

# Tucídides, sobre la mentira: los artificios de la deliberación democrática\*

## Thucydides about lie: the devices of democratic deliberation

Laura Sancho Rocher\*\*

### Resumen

*Tucídides puso interés en subrayar que la mentira directa o la verdad a medias solían formar parte del debate asambleario y la disputa política. Tanto la parte narrativa de su Historia como las antilogías muestran que los discursos francos contribuyen a resultados relativamente controlables; mientras que, por el contrario, los discursos falaces tienen efectos perniciosos sobre la comunidad, ya que la construcción de verdades virtuales conduce tanto a la confusión de deseo y realidad, como a la inversión de los valores morales.*

**Palabras clave:** *Parresía, persuasión, rétor, euprepés, apáte.*

### Abstract

*Thucydides underlines that plain lies and half-truths are frequently part of assembleary debates and political disputes. Both narrative sections of his History and antilogies show that honest discourses give rise to foreseeable consequences that are easy to manage, but deceitful ones harm the community. In his opinion, the elaboration of apparent truths confuses expectations with realities, and inverses moral values.*

**Keywords:** *Parresía, persuasion, rétor, euprepés, apáte.*

### 1. Introducción

Resulta, sin duda, llamativa la ausencia en la *Historia* de Tucídides, tanto en la parte narrativa como en los discursos, de los términos *parresía*, *parresiastés* y *parresiázomai*. Ello contrasta con la consciencia que manifiesta el historiador de que la mentira, el adorno, la tergiversación y la ocultación forman parte habitual de los discursos que se pronuncian ante cualquiera de

los auditorios políticos. Para Tucídides, como han comentado diversos especialistas (Arnold 1992; Swain 1993), la verdad de los discursos políticos se encuentra más allá de la textualidad de lo dicho, y por eso el historiador se plantea su tarea, entre otras cosas, como una penetración en el mensaje real que en cada ocasión pretenden canalizar los oradores (I 22, 1). Si Tucídides se postula como alguien capaz de captar la

---

\* Trabajo realizado en el marco del proyecto HAR2011-16131.

Las referencias relativas a los comentarios clásicos a la obra de Tucídides se citan en las notas como es norma común: Gomme-Andrewes-Dover, *HCTh*, o Hornblower, *CTh*. Véase en la bibliografía del final las referencias completas.

\*\* Universidad de Zaragoza /Grupo *Hiberus*

verdad de la intención en las palabras, también sabe reconstruir con exactitud lo ‘realmente’ ocurrido, o es capaz de analizar y criticar las certezas infundadas de la mayoría; y, ante todo, es hábil en marcar la diferencia cualitativa entre una interpretación científica y las versiones populares de los hechos (la memoria histórica) que repite la multitud<sup>1</sup>.

Contemporáneamente a la época en la que Tucídides estaba activo, política y científicamente, tanto Aristófanes como Eurípides se servían frecuentemente de las nociones de sinceridad, franqueza o desinhibición que se encierran en el término *parresía* (Saxonhouse 2006: 129ss). Es sabido que la *parresía* no toma cuerpo bajo la forma de un «derecho» del ciudadano a expresarse libremente, no es el equivalente de la libertad de palabra moderna, garantizada constitucionalmente frente al poder del Estado o la presión de la sociedad (Carter 2004), sino un rasgo de la interrelación entre ciudadanos que gozan de iguales privilegios por el hecho de ser miembros plenos de una comunidad libre. Así se expresan Polinices en *Fenicias* (vv. 386-395) o Hipólito en *Fedra* (vv. 420-426). Para ellos, ser tebano o ateniense, respectivamente, significaría ser libre de expresarse sin tapujos, no verse obligado a reverenciar servilmente a ningún poderoso extranjero por el hecho de estar exiliado. En ambos casos la *parresía* solo es posible en determinadas circunstancias sociales que ofrecen seguridad, pero no necesariamente es un principio reconocido como esencial en la escena pública. En Aristófanes, como también en el *Orestes* (vv. 902-906) de Eurípides, encontramos la otra acepción semántica de la *parresía*<sup>2</sup>, la que encierra los significados de desvergüenza, impudicia, descaro, licencia, etcétera, connotaciones negativas, siempre que se aplican al modo en que los políticos hablan ante la asamblea. En estos contextos la *parresía* no incluye forzosamente la connotación de sinceridad, por mucho que el grosero o incorrecto pueda, a veces, ser confundido con el franco o veraz.

Esta ambigüedad o ambivalencia presente en la noción de *parresía* seguramente inclinó a Tucídides a evitar el vocablo. En contraste con esta postura, en la segunda mitad del siglo IV, vemos cómo Demóstenes (IV 51; XIII 15) hace uso profuso de la idea y término de *parresía*, siempre en contextos en los que pretende llamar la atención sobre el valor que exige hablar con claridad (Carmignato 1998). De este modo pretende

subrayar su voluntad de erigirse en ‘consejero’ de la comunidad, asumiendo los riesgos personales que conllevaría prescindir de la utilización de recursos populistas y decir lo que verdaderamente pensaba. En su época, seguramente, los efectos de las reflexiones socrático-platónicas, ensalzando los valores implícitos en la desinhibición cuando se trata de ahondar en cualquier indagación ético-política, habrían contribuido a que la *parresía* se identificara sobre todo con la sencillez y la ingenuidad que se oponen al lenguaje elaborado de la retórica.

En una serie de conferencias, pronunciadas en EEUU y luego publicadas, M. Foucault (2004) comentaba que el *parresíastés* se caracterizaba especialmente por su gallardía ante el poder, sea este el que representa la comunidad o el que ejerce el tirano. En ambos casos el hombre veraz —y esta es la segunda y fundamental peculiaridad del mismo— muestra un vínculo personal con el discurso que mantiene. Por ello, tal vez haya que pensar que la noción de *parresía* tenga su origen en el ámbito de la psicología, antes de pasar a formar parte de la eventual descripción del político honesto. El *parresíastés* es el que no calla las verdades a pesar de que estas puedan ser incómodas; a sabiendas de que le pueden acarrear personalmente consecuencias negativas (Balot 2004). La figura del hombre espontáneo la representa a la perfección un filósofo callejero como Sócrates, que asume las consecuencias de haber roto el silencio impuesto acerca de la ignorancia del demos (Monoson 2000: 154ss; Saxonhouse 2006: 108-110). Pero también lo encarnaría un político de índole superior que no temiera la competencia de los eventuales rivales, ni la reacción del pueblo a quien se dirige. Un Pericles, tal como lo describe Tucídides, tendría que ser, además de previsor, incorruptible<sup>3</sup> y carismático, alguien que no necesitara recurrir al engaño y la artimaña para dirigirse a la comunidad y para que esta respondiera a sus propuestas con una actitud atenta y la aprobación mayoritaria de sus argumentos.

Tucídides, como ya he señalado, nunca empleó la locución *parresía*; por el contrario, subrayó con insistencia cómo la mentira directa o la verdad a medias eran inseparables del debate asambleario y la disputa política, si bien en proporciones diferentes según los momentos. En la descripción de las contiendas entre oradores no suele faltar la ironía acerca del embuste,

1. El excursus sobre el tiranicidio (VI 54-59) es el caso paradigmático donde aplica el análisis científico para desmontar las creencias populares, y reconstruir los hechos ciertos. Para la función histórica del episodio, cf. Tsamakidis (1995: 205-218)

2. «Y tras él se alza cierto individuo de lengua desenfrenada (ἄθυρόγλωστος), fortalecido en su audacia (ἰσχύων θράσει), un argivo sin ser de Argos, un intruso, confiado en

el barullo (θορύβω) y en la libertad para hablar sin previa preparación (κόμαθελ παραρησίω) capaz de impulsar a la gente a cualquier desatino» (trad. C. G<sup>a</sup> Gual, BCG).

