

Araucaria. Año 6, Nº 11 Primer semestre de 2004

El diálogo de Melos o la conservación del imperio

Antonio Hermosa Andújar | Universidad de Sevilla

En el celeberrimo diálogo entre atenienses y melios con el que cierra el libro V de su magna obra, en medio del drama de la imposible convivencia entre el nudo poder y la libertad, Tucídides perfila la estructura de una sociedad internacional unipolar caracterizada por un muy débil nivel de institucionalización y la existencia de una potencia muy superior a las demás. En tal escenario, el mero deseo de conservarse abre un proceso expansivo en el que la potencia se ve abocada a tener más para ser lo mismo y a recurrir más asiduamente a la violencia para mantener junto lo que antes unía el interés. Y esa deriva imperial tendrá lugar inexorablemente, con independencia de cuál sea el sistema político de la potencia o el conjunto de principios que informaba su acción exterior -el tipo de relación mantenida con sus antiguos aliados, la fuerza de los vínculos establecidos con terceros países, las tradiciones comerciales, etc.-, y hasta su propia voluntad (llamaremos a eso *naturalización* de las relaciones sociales). El resultado será no sólo el intento de bloquear la emergencia de nuevas potencias que den mayor equilibrio al concierto entre los diversos países, sino el vaciamiento del significado de todos los *loci* de la igualdad y la reciprocidad: la palabra, el diálogo, la negociación, el tratado, el Derecho. En consecuencia, sólo queda la guerra como alternativa a un escenario en el que cuanto más crece la superpotencia, con tanto mayor énfasis aspira a consolidar un orden piramidal hecho a su imagen y semejanza. La inusitada brillantez de las ideas expuestas por Tucídides en el presente texto han hecho de él un eterno contemporáneo; el lector, esperamos, entenderá por qué ciertos analistas acudían a su autoridad en sus explicaciones de la aún reciente guerra de los Balcanes, y por qué hoy, cuando la sociedad internacional ha vuelto al modelo unipolar, el oráculo de sus palabras ha sido escuchado con aún mayor atención en las explicaciones de la guerra de Iraq, ya fijada mucho antes de escenificarse el "aquelarre de las Azores" [1] y declarada inmediatamente después. Quizá en ningún otro lugar su obra haya cumplido mejor con la pretensión del historiador ateniense de convertirla

en una *ktêma es aeí*, en una "posesión para la eternidad".

Como el de todo ser vivo, el fin del imperio es conservarse. Carece de la más mínima vocación de sacrificio y repudia cualquier instrumento o acción susceptible de dañarle. Del conjunto de medios con los que proveer a su seguridad el imperio, por serlo, se servirá naturalmente de uno: su propia fuerza. En ella descansa su voluntad, de continuo enfrentada a los enemigos que le rodean, a comenzar por los pueblos ya sometidos, y obligada a llevar la iniciativa en aras de su supervivencia. ¿Cuál será entonces la política de la fuerza? ¿Aspirará el imperio a conservarse recurriendo al equilibrio entre las potencias [2], a forjar alianzas en grado de garantizarlo, o incluso a formas más estrechas de cooperación con aquéllas? Es como decir que aspira a una legitimidad de ejercicio que compense su deslegitimidad de origen; todas esas posibles formas de acción, en efecto, si se las quiere fijar como objetivos, van, como enseguida veremos, en contra de la esencia imperial [3], que no admite para su voluntad más freno que su poder, por lo cual aquéllas sólo son medidas coyunturales en la carrera por no cifrar la seguridad sino en decisiones estrictamente autónomas. La fuerza, con todo, conoce un -único- orden normativo, al que sigue sin chistar: el de la utilidad. En la escrupulosa obediencia de sus normas fiará la conservación de su amo; sus actos, por tanto, irán todos encaminados a satisfacer su peculiar interés -el término con el cual los imperios, como las restantes potencias, mucho antes de que Rohan lo declarara rey de príncipes [4], han llamado siempre a la utilidad por su nombre. ¿Cuál es pues, en el caso que nos ocupa, la política de la fuerza, es decir, en qué fija el imperio su utilidad y cómo pretende obtenerla?

Tucídides nos narra los hechos: una legación del mayor imperio marítimo de la época, el imperio ateniense, irrumpe en la isla de Melos y conmina a sus gobernantes a "deliberar acerca de la salvación de vuestra ciudad" [5]; los términos son tajantes, el tono perentorio: los melios tienen que decidir, aquí y ahora, sobre qué futuro quieren, o mejor: si quieren tener futuro o no. Se les concede, con otras palabras, la posibilidad de elegir si desean formar parte del imperio ateniense o si desean otra cosa, con las anunciadas consecuencias. En situación semejante -situación que es ya imposición-, ¿cabe formar con dos intereses distintos un interés común? ¿O cabe al menos extraer un beneficio recíproco manteniendo cada bando su interés? Para los melios, que aspiran a la neutralidad, no es posible lo primero, pero sí lo segundo; para los atenienses, en cambio, que pretenden la alianza, la respuesta es la contraria. Los

melios se saben un pueblo libre, y su objetivo es mantenerse como tal; los atenienses se saben un pueblo poderoso, además de libre, y su objetivo es mantenerse como tal: la neutralidad abogada por los primeros atenta directamente contra el objetivo de los segundos, en tanto la sujeción abogada -ésta es la genuina naturaleza de la alianza- por los segundos atenta contra el objetivo de los primeros; los melios pretenden que su independencia, además de librarles de la esclavitud, es también de utilidad para los atenienses, pues sienta un buen precedente acerca de la naturaleza de su dominación; éstos, empero, desentendiéndose de cuanto de ejemplarizante pueda recabarse de su actitud, y actuando únicamente en vista del "provecho de nuestro imperio" (par. 91), les instan a salvarse entrando a formar parte del mismo. Los intereses meramente diversos de ambos, pero conjugables con mutuo beneficio en opinión de los melios, devienen para los atenienses intereses antagónicos a los que sólo la fuerza armonizará en beneficio del más fuerte. De ahí la terrible, truculenta respuesta a la oferta melia de neutralidad: "No, porque vuestra enemistad no nos perjudica tanto como vuestra amistad" [6].

