finalidades didácticas de los opuestos, *μῖσος - φιλία*; el primero, odio del dominado, patentiza ante el resto de las ciudades sometidas, el prestigio y el poder del fuerte, mientras que el segundo, la amistad, erosionaría el prestigio de los atenienses y sería interpretado por los otros sometidos en clave de debilidad, *ἀσθαιναία*.

El resultado final, como es sabido, fue la aniquilación de la ciudad, el exterminio de sus ciudadanos y la esclavitud para mujeres y los niños.

¿Conocemos en nuestra historia reciente algún caso en el que se haya aplicado el derecho de los más fuertes para aniquilar al débil mediante la fuerza? *Fabula de te narratur!*

## NOTAS

1. THVCYDIDIS HISTORIAE. edidit O. LUSCHNAT. Vol. 1, libri I-II. Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana (1988).
2. La bibliografía sobre este plural movimiento es muy extensa. En el punto sobre la democracia ateniense remitimos a MÜLLER R., *Die Sophistik und die theoretische Begründung der Demokratie in Polis und Res Publica* (Weimar 1987) p. 188 ss.
3. DIELS/KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Bd. II Zürich 1972) num. 82. 6.
4. Vid. la obra de RUS RUFINO y MEABE, *Justicia, Derecho y Fuerza* (Madrid 2001) p. 73.
5. La controversia *Nomos y Physis* en el pensamiento griego tiene una larga tradición que fue estudiada por HEINMANN en su obra *Nomos und physis. Herkunft einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts* (Darmstadt 1980).

6. Vid. Sobre la vida y personalidad de Tucídides SCHMID/STÄHLIN, *Geschichte der griechischen Literatur. Handbuch der Altertumswissenschaft*. VII. 1. 5. (München 1964) [1948] p. 6ss: vida, obra, comienzo y magnitud de la gran guerra.

7. LIDDELL-SCOTT, *A Greek-English Lexicon* (Oxford 1961) p. 1287 reproduce el mismo texto traduciendo “*is the school of Greece*”, nosotros añadimos el matiz *in fieri* propio de los sustantivos cuyo sufijo termina en -is.

8. LIDDELL SCOTT, o.c.p., p. 141 τὸ ἀνθρώπειον *mankind, human nature*: IV. 61 πέφυκε τὸ ἀνθρώπειον ἄρχειν τοῦ εἰκόντος, testimonio en el que pone de relieve Tucídides el mismo axioma del derecho del más fuerte: “*la natura hominis ejerce el mando sobre el que cede*” y concluye que ha de estar vigilante ante la agresión; V. 105: en la negociación con los habitantes de la isla de Melos reiteran los atenienses que no es la ley de la Dike o justicia de la tradición sino la del más fuerte, porque se detenta el mando por el imperativo de la *natura*.

9. I. 22; Vid. SWAIN S., *Law and society in Thucydides* p. 550-567 en *The Greek World* ed. by Anton Powell (London 1995); QUARITSCH H., *Der Staatsbegriff und die antike Politik-Theorie* en *Politische Theorie und Praxis im Altertum*, herausgegeben von W. Schuller (Darmstadt 1998) p. 278 ss.

10. El *topos* del *metus* ha sido siempre muy útil hasta la actualidad por el juego que prestan los conceptos opuestos, pretextos y motivos; el pretexto es siempre aparente y nunca es verdad lo que oculta, mientras que el motivo nunca se exterioriza, porque encubre las verdaderas causas. El pretexto siempre es utilizado para aniquilar al enemigo. Así el *metus punicus* fue el pretexto, frente a voces no partidarias de tal empresa militar, para destruir Cartago o modernamente el temor a la existencia de armas de destrucción masiva fue el pretexto para desencadenar una guerra, cuyas trágicas consecuencias conocemos.

11. Vid. *Historia de la guerra del Peloponeso*. T. I . Introducción general de Julio Calonge Ruis. Traducción y notas de J. J. Torres Esbarranch (Madrid 1990) Biblioteca clásica Gredos p. 240ss en nota 428 el traductor pone de relieve la contradicción intrínseca en el panorama político del momento entre principios y valores democráticos *ad intra* e imperialismo en el mundo griego, *ad extra*, fenómeno común que llega hasta nuestro momento actual.

12. Entendemos que el participio de perfecto del verbo καθίστημι, construido en genitivo absoluto equivale a una relación adverbial de causa vid. KÜHNER GERTH, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache* Bd. II (Darmstadt 1963) p. 77: *Partizip als Ausdruck adverbialer Verhältnisse der Zeit, der Kausalität und der Art und Weise*.

13. Sobre su vida vid. DIELS/KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker* Bd. II (Zürich 1969) p. 319 ss. num 85 ss; SCHMID/STÄHLIN, *Geschichte der griechischen Literatur*. VII. 1. 3, p. 185 ss.; WOLF E., *Griechisches Rechtsdenken* II. p. 106 ss.; y la biografía que citan RUS y MEABE, o. c. p. 33.

14. RUS RUFINO-MEABE, o. c. p. 98 ss.

15. Θέμεναι δὲ ἀπέφηναν τοῦτο δίκαιον τοῖς ἀρχόμενοις εἶναι, τὸ σφίσι σύμφερον, καὶ τὸν τούτου ἐκβαίνοντα κολάζουσιν ὡς παρανομούντα τε καὶ ἀδικοῦντα. τοῦτ' ὄν ἐστιν, ὃ βέλτιοτε, ὃ λέγω ἐν ἀπάσαις ταῖς πόλεσιν. ταῦτόν εἶναι δίκαιον, τὸ τῆς καθεστηκυίας ἀρχῆς σύμφερον' αὕτη δὲ ποῦ κρατεῖ, ὥστε συμβαίνει τῷ ὀρθῶς λογιζομένῳ πανταχοῦ εἶναι τὸ αὐτὸ δίκαιον, τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον.

16. Vid. V. 85; SCHMID/STÄHLIN, VII. 1. 5 p. 92 ss., *Meliardialog, Brutalisierung des attischen Imperialismus*; p. 109 s la superioridad militar de Atenas al servicio de mantener por encima de todo su interés soberano por el mar.

17. Vid. V. 95.

18. Resultan ilustrativos en este sentido los conceptos de enajenación del propio derecho del hombre sin ningún tipo de contraprestación y lo que se realiza en la expectativa de recibir una contraprestación. El pacto de sumisión al otro es la base que fundamenta la esclavitud: *sein Recht aufzugeben oder zu übertragen*. Vid. *Entäußerung natürlichen Rechts durch Gabe und Vertrag* en HOBBS Th., *Naturrecht und Allgemeines Staatsrecht in den Anfangsgründen* (Darmstadt 1976) p. 100 ss.