3. Una característica relacionada con su libertad y, por ende, con su sinceridad. No se vendía por dinero, igual que no compraba la *prostasia* a la masa, sino que la conquistaba con su propio *axioma* (Th. II 65).

o sobre la evidente falta de honestidad con la que hablan los *rétores*, extremo especialmente visible cuando dos discursos enfrentados se ponen recíprocamente en evidencia; y cuando, además, acompañan o preceden a los hechos. Estos vicios de la liza política no son achacables solo a la responsabilidad de los políticos, aunque muchos, en aras de su *prostasia*, estuvieran dispuestos a vender la seguridad de la ciudad. También la asamblea tiene su responsabilidad, porque el conjunto de los ciudadanos comunes impone a los oradores unas condiciones que no son sino las que se derivan del equilibrio necesario entre muchedumbre y oradores. Cuando en Tucídides habla Pericles, leemos un discurso racional e instructivo (Yunis 1991) que no pretende hurtar al conocimiento general las consecuencias de la acción que aconseja. Por otra parte, los discursos de Pericles no están nunca en una antilogía lo que hace pensar que, para nuestro historiador, un *lógos* tan transparente no podría ser rebatido<sup>4</sup>. Con esto parece que la mentira sea para Tucídides parte necesaria de la práctica democrática si el político manifiesta voluntad agónica, es decir, si ha de derrotar una opinión mayoritaria, que va a estar bien defendida por un poderoso adversario.

## 2. Pericles como paradigma de político veraz

Una comparación somera entre las palabras del basileo lacedemonio Arquídamo antes de la guerra (I 80) y el primer discurso de Pericles en el libro I evidencia la exactitud del razonamiento del político ateniense acerca de la superioridad ateniense en recursos económicos (142, 1; cf. 141, 4) y la experiencia en la guerra naval (142, 5-9). Sobre esas ventajas Pericles basa su convicción en la victoria final (144, 1). Pero el Alcmeónida también advierte de que el éxito dependerá de no sucumbir a la tentación de presentar batalla campal (141, 6; 143, 5), razón por la que defiende que es necesario prevalecerse de la agilidad que presta a Atenas su dominio del mar (143, 4). Esta estrategia, lógicamente, iba a generar descontentos; Pericles lo sabe y avisa de ello con antelación y a las claras (143, 5); no disimula la dura realidad sino que, sin ocultar que cabe esperar reacciones hostiles entre los propietarios, insiste en la inteligencia de su consejo, con el fin de evitar a toda costa que los atenienses

sean derrotados en una batalla de infantería. Las expectativas de Pericles sobre la reacción de los terratenientes se cumplieron y seguramente ello no restó credibilidad al gran político, aunque le privara momentáneamente de apoyo<sup>5</sup>.

Así, cuando tras el primer año de conflicto, y ya con la peste instalada en la conurbación dentro de los Muros de Atenas, Pericles se dirige de nuevo a la audiencia y recuerda a los ciudadanos que, aunque él aconsejara entrar en la guerra (I 141, 1) —por motivos bien circunstanciados en el primer discurso y que, además de lo relativo a la capacidad de resistencia de cada bando, incluía un razonamiento bien trabado sobre lo que implicaría plegarse a las exigencias del enemigo— también ellos lo apoyaron (II 60, 4; 64, 1; cf. I 140, 1). La decisión, por tanto, fue compartida. Y repite, en esta circunstancia, que, para Atenas, no existía elección real (II 61, 1) entre la guerra y la cesión total. Según Pericles, por otra parte, los atenienses ahora no planteaban argumentos válidos en contra de la decisión adoptada hacía una año, sino que estaban dejándose llevar por el abatimiento, el desánimo y por el egoísmo particular, al haber perdido muchos sus casas y sus cosechas. Por tanto, la presente disposición de los ciudadanos a hacer la paz, lejos de ser una decisión razonada, era una postura emocional. Y, con mayor crudeza que en el primer discurso, atacaba Pericles en este segundo discurso las actitudes ‘pacifistas’ (63; 64, 4)<sup>6</sup> poniendo de relieve las ventajas que para Atenas tenía el mando sobre los griegos, y manifestando que la consecuencia de optar por mostrar a los lacedemonios voluntad de pactar, sería una inmediata pérdida de la honra, la gloria y el poder.

Ninguno de estos discursos tiene en la *Historia* respuesta o alternativa. Mediante este recurso, seguramente, queda expresada la superioridad de Pericles en comparación con los otros políticos. Tucídides se hace eco tanto del descontento de los ciudadanos como de la efectividad del discurso de Pericles, puesto que los atenienses, a pesar de la multa y destitución del cargo que impusieron al Alcmeónida, lo volvieron a elegir poco después como estratego (II 65, 3-4) y, lo más importante, ‘hicieron caso de sus palabras’ (2). No enviaron, pues, más embajadas a los lacedemonios. Tucídides no explica cómo había conseguido Pericles

4. Greenwood (2004: 184-185) y Zumbrunnen (2008: 6-7) ven incompatibilidad entre la superioridad del líder y la participación libre y racional del demos en la deliberación.

5. Ober (1996) comenta la reacción de los propietarios, hoplitas cuyo *éthos* era contrario a no responder a la agresión, defendiendo sus tierras; pero señala que Pericles no fue insensible a las quejas sino que desplegó la caballería y reforzó la defensa del territorio desde los fuertes.

6. Los conceptos de ἀνδραγαθίζομαι y ἀπραγμοσύνη se refieren aquí a los que, debido a las duras circunstancias del

momento, preferían la paz y no reflexionaban sobre las ventajas del imperio. No necesariamente alude Pericles a un grupo político caracterizado por su postura antidemocrática (cf. Gomme *HCTh* I: 177); si bien la idea de que la ciudad se salva solo si la parte inactiva políticamente está en unión con la más dinámica lleva a pensar en el uso de la imagen democrática de la mezcla (Hornblower *CTh* I: 338) que también explota Alcibiades (*infra*).

esa posición de autoridad, ni cómo fue capaz de mantenerla a pesar de la gran contestación hacia su política que, al parecer, originó la primera incursión de Arquidamo en el Ática. Lo que el historiador comenta es que Pericles era capaz de atraer a la masa hacia su posición, calmarla si estaba atemorizada, infundirle aprensión si estaba confiada en exceso (9). Lo que con estas palabras resume el historiador es un uso inteligente de los recursos retóricos de cara a la deliberación racional. La frase *κατεῖχε τὸ πλῆθος ἐλευθέρως*<sup>7</sup> (8) —en la que se discute si el adverbio *ἐλευθέρως* dice algo de Pericles, o del demos— encierra la clave de esa problemática relación entre dirigente y pueblo<sup>8</sup>. Bien Pericles usaba formas liberales ante la asamblea lo que no privaba a los ciudadanos de una reflexión fundada y libre, bien era Pericles el que con total libertad<sup>9</sup>, en el sentido de poder, dominaba y conducía a la ciudad como si esta fuera un rebaño, privando al demos de su libertad de decisión. Debido a lo irresoluble de la cuestión en términos lingüísticos, el mejor modo de aproximarnos a una respuesta es el de intentar entender el contexto general en el que Tucídides encomia a Pericles en el capítulo que es como la apología del gran político. Según palabras del historiador, Pericles es el único político de la guerra que no iba detrás del pueblo, sino que se ponía a su cabeza y lo guiaba. Esa es, en suma, la función que se espera del buen político en la democracia, y así lo vemos resumido muchas veces desde Tucídides (II 60, 5) a Demóstenes (XVIII 172; 246): prever los acontecimientos, ser capaz de anunciarlos explicándolo al común de los ciudadanos, y aconsejar una acción adecuada. Los tres enunciados anteriores resumen el objetivo de la correcta retórica política que, por tanto, Tucídides no consideró intrínsecamente perversa. Añade el escritor que Pericles no hablaba nunca *πρὸς ἡδονήν* (II 65,8), es decir para agrandar o causar placer, lo que hubiera supuesto mantener a los ciudadanos alejados de la realidad de la que debían hacerse responsables. Es todo lo contrario de lo que opina de los continuadores del gran político, los cuales al ser tan iguales entre sí disputaban por la primacía y, a consecuencia de esa rivalidad, dejaron en manos del demos decisiones trascendentales que este tomaba *καθ' ἡδονάς* (10), es decir mal informado o aconsejado, de manera que, en lugar de optar por lo conve-

niente, el pueblo se fue habituando a resolver cuestiones políticas que atañían al bien común en términos de sus intereses particulares o de aquello en lo que encontraba placer momentáneo.