No por concentrado dicho argumento deja de ser sumamente revelador de la lógica de la dominación imperial; en primer lugar, su tendencia expansiva, que le obliga, como al individuo natural hobbesiano, a adquirir más, aunque el motivo no sea, como en aquél, sólo conservar lo ya adquirido, sino reforzar su fortaleza como único modo de garantizar la propia seguridad [7]; en segundo lugar, las decisiones y acciones de la potencia imperial se encuadran en el interior de un sistema de dominio cuyo mantenimiento no depende, ni exclusiva ni, quizá, prioritariamente, de su nudo poder, sino de la condicionada adhesión a su racionalidad intrínseca de la opinión de sus sometidos, quienes deben seguir considerando inevitable, cuando no útil, dicho dominio. Una racionalidad ésta que, aun cuando impuesta por dicha potencia, le coacciona de un lado su capacidad para valorar una situación especial y decidir libremente en consecuencia; al tiempo que, por otro, elimina toda esfera normativa del ámbito de la dominación. Se trata, en suma, de una racionalidad que fuerza al imperio a aquello de lo que se jactaba el Julio César de Shakespeare, es decir, a "ser constante como la estrella polar": a no dejar de actuar como potencia imperial en ningún momento si quiere seguir siéndolo. La consecuencia de ambas propiedades es que, en cierto sentido, el imperio deja de ser un hecho *social*, en el que manda la voluntad de la potencia que lo conforma, para convertirse en un hecho *natural*, en el que la necesidad aparece tras aquella voluntad marcándole la agenda [8].

En realidad, ya antes de llegar a este punto Tucídides nos había ofrecido pistas bastantes para entender el significado de un imperio. El belicoso ofrecimiento ateniense de alianza, si en cierto sentido se revelaba paradójico con respecto a su filosofía del dominio, basada en el comportamiento moderado con los débiles [9], se apuntalaba en una suerte de draconiano fundamento *natural*: es archisabido, aducen los legatarios, "que en las cuestiones humanas las razones del derecho intervienen cuando se parte de una igualdad de fuerzas, mientras que, en caso contrario, los más fuertes determinan lo posible y los débiles lo aceptan" (par. 89). El escenario internacional es una suerte de estado de naturaleza donde los fuertes imponen su ley, salvo que no haya fuertes, salvo que no se sea "aún tan fuertes como para gobernar sin ley" [10]: salvo que las fuerzas se repartan equilibradamente entre las diversas potencias, las cuales podrán entonces regular jurídicamente sus relaciones y la flor de la paz brotar duraderamente en ese suelo.

De ahí que la mera existencia de un imperio sea de por sí un hecho tan cargado de significación. Empecemos a elucidarla retomando para completarlo un argumento recién desarrollado. A diferencia de los melios, decíamos, los atenienses sí consideraban factible hallar utilidad común en la unificación de los intereses en interés del imperio; lo que para aquéllos era causa de esclavitud al sacrificar su libertad en aras de su seguridad, para éstos, por el contrario, habida cuenta de que imperio es desigualdad de fuerzas y la fuerza definía el orden normativo, la alianza constituía el salvoconducto de su supervivencia: vivir era el valor por excelencia tras desaparecer los valores de la libertad, y el imperio, garantizando la vida de los melios al protegerlos de él mismo, daba así fe de su utilidad (par. 93) [11]. De ahí precisamente que la fuerza ateniense salga al paso de ulteriores justificaciones melias de su deseo de neutralidad, recordando a sus interlocutores el actual desequilibrio de la situación y reconviniéndoles las pías ilusiones con la que la seducción del sentido del honor y demás añejos romanticismos de la libertad tienta sus conciencias: se juegan su supervivencia, les amonesta, y no deberían jugar con juguete tan frágil e inflamable (pars. 101 y 111).

No se agota aquí, ni de lejos, el significado implícito en la mera existencia del imperio. Por sí mismo, ya lo hemos visto, constituye una de las formas en las que cristaliza la

desigualdad y la violencia en las relaciones humanas: la propia de la sociedad internacional. Al reducir en este ámbito toda esfera normativa a cuanto concierne a su utilidad, y al medir ésta por su interés, el imperio no sólo marca la agenda en sus relaciones con los débiles, sino que, por lo mismo, prefigura ya el resultado de cualquier tratativa. La queja de los melios de que un tal proceder da el finiquito a sus derechos como potencia independiente, y por ende a sus esperanzas de continuar siéndolo, tiene la ventaja de reducir la verdad a mera constatación, en tanto escenifica la tragedia en la que la debilidad quiere razonar con la fuerza, la paz aislarse de un mundo en guerra que la tiene rodeada.