No hay que negar que en la imagen creada por Tucídides —positiva y sin fisuras sobre el liderazgo de Pericles y radicalmente negativa acerca de los políticos que le siguieron— hay, por un lado, cierto esquematismo reductor que abona la conclusión de que los responsables de la derrota de Atenas fueran los políticos y sus luchas por el poder; y, por otro lado, una reflexión personal sobre la democracia como forma de gobierno. La postura de Tucídides ante la democracia es crítica, pero no abiertamente condenatoria. Parece aceptar la democracia si el pueblo es guiado por dirigentes del tipo de Pericles (II 65) y si la colaboración de los ciudadanos está asegurada (VIII 97, 2). Como no ve posible que las masas, dejadas a su albur, se comporten razonablemente, sino que observa que suelen hacer lo contrario, para que actuaran con sensatez precisarían de dirigentes honrados y carismáticos que explicaran bien los objetivos comunes.

Acerca de los comportamientos de las masas (cf. Hunter: 1986 y 1988), encontramos en Tucídides algunas escenas que evidencian hasta qué punto una reunión popular podía tener un resultado imprevisible para el orador que pretendiera manipular a la multitud. En 424, por ejemplo, Cleón afirmaba que los emisarios, enviados para que informaran sobre las condiciones de los atenienses que sitiaban a los lacedemonios en Esfacteria, mentían (*εἰπῶν ψευδῆς*) sobre las dificultades de las operaciones (IV 27, 4). Inesperadamente la multitud lo eligió a él para que personalmente inspeccionara el lugar. Entonces Cleón pensó que, si eso llegaba a ocurrir, se vería obligado a desmentirse y corroborar (*ἀληθῆ εἶναι*) lo que estaba negando. Por tanto, maquinó otra salida para no afrontar la verdad; se trataba de conminar a Nicias, que era estratega, a hacerse inmediatamente a la mar (5). Seguramente Nicias intuyó que la muchedumbre respondería positivamente a un trasvase de poder, así que ofreció la dirección de la campaña a Cleón (28, 1); y las masas (*ὄχλος*) enfervorizadas gritaban que Cleón asumiera el mando (*ἐπεβόων*; 3). Que la asamblea actuaba coactiva y ruidosamente, como en el caso anterior, es una evidencia que muchos estudiosos han comentado

7. En términos parecidos, en VIII 86, 5 atribuye a Alcibíades, en Samos, el haber controlado a la masa: *κατασχεῖν τὸν ὄχλον*. Hornblower (*CTH* III: 1002) remite a un origen soloniano (Sol. Fr. 37 W, vv. 6-7) para ambos pasajes. El asunto de la relación entre una democracia, viable y bien dirigida, y la monarquía o buena tiranía es tratado por Mitchell (2008).

8. Gomme *HCTI*: 192, traduce y explica: «‘freely’, i.e. without hesitation, ‘as a free man should’». El hecho de que Pericles

actuara libremente no implicaba que el demos perdiera la libertad. Lo que significa es que el orador no se sentía obligado a agrandar a la masa. Suponer que el *axioma* de Pericles anula la libertad del demos no se compadece con el hecho de que aquel fuera multado y depuesto.

9. Greenwood (2004: 185, 188) opta por esta segunda interpretación, y equipara el silencio de 431 con el de 411. Igual que la amenaza de revolución política, la superioridad de Pericles suprimiría la deliberación democrática.

en los últimos años<sup>10</sup>. En muchas ocasiones, como la anterior, el *thórybos* era empleado por algún político en contra de su rival. Seguramente eso ocurrió también en 415 en contra de Alcibíades (VI 29, 2), cuando sus rivales consiguieron que embarcara rumbo a Sicilia con la excusa de no dilatar más la marcha de la flota. Lo que no parece ser opinión de Tucídides es que el *thórybos* constituya un indicio de una deliberación verdaderamente participativa. En el primer caso narrado, los atenienses sensatos (τοῖς σώφροσι τῶν ἀνθρώπων) que, probablemente, habían guardado silencio, esperaban que de un modo tan poco razonable de decidir un asunto tan difícil se podría obtener al menos uno de estos beneficios: o moría Cleón, o era conquistada la isla (IV 28, 5). Con todo, el 'silencio' que acompaña a las alocuciones de Pericles, en el que las masas no son privadas de su derecho a opinar, es muy diferente al que genera el terror de los oligarcas.

### 3. Mentir o persuadir

El hecho es que a lo largo de la *Historia de la Guerra del Peloponeso* los políticos intervienen en debates que el historiador resume a través de dos discursos enfrentados, es decir, en antilogías. Cada discurso del par, por tanto, debe ser medido como el esfuerzo por adelantarse a los argumentos del rival, o por responder a los ya escuchados. En los casos en los que el demos ha de dirimir entre dos posiciones absolutamente enfrentadas es lógico que encontremos acusaciones cruzadas e imputaciones sobre la carencia de honestidad del contrincante. Es un modo habitual de desacreditar los argumentos del contrario.

Un ejemplo inicial en Tucídides lo encontramos en el debate celebrado en Atenas entre corcireos y corintios, los unos pugnando por ser acogidos como aliados de los atenienses, los otros intentando convencer a estos últimos de que no se dejaran persuadir/engañar por aquellos. Cuando los corcireos advertían a los miembros de la asamblea de no dejarse atrapar por las palabras de sus rivales, estaban haciendo referencia a la queja corintia sobre el trato inadecuado que sus colonos corcireos prestaban a los representantes de Corinto (I 34, 1; cf. 38, 2), pues unos y otros defendían puntos de vista diferentes sobre cuál debería ser la relación metrópoli-colonia. En esa línea, los corintios intentaban desacreditar la justificación corcirea

para no estar aliados con nadie. Según Corinto, no se debía a la prudencia, como pretendían sus rivales (37, 2; cf. 32, 4), sino a que querían tener las manos libres y poder actuar en cada caso de acuerdo a la conveniencia del momento. La mentira corcirea, según los corintios, tiene apariencia bella (37, 4), lo que significa que esconde razones espurias. Tampoco habría que confiar, dicen, en que hayan hecho una oferta de arbitraje, ya que no la hicieron antes de actuar por la fuerza, sino cuando se dieron cuenta de que los corintios no iban a permitir que se hicieran dueños de Epidamno (39, 2).

Además de las acusaciones recíprocas de falta de sinceridad, ambos contrincantes divergían sobre asuntos muy importantes. Especialmente sobre la interpretación de la cláusula de neutralidad firmada en 446 entre Atenas y Esparta (35, 1; 40, 1); en concreto, sobre si Corcira, en guerra ya con Corinto, había de ser considerada como plenamente neutral por Atenas, ya que su asociación arrastraría a los atenienses al choque con Corinto<sup>11</sup>. La oferta de Corcira, por otra parte, se hizo irrenunciable a los atenienses ante la perspectiva de guerra general entre la liga del Peloponeso y Atenas y sus aliados. Los corintios sostenían que nada estaba decidido en ese sentido, y cabe sospechar que 'mentían' pues en su fuero interno sabían, como todos, que la guerra frenada con la Paz de los Treinta Años, antes o después, se desencadenaría con toda la virulencia<sup>12</sup>. Sus argumentos fueron derrotados, más que por los de los corcireos, porque la propia asamblea ateniense estaba convencida de que la guerra se aproximaba (44, 2) y, por tanto, no resultaba aconsejable renunciar a un aliado tan importante desde el punto de vista militar y estratégico. En la decisión ateniense no tuvieron peso las 'mentiras', al fin y al cabo de escaso vuelo y fácilmente detectables como parte del artificio oratorio, y sí el 'cálculo de seguridad' que el mismo Pericles explicitaría poco después en los discursos ya comentados. La alianza defensiva, *epimachía*, ofrecida a Corcira reflejaba, por un lado, la decisión ateniense de no evitar la guerra a cualquier precio; por otro, la voluntad de no iniciar la contienda, situación a la que se habría visto abocada de establecer una *symmachía*.

Cuando en 427 se produjo en Atenas el debate acerca del castigo de los mitileneos, la controversia sobre la poca fiabilidad de los discursos de los orado-

10. Como ha señalado Tacon (2001: 180), el *thórybos* es el modo habitual de participación democrática de la gente común, un modo de comunicar las visiones colectivas. Wallace (2004: 225-226) es, incluso, optimista acerca de las virtudes de esta «libertad de palabra» popular, porque constituiría la mejor vía para la defensa de los intereses comunitarios. En todo caso, el *thórybos* deja patente al orador *parre-*

*siastés*, cuál es la relación de fuerzas en la asamblea (Roisman 2004).

11. Para Hornblower (*CT I*: 82) los corcireos tienen razón en este punto.

12. Gomme (*HCTh I*: 170) opina que este argumento era muy adecuado para los corcireos porque «a big war was certainly in the air».

res adquirió tintes tan exaltados y generales que parece que hubiera de constituir un elemento esencial en la toma de decisión popular. En los discursos de Cleón y Diodoto se aborda tanto la contraposición entre elevación retórica y sinceridad de la propuesta defendida, como el tema de la sospecha de corrupción como indicio de engaño.

Cleón, en su pretensión de desmarcarse de la argucia seductora de las bellas palabras, busca la identificación con los hombres sencillos, los que se sienten inferiores en inteligencia a las leyes, y son incapaces de censurar el discurso de quien se expresa de manera atractiva (III 37, 4: τοῦ καλῶς εἰπόντος μέμψασθαι λόγον). Los discursos bellos son, pues, mentirosos, según Cleón. Como para Pericles o Diodoto, también para Cleón la responsabilidad de cómo quede conformada la decisión final pesa sobre los oradores («nosotros») los cuales, afirma Cleón, no deberían entrar en una competición de palabras, sino en todo caso evitar dar al pueblo consejos contrarios a su propia opinión (§ 5: παρὰ δόξαν τῷ ὑμετέρῳ πλήθει παραινεῖν; cf. Gomme *HCTh* II: 302), es decir consejos que entrañaran el engaño más profundo, el que resulta de la traición a las propias convicciones y, por tanto, podrían revelar la corrupción. Con todo, echa la culpa de tal situación a los ciudadanos comunes, por no asumir su responsabilidad; y por confundir las asambleas políticas con los concursos de sofistas<sup>13</sup> (38, 4-7). Cleón se adelanta a los argumentos de los rivales, afirmando que necesariamente ellos sostendrán que los delitos de los mitileneos son una ventaja para los atenienses (38, 1), y que quien tal cosa esgrima lo hará con el fin de exhibir sus dotes oratorias, o por haber cobrado ya algún soborno<sup>14</sup>, una sospecha en modo alguno infundada debido a la presencia de embajadores mitileneos en la ciudad. En cualquiera de los dos casos, un orador cuyo objetivo único no fuera guiar a la ciudad hacia la decisión correcta, sino alcanzar prestigio de inteligente, u obtener lucro personal a costa del bien de la ciudad, sería evidentemente un impostor. Pero Cleón lo es también en cierto modo cuando sostiene que, quien quiera argumentar un castigo menos cruel para los aliados rebeldes, lo hará porque está defendiendo que la secesión mitilenea beneficia a los atenienses. Cleón

también es un hombre de gran habilidad retórica que, por lo demás, no considera aconsejable deliberar con calma y frialdad, sino que exige tomar la decisión del castigo cuando los ánimos vengativos se encuentran en lo más álgido (38, 1)<sup>15</sup>.

Hay, con todo, correcta argumentación en el discurso de Cleón. Su punto fuerte es la defensa de la necesidad de hacer justicia (39), para lo cual necesita demostrar la culpabilidad de los mitileneos y poner de manifiesto que Atenas había tratado especialmente bien a la isla de Lesbos. Cleón diferencia revolución y sublevación (ἐπεβούλευσάν τε καὶ ἐπανέστησαν) de rebelión (μᾶλλον ἢ ἀπέστησαν)<sup>16</sup>, puesto que los mitileneos, que no habían sido avasallados, no podían justificar su acto desleal en plena guerra (2). El punto más débil de su razonamiento es el de la culpabilidad del demos junto a los *oligoi* (6) debido a que el lector sabe por Tucídides que la reacción del pueblo cuando Saletto le entregó armas fue la de pasarse a los atenienses (27, 2-3). No parece tampoco que la tesis de Cleón de que un castigo severo es lo que conviene al mantenimiento del imperio (39, 7-8; 40, 2) se contradiga con el pensamiento genuino de este político. Aunque en este extremo sus manifestaciones son desconcertantes, ya que llega a afirmar que aunque no fuera justo el castigo, es eso lo que conviene al poder de Atenas (40, 4). En este terreno, Cleón coincide básicamente con Pericles —quien también establecía el paralelismo entre *arché* y tiranía (II 63, 2-3; 37, 2)— desvelando la hipocresía de quienes disfrutaban de las ventajas de ejercer el poder y, a la vez, se hacían pasar por hombres benevolentes (III 40, 4-5) o pacifistas.

La réplica a Cleón la formuló Diodoto, un político que por lo demás nos sería desconocido pues solo aparece en este contexto, y al que se ha considerado 'pericleo' por su defensa de la necesidad de que las palabras precedan a los actos (42, 2). Tal como Gorgias afirmara en el *Encomio de Helena* (DK68 B11, § 11), Diodoto asume que no existe otro medio que a través del *lógos* para deliberar sobre el futuro. Y, tal como se plasma el ideal del ciudadano democrático en la Oración Fúnebre de Pericles, los atenienses estarían acostumbrados a hablar antes de actuar, circunstancia que determinaba que asumieran los riesgos libremente y con valentía (Th. II 40, 2-3). Pero Pericles

13. Hornblower (*CTh* I: 427) señala que aquí sofista tiene un sentido peyorativo.

14. Wankel (1982) admite que el soborno debía de ser una realidad, además de un lugar común de las acusaciones recíprocas en la competición agónica.

15. Comenta Orwin (19834: 486-487) que el discurso de Cleón se basa en las dos pasiones más fuertes: el temor y la cólera. Su argumento fuerte es fundamentalmente el de justicia, si bien se adelanta al razonamiento de utilidad que empleará Diodoto.

16. En este punto Hornblower (*CTh* I: 428) remite a Andrewes (*HCTh* V: 45) que comenta el pasaje VIII 21 y dice que probablemente la diferencia sea la que hay entre una revolución doméstica de un aliado autónomo y una revuelta de un aliado súbdito. Ciertamente, la sugerencia por parte de Cleón de que el acto de Mitilene es gratuito contradice la afirmación de que Atenas sea una tiranía (Hornblower *CTh* I: 432).

expresaba allí una situación ideal en la que los individuos que analizaban libremente, asumían, en consecuencia, los riesgos que implicaba la defensa de la posición de Atenas de forma personal y consciente. Diódoto, por el contrario, sugiere que Cleón calumnia a sus contrincantes para desconcertar a los oyentes (III 42, 2-3), y que estos se encontrarían en una situación en la que ya no serían libres en sus decisiones debido a que no estarían informados (4). Y también pone sobre el tapete otra de las razones por las que los oradores, en esas circunstancias, aconsejaban en contra de sus propios criterios, se trataría de la búsqueda de honores y el aplauso del auditorio (5-6: *παρὰ γνώμην τι καὶ πρὸς χάριν*). En suma, Diódoto interpreta las deliberaciones democráticas como una fronda de intereses particularistas en la que el oyente se vería incapaz de distinguir la verdad de la falsificación, los móviles egoístas del bien común. Por eso sugiere que a los oradores ni se les castigue si sus consejos no resultaron exitosos, ni se les honre en exceso cuando aciertan (5). Si se evitaran los excesos de penalización o distinción por hablar en público, quizás los *rétores* se decidieran a hacerlo de manera franca y a hablar solo cuando tuvieran algo bueno que aportar.