La imagen del razonamiento tiene la virtud de introducirnos más aún en el interior de la significación de la existencia de un imperio. Éste, en efecto, había desembarcado en la isla aparentemente en son de paz; quería hablar con los habitantes acerca del interés común que para ambos depararía configurar una alianza, y apelaban a un cerrado diálogo entre los interlocutores acerca de las respectivas posiciones para convencerles. Empero, si tras la propuesta imperial los melios reprochan a los atenienses que actúen ya como "jueces" y que les aboquen a "la guerra" o a "la esclavitud" (par. 86), se debe a que también ellos habían captado esa disociación entre forma y fondo, anteriormente expuesta, existente tanto en el carácter como en el contenido de la propuesta ateniense. Lo que el imperio, con su natural cuota de violencia, ha roto de entrada es tanto la igualdad entre las partes como el método del diálogo y la negociación; a los débiles no se les ofrece sino elegir *el modo* de futuro que conviene al fuerte, *elegir* pues entre esclavitud y guerra, mas *no* entre guerra y paz [12], es decir, determinar un interés específico en contraste con el interés imperial. Al fin y al cabo, hasta el propio imperio sabe lo que casi dos milenios después establecerá Maquiavelo con total nitidez, a saber: que hay una obediencia activa, de naturaleza política, y otra pasiva, apolítica; que en la primera cuentan los sujetos en sus intereses materiales, aunque no en lo concerniente a su libertad política, mientras en la segunda no cuentan nada porque son un conjunto de nadies; y que la adhesión a la autoridad de aquéllos es uno de los cimientos de la misma, mucho más fuerte que la indiferencia de quienes no son nada. Rotura doble y lógica aquélla, pues el diálogo constituye la traducción a términos lingüísticos de la igualdad de las partes, así como de su libertad por cuanto implica tanto la realidad del intercambio de opiniones de manera pacífica como la posibilidad de persuasión de alguna de ellas, lo cual originaría un cambio de política prescindiendo de la violencia. Rotura doble y lógica, pues, porque la fuerza que al ser desigualdad

rompe la igualdad, rompe al tiempo tanto el poder de la palabra inherente a ésta, cuanto la función suasoria inmanente al diálogo entre libres [13] .

Finalmente, la fuerza como atributo del imperio significa así mismo que aquél renuncia a la ideología histórica para justificarse. De este modo, no sólo se derrumba el antiguo topos ateniense que, con Pericles, vinculaba normativamente al imperio con la libertad y lo ofrecía como prueba de la grandeza moral de la ciudad topos que rebasará los hechos narrados aquí por Tucídides hasta llegar a Isócrates, quien defenderá la idea periclea en su *Panegírico*, aunque renunciará más tarde a ella en su *Areopagítico*, donde prescribe el desembarazarse del imperio como una de las condiciones para resolver la crisis moral ateniense-, sino que se volatilizan argumentos sacados de la entraña misma de la historia de la ciudad y en la que aquélla cifraba su grandeza, como el de las victorias contra los persas (par. 89), con las que políticos como los citados justificaban las pretensiones hegemónicas de Atenas en una Hélade unificada; argumentos con los que esos mismos individuos, ejerciendo de filósofos, acarreaban los materiales con los que la historia mandaba a la política hacer una sociedad más ordenada y mejor [14] . Donde la fuerza ha tomado plena conciencia de sí misma, no sólo no es ya posible apelar al derecho para regular las relaciones internacionales: tampoco es necesario apelar a la historia en justificación de su uso. La perspectiva del pasado, ese capital de conocimientos de que se vale la prudencia para caminar airoso entre las incertidumbres del futuro [15] , es casi enteramente dilapidado por una fuerza que recuerda sólo su biografía de entre aquella historia heroica (par. 111), y que fía su seguridad futura al orgullo de su vigor actual, en la creencia más tarde formulada por Napoleón de que Dios va siempre con los ejércitos repletos de cañones.

Si ni la historia y sus grandezas, ni el diálogo y sus razones ni la libertad y sus valores cuentan ya para la fuerza; y si, por otra parte, ésta ha negado ya a su ingenuo interlocutor sus pretensiones de neutralidad, ¿por qué entonces sigue conversando el imperio con su futura presa en lugar de dar por zanjada de una vez por todas la negociación y disolver el espejismo de igualdad que implica? Cabría aducir un motivo estético, como es la práctica del arte de la ociosidad, mas eso sería desconocer las urgencias del imperio, y si el hecho sirviera únicamente para demostrar que los débiles aún no han entendido la lógica de la dominación, o fingen no resignarse a ella, no hay duda de que la fuerza habría decretado hace ya tiempo el fin del espectáculo [16] .

¿De qué le sirve entonces escuchar al débil, qué utilidad puede recabar oyendo clamar la voz de la impotencia? Hay por lo menos dos razones al respecto; la primera es que dicha fuerza se muta en violencia sólo si no queda más remedio; los atenienses, recuérdese, quieren convencer a los melios para no tener que vencerles. En la práctica, es verdad, les han cerrado ya los caminos que conducen a su neutralidad, dejándoles la palabra para hablar del interés de cada cual sólo en términos de utilidad recíproca, según conviene a la potencia en lugar de a ellos; pero no es menos cierto que los atenienses fijan su dominio en la mera imposición de un tributo a cambio de no tocar sus propiedades ni de intervenir militarmente en la isla (hay, pues, grados en el dominio, como hay grados en el vicio, que dirá Racine). Por lo demás, una vez delimitado el espacio de la discusión, los atenienses aspiran asimismo a rebatir teóricamente los argumentos del rival al objeto de disipar las esperanzas que un razonamiento incontrastado acerca de su posición haría surgir en su alma. Les han quitado ya la espada; ahora quieren también vencerles en el campo de las ideas.

La segunda razón tiene que ver con lo anterior, y podemos disfrazarla con la forma de una pregunta: ¿cuándo el poder de la palabra sigue siendo efectivo en la boca del débil, privado como está ya de decidir autónomamente su futuro? La respuesta, aun paradójica, es siempre; siempre al menos que la potencia no sea lo bastante obtusa como para ocluir la puerta del suyo mediante una única e incontrovertible política que sólo el conjuro de las circunstancias externas puedan modificar. Pero sólo quienes se designan a sí mismos como elegidos por los dioses pueden prometer hoy un *reich* que dure mil años; en los demás, la locura nunca se concede un plazo tan largo de vida, sino que se suele contentar con sortear los problemas conforme van presentándose. En el caso ateniense, el imperio sabe que la satisfacción de sus intereses se presenta en principio como incierta [17] , y que a ese futuro abierto se habrá de responder eligiendo entre varias opciones políticas. Que no se dejen convencer ahora por las razones aducidas por los melios en defensa de su interés no significa entonces que ya hubieran tomado la decisión de manera definitiva, sino que ya habían tenido en cuenta todas las opciones aducidas por sus interlocutores y no consideran que ninguna satisfaga su interés mejor de la previamente adoptada. Al revés, el imperio sale reforzado en su determinación tras el contraste de opiniones, pues refutar las de sus rivales es refutar también las diversas políticas a que éstas darían lugar. Si esto es así, concluimos, la palabra de los vencidos ha sido derrotada, y privada consiguientemente de su poder respecto del vencedor, en el campo de batalla de la teoría: por no haber

sido capaz de convencerle: de inducirle a cambiar de política en aras de mejor satisfacer su propio interés.

¿Cuáles fueron sus argumentos en la contienda verbal? Aunque tendentes todos a halagar la vanidad del fuerte preservando la neutralidad del débil, la argumentación melia muestra una riqueza similar a la esgrimida por Dido en su intento, también imposible, de retener a Eneas, si bien no muestre su radicalidad, pues nunca llega a presentar los peligros que corre el fuerte como amenazas directas del débil, ya que los melios no poseen el poder que sí tiene Dido, el de una reina, ni tratan de amor, para el cual no goza de autoridad alguna el destino fundacional con el que los dioses marcaron la frente del *pius* Eneas. Pero sí emprenden la tarea, que al final se revelará vana, de llevar ante la conciencia de la fuerza, con idea de convencerla, la fatalidad de la lógica expansiva que la constituye, pues incuba en su seno el veneno de la contradicción interna, el cual se extiende por sus miembros conforme el imperio aumenta sus dominios, y que acabará por debilitarlo del todo en el momento de su máxima expansión. ¿Cuál será en efecto la reacción de quienes contemplan la previsible anexión de nuestra isla a vuestro imperio, sino la automática de convertirse en enemigos vuestros al considerar que está próximo el día en el que les tocará correr nuestra suerte? (par. 98). E igualmente recurren, con idéntica intención, al añejo *romanticismo* de su actual libertad, a la que sólo un pueblo infame renunciaría voluntariamente; a los giros imprevisibles que en las guerras suele dar la rueda de la fortuna, concediendo su favor a los débiles entre los desiguales; al *do ut des* de la divinidad, la cual cometería ignominia si entregara a un pueblo piadoso en manos de un enemigo injusto; o bien a los vínculos contraídos naturalmente con los lacedemonios por vía de la afinidad racial y estrechados por vía del sentimiento del honor propio de los tradicionales enemigos helénicos de los atenienses; los lacedemonios, además, por si fuera poco lo anterior, con intereses políticos comunes fortalecen su alianza con ellos: y en el convencimiento de que llegado el momento lucharán por satisfacerlos halla su deseo de permanecer neutrales una bien fundada expectativa de éxito (pars. 98, 100, 102, 104, 106, 108 y 110).

Las respuestas atenienses demuestran haber tenido ya *in mente* en la adopción de su estrategia todos esos factores, por lo que lanzan sus andanadas contra los mismos a fin de convertir la fundada esperanza de neutralidad que sustentan en una pía ilusión. La expansión, dicen, les fortalece, al menos por ahora, en lugar de debilitarlos; al echar sus

cuentas, les sale que la dirección del peligro proviene de los sometidos del mar más que de los libres del continente, opinión que presupone tanto el establecimiento de una cesura neta entre política interna y política internacional, cuanto la creencia de que la libertad no es solidaria frente a terceros, máxime si no posee fuerza bastante para hacer frente al imperio; el desequilibrio de fuerzas es lo bastante grande para que ni la fortuna, por su parte, ose girar a su arbitrio ni los dioses, por la suya, se inclinen en profunda reverencia ante la impiedad de la fuerza, por lo que la prudencia les aconsejaría optar por la seguridad frente a la libertad; y respecto de la segura ayuda lacedemonia les instan a considerar cómo no se distribuye por igual entre ellos y sus amigos; que, en realidad, sólo se la prestan si con eso satisfacen su interés, que en este caso sería demasiado costoso para ellos y que, en definitiva, al ser también los lacedemonios una potencia es aquél el que determina su conducta y no la amistad, las promesas o cualesquiera otras razones, sin excluir la raza, que les vinculen con sus aliados. Acto seguido, el imperio corta el diálogo juzgando que ya se ha hablado demasiado, y que toca a los melios decidir cuál de los dos males que les espera prefieren (pars. 99, 101, 103, 105, 107, 109 y 111).

La terrible filosofía del imperio queda reflejada en el siguiente párrafo:

Pensamos, en efecto, como mera opinión en lo tocante al mundo de los dioses y con certeza en el de los hombres, que siempre se tiene el mando por una imperiosa ley de la naturaleza, cuando se es más fuerte. Y no somos nosotros quienes hemos instituido esta ley ni fuimos los primeros en aplicarla una vez establecida, sino que la recibimos cuando ya existía y la dejaremos [18] en vigor para siempre habiéndonos limitado a aplicarla, convencidos de que vosotros, como cualquier otro pueblo, haríais lo mismo de encontraros en la misma situación de poder que nosotros (par. 105, 2).