Uno de los argumentos más sorprendentes de este discurso es el reconocimiento de que se había llegado a la situación en la que resultaban tan sospechosos los buenos consejos expresados con franqueza (43, 2: *τὰγαθὰ ἀπὸ εὐθέος λεγόμενα*) como los malos. Y, en consecuencia, mentir era ya una necesidad para el orador que deseara persuadir al auditorio; es decir engañar y persuadir habían dado en la misma cosa; se hallaban inextricablemente unidos. Hay mucha coincidencia entre Cleón y Diódoto en el diagnóstico de los efectos que sobre la formación de los ciudadanos tiene la necesidad de hacerse creíble. Mientras Cleón achacaba a los individuos comunes cierta pasividad derivada de la confusión entre hechos y palabras —sobre el presupuesto asumido de que estas no reflejaban aquellos—, una indiferencia que se trocaba en confusión entre el placer de quien asiste a una competición literaria y la responsabilidad de decidir como ciudadanos, en suma, un *impasse* al que los oradores 'habilitados' tenían habituada a la ciudad, Diódoto imputaba a la calumnia y a la sospecha que los oradores sembraban acerca de sus rivales, el origen de la desconfianza popular y la contrapartida del exceso de artificio o engaño por parte de los políticos<sup>17</sup>. Como Manuwald (1979) puso de manifiesto, también el discurso de Diódoto encierra embuste, seguramente el de desviar la

atención de los oyentes del tema de la justicia al asunto de la conveniencia para la ciudad, pero con el fin no confeso de conseguir una resolución más equitativa e incluso compasiva (Mara 2001: 829), algo que el discurso de Cleón había desautorizado (III 40, 4).

Con el debate mitileneo se evidencia en Tucídides la percepción de que persuasión y mentira son inherentes. Así lo expresan los embajadores atenienses del diálogo de los melios (V 85) en una frase con la que se anuncia un coloquio a tumba abierta, en el que la *parresía*, sin ser mencionada, hace su aparición en la argumentación de ambas partes. La calificación que los atenienses otorgan al discurso seguido: seductor e irrefutable (*ἐπαγωγὰ καὶ ἀνέλεγκτα*), ilustra la idea de lo que con él perseguían: engañar (*ἀπατηθῶσιν*) a la mayoría de los melios para conseguir sus propósitos sin necesidad de ejercer la fuerza. En el contexto de un diálogo, plenamente sofisticado y claramente surgido de la cabeza del historiador, puede observarse la plasmación de cómo escribió Tucídides los *lógoi*, ateniéndose a lo que realmente se dijo dadas las circunstancias y los oradores. Porque aquí, como en ninguna otra parte, se desnuda de adorno a la verdad de las intenciones ya que, suprimido el discurso seguido, la refutación se hace ágil y practicable.

Pero volvamos a los discursos públicos que son el objeto de este ensayo, puesto que en ellos, más que en los diálogos a puerta cerrada, se encerraría el artificio. A partir del libro VI, en el contexto de la preparación y desenvolvimiento de la campaña de Sicilia, se hace omnipresente la treta, la argucia y el fraude como parte esencial de las deliberaciones. La degradación del discurso, por un lado, envilece a la ciudadanía, la priva de la libertad de opción; por otro, contribuye al fracaso de los planes de Atenas al no estar basados estos en cálculos sensatos y realistas.

La expedición contra Siracusa se originó en el ardid amañado por los egesteos cuando acudieron a solicitar ayuda a Atenas para hacer frente a Selinunte que recibía apoyo siracusano. Los egesteos, y los atenienses que los apoyaban, subrayaban continuamente los riesgos de que Siracusa conquistara toda Sicilia y, conseguido esto, ayudara a sus parientes dorios del Peloponeso a derrotar a Atenas (VI 6, 2). Este era un argumento a tener en cuenta, y los atenienses que lo secundaban, en buena medida, lo considerarían decisivo. La asamblea envió a Egesta embajadores para informarse de la situación económica de aquella *pólis* (§ 3). Una vez allí, la delegación ateniense fue víctima de una estratagema urdida con el fin de exhibir mayor riqueza privada y

17. Hesk (2000: 165-171) analizando la relación entre *peitho* y *apáte*, acuña la expresión 'la retórica de la antirretórica', que consiste en inculcar en el auditorio la desconfianza en las palabras del rival en base a su habilidad técnica. Es lo

que seguramente practican aquí Cleón y Diódoto. Cf. Verdenius (1981) para el vínculo entre epistemología y retórica en Gorgias. Y Saxonhouse (2006: 159-160), sobre la imposibilidad de un debate franco y sincero.

pública de la existente (46, 3-4). La anécdota es narrada por Tucídides más tarde, en el momento en que la flota de guerra que Atenas había enviado se encontraba ya en la isla y descubrió que no existían en la ciudad las fortunas de las que les habían hablado; solo a Nicias no sorprendió esta circunstancia que ya sospechaba (§ 2-3) y este hecho explica las reticencias previas del político a emprender la campaña. Por el momento, los emisarios egesteos, regresados a Atenas junto a los enviados atenienses, no informaron verazmente acerca de los recursos económicos con que contaba la ciudad y que ponían a disposición de los atenienses si estos los ayudaban; en realidad los embajadores atenienses simplemente emitieron «informes seductores pero no ciertos» (ἐπαγωγὰ καὶ οὐ ἀληθῆ; 8, 1), aunque en ese momento ellos no pretendieran engañar pues eran las principales víctimas de la celada egestea. Con todo, es omnipresente en Tucídides la insistencia de que lo que empujó a los atenienses a emprender la campaña fue la expectativa de conquista y la codicia personal, no el deseo de ayudar a los aliados.

Los atenienses, una vez en Sicilia, no aprovecharon la circunstancia de haber descubierto pronto que habían sido embaucados, para justificar su retirada de un escenario bélico que, aparentemente, poco tenía que ver con ellos. La razón reside en que el móvil real e inconfeso de sus preparativos no era otro que la derrota de Siracusa, la conquista de Sicilia y, si era posible, también la de Cartago (VI 6, 1; 8, 4; 15, 2; 33, 2; 76, 2).

Los discursos de Nicias y Alcibiades del libro VI, anteriores a la partida de la armada, son los pronunciados en la segunda asamblea, cuando la campaña ya había sido aprobada, y había de tomarse las decisiones relativas a los preparativos. Nicias fue el que introdujo de nuevo en el debate el asunto principal, es decir el de la conveniencia de la realización misma de la empresa, pues era de la idea de que la resolución se había aprobado sin reflexionar suficiente sobre los riesgos y acerca de las posibilidades de victoria (9, 1). Con ese motivo pronunció una alocución en la que no faltaron la información ni la valoración de los riesgos probables. Sobre la imprudencia de multiplicar los frentes bélicos, quien fuera el principal responsable de los términos pactados con los peloponesios en 421, decía que la paz no era ni mucho menos segura y que, si la flota ateniense sufría un revés, no tardarían los lacedemonios en volver a las armas, e incluso en colaborar con los siciliotas (§ 2-5). Como es sabido, no solo ocurrió lo que Nicias anunciaba, sino que los espartanos siguieron los consejos que Alcibiades les dio al principio de la guerra, y enviaron en 414 contingentes de

ayuda a Siracusa al mando del lacedemonio Gilipo. Incluso en el supuesto de victoria, continuaba razonando Nicias, se haría imposible para Atenas controlar una isla lejana y heterogénea (11, 1; cf. 20, 2-4), por eso —en contra del argumento que, al parecer, había convencido a los atenienses (6, 2)— esgrimía este general la tesis de que a Atenas incluso le convenía que los siciliotas fueran sometidos por Siracusa, pues esta ciudad, si estaba ocupada en mantener unida la isla, dejaría de ser una amenaza para Atenas (3). Esta suposición se basa en el modo previsible de actuación de un imperio y es complementaria del pronóstico lógico que, a renglón seguido, enuncia el orador: si los atenienses sufrieran alguna derrota en la lejanía, los aliados propios se unirían a los enemigos próximos para enfrentarse a Atenas. Pero la contradice la realidad del ataque ateniense contra Sicilia, algo inesperado para los siracusanos como se deduce de la controversia que se produjo en esa ciudad poco después (cf. Dover *HCTh* IV: 166-167, relativo a Th. V 91; y Hornblower *CTh*: III: 331). Hermócrates avisaba, a pesar de saber que no iba a ser creído —y lo hacía porque tenía informes (33, 1-2)—, de que los atenienses estaban ya en marcha contra Siracusa, pero los ciudadanos desconfiaban de la noticia (35), y consideraban mejor fundamentada la hipótesis de Atenágoras que argumentaba como poco probable e increíble que los atenienses olvidaran a los enemigos del Peloponeso y abrieran un frente peligroso en Sicilia, constituido por una comunidad integrada por muchas y grandes ciudades (36, 4).

La última parte del primer discurso de Nicias se centró en atacar a su rival, advirtiendo a los ciudadanos de que no se dejaran arrastrar por la ambición particular de Alcibiades y de otros jóvenes como él (12, 2-13, 1); y esto también era cierto si nos atenemos a Th. VI 15, 2-4; también desaconsejó reincidir en la tendencia ateniense de hacer aliados a aquellos a los que hay que socorrer pero serían incapaces de prestar ayuda (13, 2). A pesar de que muchos hablaron después de Nicias, y la mayor parte no parece que hubieran sido persuadidos por el discurso de este político, la única arenga recogida por Tucídides es la de del propio Alcibiades. El 'joven' Alcmeónida dedicó buena parte de su tiempo a defenderse, a hablar sobre sí mismo y la legitimidad de su aspiración a ejercer la *prostasia* (16); y a contraponer a los últimos consejos de Nicias la imagen tópica e idealizada de la ciudad hiperactiva (18, 2-6) que une y mezcla a todos sus ciudadanos en una colaboración saludable (6), y la de la tradicional generosidad de los atenienses en defensa de sus aliados (18, 1)<sup>18</sup>. En relación con las previsiones

18. Macleod (1986: 72 y 83) explica que para Alcibiades los honores que él recibe, benefician también a la ciudad, y que no solo apela a la tradicional manera de comportarse de la

ciudad, sino también de cualquier imperio. Muchos comentaristas han resaltado la habilidad de Alcibiades al conectar carácter y tradición atenienses con sus objetivos particulares.



de cómo se comportarían los ciudadanos de las diversas *póleis* sicilianas, Alcibíades o no tenía información cabal o prefería guardársela para él<sup>19</sup>, y afirmó que los siciliotas serían incapaces de unirse y de actuar con una opinión unánime; que, debido a los conflictos internos, muchos se pasarían fácilmente a los atenienses, etcétera (17, 2-6). Como es sabido, tras la derrota, los atenienses se quejaron de los políticos que les habían persuadido de apoyar la expedición, como si ellos no la hubieran aprobado (VIII 1, 1).

Es significativo que los ciudadanos, en Atenas y en Siracusa, no se fiaran de quienes decían la verdad o argumentaban prudentemente, pero se dejaron llevar por las palabras de los desinformados o directamente mentirosos, los políticos populistas interesados en sus fines personalistas o en desacreditar a sus rivales más que en la salvación de la ciudad (Saxonhouse 2006: 167-177). El mismo Tucídides (VI 1, 1) afirma que la mayor parte de los atenienses desconocía la extensión de la isla y el número de sus habitantes. Seguramente también ignoraba detalles sobre la situación política de las ciudades y acerca de la realidad financiera y militar; pero Nicías, en el segundo discurso de esta misma asamblea, corrigió los comentarios de Alcibíades y dio referencias exactas sobre estos extremos (20, 2-4), y, aunque lo hiciera con la intención de desmotivar a sus conciudadanos, todo lo que consiguió fue alentar más sus ansias de conquista al pedir para la realización de la campaña unos contingentes muy abultados que fueron interpretados como garantía de éxito.

De los tres debates aquí comentados, el primero se presenta en lo esencial como una discusión transparente; el uso en sendos discursos de la mentira se limita a acusaciones recíprocas por cuestiones concretas e interpretables, y no afecta al núcleo de la discusión. Los atenienses decidieron en el caso de Corcira motivados por lo que creyeron más conveniente para la ciudad en función de su convicción de la inevitabilidad de la guerra. En el segundo caso, influyó seguramente el arrepentimiento por la que la mayoría creía una decisión injusta (III 36, 4-5; Orwin: 1984). El discurso de Cleón es un alegato duro pero franco, y la réplica de Diódoto —al considerar este orador que defender la causa de la mayoría mitilenea podía hacerle aparecer como abogado de la defección— se apoyó casi exclusivamente en la conveniencia del perdón para el bien futuro del imperio. En la tercera escena, la mentira alcanza a los objetivos mismos del

planteamiento general; ya ninguna decisión es tomada en base a información fidedigna y a discusión abierta de los pros y contras; ninguna resolución aparece, ante los que las votan, avalada por sus reales motivos.

#### 4. Propaganda y silencio

En el famoso capítulo 82, § 4, del libro III, encontramos la siguiente afirmación como opinión del autor: «cambiaron incluso la valoración tradicional de las palabras (τὴν εἰωθυῖαν ἀξιῶσιν) ligadas a los hechos para justificarse (τῆ δικαίῳσει)<sup>20</sup>». Se trata de una frase que precede a un listado de principios normativos o morales de los ámbitos familiar, cívico o político, que habían perdido la valoración anterior y, en consecuencia, la denominación tradicional se daba ahora a maneras antitéticas de comportamiento<sup>21</sup>. En suma, lo que antes era denominado, por ejemplo, 'audacia irreflexiva', ahora pasaba a ser etiquetado como 'valor para defender a los compañeros'; o el 'irascible' se convertía en 'leal', pero el que se le oponía se hacía sospechoso (5); y, del mismo modo, quedaban relegadas las fidelidades tradicionales a la familia y a la ciudad al ocupar su puesto en la jerarquía la devoción debida a la facción (6). Para Tucídides, la razón última de estos cambios era la ambición de poder y el fanatismo aparejado a la resolución para conseguir metas particulares. En ese ambiente de pérdida de seguridad de la relación entre *lógos* y *érgon*, resultaba fácil hacer propaganda de los anhelos sectarios disfrazándolos con bellas palabras. Los programas seductores (8: μετὰ ὀνόματος εὐπρεποῦς; εὐπρεπεῖα λόγου) son máscaras que esconden las verdaderas intenciones del tipo 'igualdad de derechos políticos del pueblo', para no decir el poder popular, o 'aristocracia moderada', para no decir el gobierno de unos pocos.

El adjetivo *euprepés*, que es tan frecuente en Tucídides, alude al eufemismo, la apariencia positiva, el pretexto y, en suma, cierto modo de ocultación de la verdad, al menos de la verdad completa con sus implicaciones y consecuencias. Cuando los atenienses más relevantes en Samos, en el invierno de 412/11, tuvieron noticia de la propuesta de Alcibíades sobre la posibilidad de que ellos apoyaran un cambio político y su vuelta a la ciudad, a cambio de que el ilustre exiliado consiguiera para Atenas la ayuda económica de Tisafernes y del Rey, los conjurados en Samos y en la ciudad tuvieron que sortear la oposición, explícita o no, de las masas democráticas, con discursos engañosos y persuasivos.