Las palabras anteriores, que extrapolan sin más a la sociedad internacional las ideas de justicia sancionadas por sofistas como Calicles y Trasímaco para una sociedad concreta, y que vuelven así mismo visible para el ámbito interestatal, declarándola *ley*, la máxima oculta de seguir cada uno, cuando actúe sin testigos, sus propios instintos personales en la que otro sofista, Antifonte, cifraba la búsqueda de la justicia social; esas palabras, decimos, entroncan directamente con las ya citadas de que en los asuntos humanos el derecho rige donde hay igualdad como rige la fuerza donde hay imperio. Inherente a la existencia del mismo era, según vimos, la *naturalización* de las

relaciones sociales, acompañada de la pérdida del poder del verbo y la caída en desuso de los derechos del débil y de la memoria ética del fuerte, naturalización que se manifestaba en el reconocimiento de un fondo de ciega necesidad en grado de presionar sobre los deseos con los que la voluntad del imperio declaraba su interés. O se medía al débil aún libre con la vara de medir del fuerte o se corría el riesgo de *resocializar* el poder de los sometidos, pues un débil irredento recrea en aquéllos el espejismo de la flaqueza del fuerte, devolviéndoles la ilusión de la innaturalidad de su esclavitud, además del potencial de acciones que dicha ilusión pone en ristre.

El fatal movimiento que, por así decir, transformaba las relaciones sociales en hechos naturales llega aquí a su conclusión; en el estado de naturaleza manda, prescrito por ley, el fuerte, y hay estado de naturaleza siempre que en las relaciones internacionales una potencia es capaz de constituirse en gran potencia, es decir: cuando dependa de su poder determinar la órbita de las que giran en derredor: cuando forme un imperio. Dicha ley es eterna, como no puede ser menos, habida cuenta de que la fuerza ha sacado a la sociedad de la historia al convertirla en naturaleza; es verdad que, en plena naturaleza, la fuerza puede cambiar de manos o, incluso, configurarse una fuerza nueva en grado de competir con la anterior, y ese reequilibrio será la ocasión para el reingreso de la sociedad en la historia. Pero, en tanto haya imperio, la sociedad es naturaleza: el ámbito donde, inexorable, manda la fuerza.

La ciega necesidad que rige la dominación natural comporta una doble consecuencia en el mundo de las relaciones internacionales. En primer lugar, al ser siempre idéntica con independencia de quién sea la potencia de turno, elimina por así decir toda responsabilidad específica por parte del Estado que, en la rotación de las cosas, desempeñe en un momento determinado el papel de gran potencia, y con ella todo vestigio de culpabilidad [19]. La conciencia de dominadores y dominados queda definitivamente sellada desde el instante en que todo se vuelve naturaleza, ya que el proceder de unos y otros es sin más simétrico, intercambiable entre sí según las circunstancias. Nada, pues, pueden ni deben reprochar los segundos a los primeros; a lo más les cabe el lamento por ocupar actualmente el lado inferior de la relación. No viene a cuento tampoco ni el victimismo por parte de los vencidos ni el arrepentimiento o la piedad en el corazón de los vencedores; si acaso, una mayor militarización del alma de éstos que, a su insensibilidad, acompañe el sabio apresto de disposiciones que prorroguen cuanto más mejor su posición solar en el interior de la

galaxia del poder. En segundo lugar, cabalmente imbricado con lo anterior, la instauración del nihilismo como principio moral del orden internacional. Ni el cúmulo de preceptos derivable de las tradiciones, ni los mandatos subjetivos de la moral, ni los objetivos del derecho, ni los mandamientos intersubjetivos de la religión o las máximas pretendidamente universales de la razón logran conmover la neutralidad axiológica de la fuerza, la impiedad y el ateísmo que orientan sus elecciones, el gélido fuego ético con que da pábulo a sus intereses. El nihilismo [20], además, cierra el futuro del horizonte de la humanidad en el que quepa la desigualdad sin haber la violencia, encerrándola en una suerte de eterno presente en el que ningún cambio es posible o, si lo hay, no se debe a que la voluntad humana haya optado por imponer los valores de la igualdad -el Derecho especialmente- entre potencias desiguales. Así, mientras que sólo entre débiles la ética parece tener lugar, mandar es por su parte el *beruf* de la fuerza una vez constituida como imperio, el destino que la necesidad le impone a fin de dar rienda suelta a la más elemental de sus ambiciones, la que ontológicamente comparte con sus congéneres naturales: sobrevivir [21].

[1] Así llamó Javier Pradera (*El País*, 19 de marzo de 2003) la reunión entre los tres presidentes entusiastas de la invasión aún en curso para decidir lo que ya estaba decidido de antemano y tan evitable era (cf. el artículo de W. Oppenheimer en *El País* de 9 de enero de 2004).

[2] Dicho modelo de sociedad internacional, típico de la Europa moderna, fue sin embargo anticipado en las siguientes palabras: "(...) Porque no podemos afirmar que quisiéramos cambiar de adversarios escogiendo a los lacedemonios en lugar de a los tebanos; no es esto lo que pretendemos, sino que ni unos ni otros puedan causarnos daño alguno, ya que de esta manera estaremos en completa seguridad" (Demóstenes, *En pro de los Megalopolitas* [en *Discursos políticos*, Ediciones Iberia, Barcelona, 1969. Tr. M. Corominas y E. Molist Pol], pág. 22). En ese magistral discurso, con todo, Demóstenes insiste en que dicha doctrina no implica sacrificar la justicia al interés, sino la preservación de ésta a fin de que la moral y la humanidad tengan también un hogar en el mundo interestatal (cf. págs. 21-28).

[3] A diferencia del anterior modelo, que se basa en relaciones horizontales, el imperio crea una relación vertical entre los diversos Estados, y sólo así es capaz de sobrevivir (de hecho, en la Europa moderna, la consolidación de la política del equilibrio interestatal supuso su emancipación tanto de la soberanía papal, aún querida por Leibniz, como de la pretensión imperial de Luis XIV, en ello similar a la de Carlos I, como bien nos recuerda Williams en su *The Ancien Régime in Europe* [Middlesex, Pelican, 1972], págs. 19-20).

[4] "Los príncipes dirigen a los pueblos y el interés a los príncipes", nos dice al inicio de su opúsculo en una frase a la que la realidad ha convertido en aforismo (*Del interés de los Príncipes y Estados de la Cristiandad*, Madrid, Tecnos, 1988, pág. 73). No está de más, pese a todo, recordar aquí que en Rohan la libertad también puede ser objeto de interés (cf. pág. 104).

[5] "Partiendo -prosigue- de la situación presente y de la realidad que está ante vuestros ojos" (*Historia de la Guerra del Peloponeso*, V, 87. Tr. J. J. Torres Esbarranch).

[6] Y prosigue: "que para los pueblos que están bajo nuestro dominio sería una prueba manifiesta de debilidad, mientras vuestro odio se interpretaría como una prueba de nuestra fuerza" (par. 95). Una versión más pedestre de esa idea, que declara a la neutralidad -aun la basada en la legalidad internacional vigente- *política non grata*, a la vez que más en consonancia con la soberbia de toda superpotencia, es la condensada en la expresión *quien no está con nosotros está contra nosotros*, que la fuerza aireó con orgullo desde la boca del cabecilla del gobierno estadounidense a raíz de los trágicos sucesos con los que *el fatídico 11 de septiembre* conmocionó a Estados Unidos y a la mayor parte del mundo (cf. M. Castells, *El mundo después del 11 de septiembre* [en Castells y Serra, eds., *Guerra y Paz en el siglo XXI*, Barcelona, Tusquets, 2003], págs. 13-20). No es necesario insistir en que, en ese caso, los hechos, aunque tarde, acabarán por inocular su dosis de humildad en las acciones de una política inspirada en la citada máxima, cortando la cresta al gallo.

[7] "Así que, amén de *acrecentar* nuestro imperio, por el hecho de ser conquistados nos proporcionaríais *seguridad*" (par. 97; subrayado nuestro). La práctica, por cierto, anula la señalada diferencia teórica con Hobbes.

[8] El hecho sentará cátedra y se convertirá en precedente (como, por valernos de otro ejemplo moderno, muestra el caso español, en el que la realidad del imperio deviene *voluntad* contra las intenciones de su guía: aun queriendo la paz, el solo hecho de querer igualmente preservar la herencia lleva a Felipe a la guerra [cf. Kamen, *Imperio*, Madrid, Aguilar, 2003], pág. 183. Según cabe observar aquí, puede la tragedia repetirse cuando se repite la historia).

[9] "Porque aquellos que no ceden ante los iguales, que se comportan razonablemente con los más fuertes y que se muestran moderados con los más débiles son los que tienen mayores posibilidades de éxito" (par. 111). Por lo demás, dicha filosofía se avenía bien a la política ateniense, la cual se contentaba con establecer un impuesto como señal de dominación.

[10] Aristóteles, *Política*, 1293 a. El razonamiento del estagirita se inserta en su estudio de los regímenes oligárquicos, pero reconfirma en el ámbito interno la reluctancia de la fuerza a dejarse maniar por la norma. Añadamos que al triunfo de la fuerza se llega en dicho estudio por un camino distinto al que le condujo al mismo punto en su estudio de los regímenes democráticos; aquí fue la existencia de recursos lo que permitió la creación de *ocio* -gracias, paradójicamente, a la abundancia de *negocios*-, y su redistribución entre los necesitados lo que les llevó al poder; el dinero devolvió el poder a la voluntad (de los más), y ésta, una vez poderosa, se esforzó por imponerse a la ley. En el caso de los regímenes oligárquicos, salvo en en su primera modalidad, el ocio siempre existió, por lo que sólo cuando la ley de hierro de las oligarquías cumplió su entero ciclo -su concentración: de cada vez más poder en cada vez menos manos- logró el poder emancipar a la voluntad *de* la ley, o lo que es igual: imponer a la voluntad por ley.

[11] La vida, pues, no es elevada a bien indisponible para el hombre a causa de su origen divino, como sucede por ejemplo en el cristianismo, sino a causa de la degradación de los ideales de libertad, sin los cuales vivir es algo indigno; la misma creencia se reproduce en el mundo romano, donde la vida se *degrada* -vale decir, se convierte en valor supremo- sólo cuando la violencia política pone en vigor la norma de que el fin justifica los medios (cf. Tácito, *Anales*, I, 22-23).

[12] Se les deja, pues, elegir tan sólo el modo de "afrentar la *fatalidad*", por decirlo con Savater (*El valor de elegir*, Barcelona, Ariel, 2003, pág. 39); elección ésa dramática y

llena de valentía, además; la elección adoptada por la libertad en persona, y coincidente con la que deberían adoptar siempre los atenienses, según Demóstenes, incluso en el caso de los demás griegos optasen por la esclavitud dejándose mandar por Filipo el Macedón (*Contra Filipo, Tercer Discurso* [en *Discursos políticos y privados*, Madrid, Gredos, 2000. Tr. A. López Eire], par. 71).