19. Mintió a los embajadores espartanos que venían a Atenas a negociar sobre los presos de la isla, y lo hizo para conseguir no frustrar las negociaciones que llevaba personalmente con Argos, Elis y Mantinea (V 45, 2; 46, 1). Cf. Saxonhouse 2006: 170.

20. Para esta traducción, cf. Hornblower CTh I 483.

21. Los estudiosos han comentado este capítulo, subrayando el interés tucidídeo sobre las cuestiones morales; entre otros autores son reseñables: Solmsen (1971); Edmunds (1975) y Loraux (1986).

En Samos, los soldados tuvieron noticia del cambio que se avecinaba por sus generales y, al principio, lo oyeron con disgusto, pero enseguida se les hizo ver que así cobrarían su soldada, y ello los hizo callar y aceptar ('mantuvieron la calma', ἡσυχάζειν; VIII 48, 3<sup>22</sup>). Todavía en esta etapa el objetivo de los oligarcas de Samos era ganar la guerra, y sobre ellos de momento recaían los mayores gastos con ese fin. Por eso no veían inadecuado pasar a ser también los únicos responsables políticos (1). En suma, no necesariamente hubo engaño en el discurso a los soldados: sólo se desvió hábilmente el enfoque del mensaje, en lugar de hacer hincapié en el cambio político se hizo en el beneficio económico personal de cobrar el sueldo. Cuando Pisandro llegó con la primera embajada enviada desde Samos a Atenas y se dirigió a la asamblea, cambió el modo franco empleado en la flota y habló de «gobernarse democráticamente de otro modo» (τὸν αὐτὸν τρόπον δημοκρατούμενοις; 53, 1). La asamblea no se dejó engañar y, en principio, reaccionó oponiéndose de manera ruidosa (διαβωόντων), con especial protagonismo de los Eumólpidas y los Céricos, que revestían hereditariamente el sacerdocio eleusino. Pisandro, ante el alboroto y la oposición, no se escabulló con evasivas, sino que encaró uno a uno a los ciudadanos que vociferaban, y les iba preguntando si conocían algún otro modo de salvación (53, 2); ante el silencio de los cuestionados, pasó directamente a hablar con claridad<sup>23</sup>: que no habría salvación posible sin dinero y que este lo proporcionaría Alcibíades con un cambio de régimen político (εἰ μὴ πολιτεύσομεν τε σωφρονέστερον καὶ ἐς ὀλίγους μᾶλλον τὲς ἀρχὰς ποιήσομεν). Esa era la situación real de Atenas y, por ese entonces, Pisandro creía en Alcibíades<sup>24</sup>. Cuando los asambleístas recuperaron la calma, junto al miedo que les infundieron las palabras francas del embajador, se evidenció la incapacidad de todos para proponer un plan operativo alternativo. Pisandro atenuó el efecto de su discurso con medias verdades y confortaba a la audiencia diciendo que ahora no era momento de ocuparse de la *politeía*, que lo urgente era la guerra, y que ya habría tiempo de volver a la democracia (53, 3; 54, 1). A pesar de haber planteado a la asamblea un cambio que habría

de ser adoptado de forma constitucional, en secreto se puso en contacto con las asociaciones antidemocráticas para que fueran allanando el camino de la revolución (ξυνομοσίαις; 54, 4).

Las agrupaciones de amigos o heterías, efectivamente, fueron las responsables del éxito del plan<sup>25</sup>. Formando tramas de fidelidad entre sí se encargaron de la campaña de terror bajo la forma de asesinatos selectivos (τοῖς ἡτᾶίροις; 65, 2; 66, 2), y del control de las asambleas mediante la preparación de discursos que nunca encontraban réplica o traba alguna (66, 1-2). Seguramente en esas demagogías, aunque también a través de los rumores, harían circular el hipotético programa sobre un gobierno de cinco mil ciudadanos selectos, que Tucídides califica de εὐπρεπὲς πρὸς τοὺς πλείους, es decir, de «disfraz de cara a la mayoría» (65, 3-66, 1). Cada vez que este eslogan es mencionado en esta parte del libro VIII (σχῆμα πολιτικὸν τοῦ λόγου; 89, 3; ἡ παράκλησις; 92, 11) viene acompañado de términos y comentarios del historiador que significan lo mismo, que las palabras ocultaban la realidad de las intenciones y de los hechos. En este caso, señala Tucídides, que el poder lo iban a tener los mismos que lo habían preparado todo. La calma, derivada del temor que atenazaba al pueblo, no era, en absoluto, equivalente al silencio que reinaba cuando hablaba Pericles. El silencio ahora significaba incomunicación y parálisis; con Pericles, el estadio previo a la deliberación.

En el relato tucidídeo, desde la llegada de Pisandro, a la cabeza de la segunda embajada de Samos a Atenas, contrasta el mutismo de la asamblea y de la *Boulé* en la ciudad ante la usurpación oligárquica (69, 1; 70, 1) —efecto tanto de las estratagemas mencionadas, como del modo en el que se celebra la reunión de Colono— con la participación intensa que se colige en las asambleas de la flota en Samos<sup>26</sup>. En la primera, muchas voces parece que se quejaban de la actuación de la ciudad (76, 2-3); Trasibulo en otras reuniones posteriores trataba de persuadir a la masa de la conveniencia de traer a Alcibíades —pues la muchedumbre no parece haber estado en principio por la labor— pero él confiaba todavía en que les podría procurar el apoyo

22. Greenwood (2004: 188-189) señala que los oligarcas actúan ocultamente y, en consecuencia, el *demos* calla, es decir, cesan los debates (VIII 66, 1-2: ἡσυχίαν εἶχεν), si bien en Samos el silencio es consecuencia de la claridad de la información.

23. Th. VIII 53, 3: σαφῶς ἔλεγεν; 3; cf. 54, 1: σαφῶς διδασκόμενος, expresiones que indican que ahora decía la verdad.

24. Cuando los Cuatrocientos tomaron el poder, lo primero que hicieron fue entablar negociaciones con los lacedemonios (VIII 70, 2). Pero es que, con la llegada de Pisandro a Atenas por segunda vez, todos los oligarcas, tanto los de Samos como los de Atenas, tenían ya conocimiento de que

Alcibíades no tenía la influencia que les había manifestado sobre Tisafernes, habían roto con él (56; 63, 4) y, por tanto, sabían que no llegaría el dinero persa para continuar y ganar la guerra.

25. Las diferencias entre «asociaciones juradas» y heterías, en este contexto son nimias. Pero cuando se emplea el término *xynomosía*, se da por sentado que un juramento ha comprometido a los miembros de un grupo reducido para perpetrar una transgresión concreta en común. Cf. Hornblower, *CTH* III: 916-929.

26. Sordi (2000) ha comentado el carácter novedoso de la asamblea del ejército, puesto que actúa como una polis independiente.

persa (81, 1), lo que significa que los oligarcas habían callado esta circunstancia ante la mayoría; en otra asamblea, finalmente, consigue un voto favorable a su propuesta (82, 1); y, en definitiva, sabemos de la disposición de las masas, tras haber oído a los embajadores de los Cuatrocientos, para zarpar inmediatamente hacia el Pireo y vengarse de los oligarcas (82, 1; 86, 4), un afán que solo Alcibiades supo reconducir en beneficio de la reconciliación (7), seguramente explicando a los soldados que su abandono de Samos dejaría en manos del enemigo Jonia y el Helesponto (4).