[13] Ni qué decir tiene que, subyacente a esa rotura, está la pérdida de sentido de las palabras; lo cual no significa que se esté estableciendo por adelantado esa blanda censura de lo políticamente correcto que prohíbe llamar a las cosas por su nombre (por ejemplo, *capitalismo* al capitalismo, *codicia* a parte de su cohorte, como nos recordó con suma brillantez Rafael Argullol en un reciente artículo en *El País* -21 de octubre-, y que formaría parte del "fantasma de nuestra época"); más bien es señal de que las palabras no puedan valer ya como referente objetivo por cuanto las cosas ya no son entendidas de igual manera entre las partes; es eso lo que explica que, ante el mismo hecho, unos, los melios, empleen el término *esclavitud* donde los atenienses usan el de *alianza*.

[14] Para Pericles, el imperio fue en primer lugar la consecuencia y encarnación extrema de la grandeza de una ciudad, Atenas, que nació en la cuna de la libertad (en el sentido de no haber sido nunca dominada por nadie) y la eligió más tarde como destino (estableciendo las instituciones políticas pertinentes: las de la democracia); y, en segundo lugar, la causa del mantenimiento de dicha libertad. La grandeza ateniense fue el producto de un régimen en el que todos participaban del poder, tenían derechos iguales, fijaba en el mérito el criterio de acceso a los cargos públicos unipersonales, apostaba por la información de los ciudadanos antes de tomar las decisiones públicas, reconocía la independencia de la vida privada de los individuos, etc. Y esos mismos individuos eran el sello visible de la grandeza de la ciudad -de una ciudad a la que el comercio vinculaba con gran parte del mundo conocido- al reunir en sus personas cualidades en sí antagónicas, como el valor y el conocimiento, que en otros se daban por separado, así como al dilatar mediante la sensibilidad estética el horizonte antropológico, hasta entonces limitado a la razón y las pasiones (cf. su *Discurso Fúnebre*, en Tucídides, II, 35-45).

En cuanto a Isócrates, su idea del imperio ateniense cambió radicalmente en los 25 años que separan la redacción del *Panegírico* (hacia el 380), en donde la concepción de

aquél asemejaba a la ofrecida por Pericles, de la del *Areopagítico*, donde ya desde el inicio del exordio mismo arremete contra la creencia general de que el poder y la riqueza de Atenas son la fuente de su seguridad y de su gloria (pars. 1 y ss) (cf. *Discursos*, Madrid, Gredos, 2002. Tr. J. M. Guzmán Hermida). La renuncia al imperio significa asimismo la renuncia a la hegemonía ateniense en una Hélade unificada: pero también la puesta en jaque de la peligrosa consecuencia para la paz anexa a ella, a saber: que sin enemigo externo no habría unidad griega (*Panegírico*, par. 173).

[15] O la memoria para mantener en vilo la imagen de la libertad, como nos recuerda Tácito (*Ib.*, par. 33) al señalar la melancolía con la que las tropas de Druso, al recordar a su jefe, evocaban la, en su opinión, última esperanza republicana para Roma.

[16] Como lo hace, por ejemplo, cuando entiende que todas las razones están ya sobre el tapete, que sólo cabe ya decidir y que todo intento por seguir argumentando no es más que vano subterfugio y pérdida de tiempo (par. 111, 2).

[17] De ahí precisamente la *necesidad* de dialogar con el débil: es condición *sine qua non* para no ocluirse su futuro, y por tanto algo que se sobrepone a su potencia, que no pueden evitar.

[18] La idea de que el dominio del fuerte, cuando hay un fuerte, proviene de la naturaleza se acompaña, según se ve, con la de que, cuando hay un fuerte, el poder queda pero el poderoso pasa. La ley sigue intacta, pero toca alternativamente a cada uno de sus procuradores hacerla cumplir. Esto, a su vez, refuerza la convicción de que todo imperio necesita de aliados para sobrevivir y de que es cuestión de persuasión y no sólo de violencia el adquirir aliados. La superpotencia cree con razón que no es omnipotente porque sabe -se lo ha enseñado con claridad la historia- que el suyo, al igual que el de cualquiera de sus antecesoras, es un poder limitado. (Quizá valga la pena recordar aquí que la idea de lo ilimitado no se origina en la mente griega ni en la política ni en la religión, sino, como magistralmente señalara Aristóteles, en la *crematística*. La generalización del uso del dinero permite, ya fuera de la *oikós*, una acumulación sin límite, pues el producto acumulado ya no es perecedero y con él, además, se subviene a las restantes necesidades humanas, que desde hace tiempo pululan en tropel por el alma humana, alterando su naturaleza y sus fines. Todo se subordina ahora a satisfacer el deseo de placer, que se renueva sin cesar, y que convierte a la riqueza, el medio de satisfacerlos todos, en el fin primero de toda

actividad humana: "Lo propio de la valentía no es producir dinero, sino confianza; ni tampoco es lo propio del arte militar ni de la medicina, sino la victoria y la salud, respectivamente. Sin embargo, algunos *convierten todas las facultades en crematísticas*, como si ése fuera su fin, y fuera necesario que todo respondiera a ese fin" [*Política*, 1258 a; subrayado nuestro]. El establecimiento del dinero significa la instauración de una paradoja que es el auténtico dilema de la existencia; la vida humana, en efecto, no sólo es supervivencia, sino también bienestar; la riqueza trae dicho bienestar y la polis -la única comunidad perfecta y, por ello, la genuina *naturaleza* del hombre, al ser la única en la que es posible la vida buena, de la que condición material es el bienestar- lo garantiza junto con su causa: introduce así en su seno el caballo de Troya de su previsible destrucción porque el medio, más poderoso que su amo -la vida virtuosa-, se rebela contra él, convirtiéndose a su vez en el nuevo y universal bien al que la mayoría tiende casi por inercia).

[19] La eliminación de la culpabilidad, como se verá de inmediato, significa la desaparición de la conciencia moral, y sin duda es enormemente gratificante para la fuerza, que puede emplearse a fondo contra el enemigo sin temer ningún tipo de control ulterior: se trata por tanto de una acción desprovista de responsabilidad. Para captar su pleno significado nada mejor que comparar esa situación con otra en la que la conciencia no ha desaparecido del actor que ha obrado ilegítimamente. Volvamos de nuevo a Tácito, a su resumen del motín de las legiones en Germania (*Anales*, I, 31-52), casi contemporáneo en fechas y causas del habido en la Panonia. El amotinamiento ha servido para probar que la fuerza está en grado de constituir nuevos sujetos políticos, pues los amotinados se vuelven conscientes de que el poder son ellos (par. 31); para quebrar la precipitada equiparación entre violencia y anarquía, pues en aquéllos cabe una perfecta organización (par. 32); para hacer visible el contraste entre la idealización de Roma y la realidad del ejército (par. 34), etc. Pero el caso es que la llegada al campamento de un gran general, Germánico, con su bien ganada vitola de valentía y virtud y el prestigio de una familia en gran medida igual de virtuosa (hijo de Druso), aborta el motín con un magistral discurso en el que resuenan todos los tópicos, de ayer y de hoy, de la Roma eterna: desde el carácter sacro de la patria y la familia, pasando por el arrojo y disciplina del ejército, hasta llegar al último símbolo común: Augusto. La palabra ejerce todo su poder donde todavía hay conciencia moral, perforando la coraza de ambición con la que los revoltosos han querido blindar su corazón a cuanto no fuera su interés, dejándolo en carne viva; suena entonces el clarín

del arrepentimiento y el del brutal castigo de los perturbadores, muchos de los cuales caían degollados a manos de sus excorreligionarios, hecho que Tácito comenta así: "los soldados se alegraban de las ejecuciones como si se absolvieran a sí mismos" (par. 44). El discurso de Germánico, que había restablecido el orden, les había infundido una inmensa conciencia de culpabilidad, al punto que, para ellos, la expiación de la culpa sólo es posible mediante la eliminación física -la muerte- de ciertos culpables; es decir, el arrepentimiento no es posible con la sola contrición, pues la culpa es de tal magnitud que el dolor no logra devolver la inocencia. O mejor: la muerte es la prueba de que el mal ha rebasado el umbral de lo posible, incluido el del dolor, y que ya *nunca* habrá inocencia (de ahí el posterior "ansia de marchar contra el enemigo para expiar su locura", o de "recibir en sus pechos impíos heridas honorables" [par. 49] mediante los cuales puedan "cambiar su culpa en honor" [par. 51]; por lo demás, nótese que de este modo, según Tácito, *siempre* es posible al hombre no condenar su futuro por una sola acción, incluso cuando el alma haya perdido la inocencia).

[20] La faz *materialista* del nihilismo tiene su envés *espiritualista* en el mesianismo inconjurable que hacen del correspondiente pueblo elegido -es decir: con fuerza suficiente para autoelegirse- un justiciero universal que se arroga graciosamente el poder de intervenir cuándo, cómo y dónde le apetezca; en la política norteamericana, por volver al ejemplo por antonomasia, el puritanismo religioso es el pecado original que su sociedad no ha logrado expiar en toda su historia, y al que puntualmente recurre con toda su patriótica parafernalia cada vez que el interés del gobierno de turno necesita institucionalizar a su correspondiente enemigo a fin de legitimar su próxima acción violenta (como acaba de ocurrir en Iraq con la demonización de Sadam Hussein, un personaje en ciertos aspectos perfectamente intercambiable con el actual presidente norteamericano... de no ser porque la superior potencia de su país vanifica la inteligencia y sagacidad políticas superiores de aquél -la misma potencia que quizá explique en buena medida la degeneración institucional que ha llevado desde esas auténticas cumbres históricas representadas por un Jefferson, un Adams o un Madison, con quienes la libertad tiene contraída una deuda perenne, y a quienes todos sus amantes debemos consideración, hasta el actual arbustillo presidencial) [sobre el mesianismo político norteamericano cf. Hartz, *La tradición liberal en los Estados Unidos*, México, FCE, 1984, cap. XI]

[21] Que en aras de su propia seguridad un imperio vuelva de nuevo a sacrificar la

propia libertad (a restablecer la "paz augusta" [cf. Tácito, *Ib.*, par. 4] en territorio contemporáneo) es algo que el tiempo lo dirá, aunque las primeras señales no auguren nada bueno; que haya llegado a sacrificar la seguridad y libertad ajenas es algo que el tiempo ha dicho ya tras el ataque estadounidense y británico a Iraq (prescindimos ahora del papel de los comparsas), y sirve para demostrar de manera patológica la validez del aserto ateniense también en un mundo como el nuestro, mucho más institucionalizado incluso a nivel internacional. Un nuevo estado de naturaleza ha invadido parte del ámbito internacional cuando, basándose en argumentos especiosos, con clara vocación de favorecer intereses económicos nacionales -en algún caso, hasta cabría decir que *nepotistas*-, el imperio, en su justa aspiración a la propia seguridad, no ha dudado en recurrir impudicamente a la mentira al explicar sus motivaciones, a falsificar enemigos a conveniencia, a inventar una doctrina de la intervención *preventiva* que lleva al colmo la obscenidad en un ámbito, el militar, tan naturalmente propenso a ellas: y todo ello a sabiendas de que al obrar así procedía a la destrucción de las instituciones surgidas tras la segunda guerra mundial, esa misma ONU que la potencia en cuestión contribuyó como nadie en la época a instituir con el objeto de hacer que la paz derrotara definitivamente a la guerra en las relaciones interestatales.