También el modo en el que empiezan a romper el silencio algunos de los que habían apoyado el cambio oligárquico —Terámenes y Aristócrates—, uniéndose a los que, amedrentados durante meses, no se habían atrevido a oponerse (89, 1-2), revela el cuidado que todos tienen de no hablar claro; y la desconfianza en los efectos de la verdad. Debido, pues, a esa situación de recelo generalizado, del recurso habitual al subterfugio y a la preocupación prioritaria por la salvación y el éxito particulares (89, 3), no conocemos la finalidad real que se pretendía dar al Muro que los oligarcas elevaban en Eetionea, pues Tucídides nos deja con la duda de si lo que Terámenes dejaba caer (90, 3; 91, 1): que los oligarcas lo mandaban elevar para cobijar las naves enemigas, era simplemente una calumnia o se vio, en definitiva, confirmado por la proximidad de los barcos de Agesándridas en dirección a Eubea (91, 2-3<sup>27</sup>).

## 5. Conclusión

Si Tucídides divide su *Historia* en *lógoi* y *érga* es porque para él los fenómenos históricos son de dos tipos y porque sabe que las palabras tienen la capacidad de hacer que los acontecimientos tengan lugar o no; y se desarrollen, o no lo hagan, de una manera previsible. Los discursos, tanto los sinceros como los engañosos, no solo explican los hechos, también los causan y los condicionan.

Los discursos francos contribuyen a resultados relativamente controlables, y dan seguridad a las audiencias que reflexionan y deciden; pero los discursos engañosos liberan a los hombres comunes de las responsabilidades que comporta el ser ciudadano, pues rompen el vínculo con la autenticidad que las deliberaciones racionales y meditadas exigen. Si, en ocasiones, discursos falaces son capaces de evitar males inminentes, ello no impide que, a la larga, aparezcan los efectos perniciosos de los mismos, ya que la construcción de verdades virtuales conduce tanto a la confusión de deseo y realidad, como a la inversión de los valores morales.

El silencio que acompaña a la reflexión racional se opone al griterío, pero la calma dictada por el miedo paraliza no solo la acción sino también la deliberación. El *thórybos* y la parálisis son dos modos de extinción de la deliberación.

27. Tucídides dice en § 3: «y el caso es que algo de aquello (ἦν δέ τι καὶ τοιοῦτον) [que decía Terámenes] debía de estar en la mente de los que eran objeto de su acusación, y no se trataba de una simple calumnia sin fundamento». Andrewes y Dover (*HCTh* V: 307) hablan de lenguaje vago

por parte de Tucídides, concluyendo que «there was an element of διαβολή, but also some truth». Hornblower (*CTh* III 1018) señala que la expresión ἦν δέ τι καὶ τοιοῦτον pertenece a la categoría de las intervenciones del autor.

## Bibliografía

- ARNOLD, P.E. (1992): "The Persuasive Style of Debates in Direct Speech in Thucydides", *Hermes* 120, 44-57.
- BALOT, R.K. (2004): "Free Speech, Courage, and Democratic Deliberation", en Sluiter y Rosen, 233-259.
- CARMIGNATO, A. (1998): "Demostene e la *parrhesia*: diritto di critica e rifondazione dei valore democratici", *Inv. Luc.* 20, 33-57.
- CARTER, D.M. (2004): "Citizen Attribute, Negative Right: A Conceptual Difference between Ancient and Modern Ideas of Freedom of Speech", en Sluiter y Rosen, 197-218.
- EDMUNDS, L. (1975): "Thucydides' Ethics as reflected in the Description of *stasis* (3. 82-83)", *HSCIPh* 79, 73-92.
- FOUCAULT, M. (2004): *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, Barcelona [transcripción de unas conferencias pronunciadas en 1983].
- GOMME, A. W. (1945): *A Historical Commentary on Thucydides. Volume I: Introduction and Commentary of Book I*. Oxford.
- GOMME, A. W. (1956): *A Historical Commentary on Thucydides. Volume II: Books II-III*, Oxford
- GOMME, A.W.; ANDREWES, A. Y DOVER, K.J. (1970): *A Historical Commentary on Thucydides. Volume V. Books V 25-VII*. Oxford.
- GOMME, A.W.; ANDREWES, A. Y DOVER, K.J. (1981): *A Historical Commentary on Thucydides. Volume V. Book VIII*, Oxford.
- GREENWOOD, E. (2004): "Making Words count: Freedom of Speech and Narrative in Thucydides", en Sluiter y Rosen, 175-195
- HESK, J. (2000): *Deception and Democracy*, Cambridge.
- HORNBLLOWER, S. (1991): *A Commentary on Thucydides. Volume I. Books I-III*, Oxford.
- HORNBLLOWER, S. (2008): *A Commentary on Thucydides. Volume III. Books 5.25-8.109*, Oxford.
- HUNTER V. (1986): "Thucydides, Gorgias, and Mass Psychology", *Hermes* 114, 413-429.
- HUNTER V. (1988): "Thucydides and the Sociology of the Crowd", *CJ* 84, 17-30.
- LORAU, N. (1986): "Thucydide et la sedition dans les mots", *QSt* 23, 95-134.
- MACLEOD, C. (1983): "Rhetoric and History (Thucydides 6, 16-18)", *The Collected Essays of Colin Macleod*, Oxford, 68-86.
- MANUWALD B. (1979): "Der Trug des Diodotos", *Hermes* 107, 407-422.
- MARA, G.M. (2001): "Thucydides and Plato on Democracy and Trust", *The Journal of Politics* 63, 820-845.
- MITCHEL, L. (2008): "Thucydides and the Monarch in Democracy", *Polis* 25, 1-30
- MONOSON, S. (1994): "Frank Speech, Democracy, and Philosophy: Plato's Debt to a Democratic Strategy of Civic Discourse", en J.P. Euben, J.R. Wallace, y J. Ober, *Athenian Political Thought and the Reconstruction of American Democracy*, Cornell U.P. 172-197.
- MONOSON, S. (2000): *Plato's Democratic Entanglements. Athenian Politics and the Practice of Philosophy*, Princeton.
- OBER, J. (1996): "Thucydides, Pericles and the Strategy of Defense", *The Athenian Revolution. Essays on Ancient Greek Democracy and Political Theory*, Princeton, 72-85.
- ORWIN, CL. (1984): "The Just and the Advantageous in Thucydides: the Case of the Mytilenaian Debate", *American Political Science Review* 78, 485-94.
- ROISMAN, J. (2004): "Speaker-Audience Interaction in Athens: A Power Struggle", en Sluiter y Rosen, 262-275.
- SAXONHOUSE, A. (2006): *Free Speech and Democracy in Ancient Athens*, Cambridge.
- SLUITER, I, Y ROSEN, EDS. (2004): R.M., *Free Speech in Classical Antiquity*, Leiden-Boston.
- SOLMSEN, F. (1971): "Thucydides' Treatment of Words and Concepts", *Hermes* 99, 385-408.
- SORDI, M. (2000): "Trasibulo e la controrivoluzione di Samo: l'assemblea del popolo in armi como forma di opposizione", M. Sordi, ed., *L'opposizione nel mondo antico*, Milano, 103-109.
- SWAIN, S. (1993): "Thucydides 1.22.1; and 3.82.4", *Mnemosyne* 46, 33-43.
- TACON, J. (2001): "Ecclesiastic *thorubos*: Interventions, Interruptions, and Popular Involvement in the Athenian Assembly", *G&R* 48, 173-192.
- TSAMAKIS, A. (1995): *Thukydidés über die Vergangenheit*, Tübingen.
- VERDENIUS, W.J. (1981): "Gorgias Doctrine of Deception", en G.B. Kerferd, *The Sophist and their Legacy*, Wiesbaden, 116-128.
- WALLACE, R. "The Power to Speak —and not to listen— in Ancient Athens", en Sluiter and Rosen, 221-232.
- WANKEL, H. (1982): "Die Korruption in der rednerischen Topik und in der Realität des klassischen Athen", W. Schuller, ed., *Korruption im Altertum*, München-Wien, 29-53.
- YUNIS, H. (1991): "How do the People decide? Thucydides on Periclean Rhetoric and Civic Instruction", *AJPh* 112, 179-200.
- ZUMBRUNNEN, J. (2008): *Silence and Democracy. Athenian Politics in Thucydides' History*, Pennsylvania.