Jacqueline de Romilly

La ley en la Grecia clásica

Editorial Biblos

Deseo de Ley

Digitized by the Internet Archive
in 2023 with funding from
Kahle/Austin Foundation

https://archive.org/details/laleyenlagreciac0000jacq

La ley en la Grecia clásica

Jacqueline de Romilly

La ley en la Grecia clásica

Traducción: Gustavo Potente

Editorial Biblos

Deseo de Ley

Romilly, Jacqueline de
La ley en el pensamiento griego. - 1ª. ed.– Buenos Aires: Biblos, 2004.
179 p. ; 23x16 cm. - (Filosofía)

Traducción de: Gustavo Potente

ISBN 950-786-426-1

1. Filosofía I. Título
CDD 190

Cet ouvrage, publiée dans le cadre du Programme d'Aide á la Publication Victoria Ocampo, bénéficie du soutien du Ministère des Affaires Etrangères et du Service Culturel de l'Ambassade de France en Argentine.

Esta obra, publicada en el marco del Programa de Ayuda a la Publicación Victoria Ocampo, contó con el apoyo del Ministerio de Asuntos Extranjeros y el Servicio Cultural de la Embajada de Francia en la Argentina.

Diseño de tapa: *Luciano Tirabassi U.*
Revisión de la traducción: *Leandro Pinkler*
Coordinación: *Mónica Urrestarazu*
Armado: *Ana Souza*

Título del original francés: *La loi dans la pensé greque*
© Societé d'edition Les Belles Lettres, 2002

© Deseo de Ley, 2004
Mendoza 3266 (1428), Buenos Aires
info@deseodeley.com.ar / www.deseodeley.com.ar
© Editorial Biblos, 2004
Pasaje José M. Giuffra 318, C1064ADD Buenos Aires
editorialbiblos@editorialbiblos.com
Hecho el depósito que dispone la Ley 11.723
Impreso en la Argentina

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de la cubierta, puede reproducirse, almacenarse o transmitirse en forma alguna, ni tampoco por medio alguno, sea éste eléctrico, químico, mecánico, óptico de grabación o de fotocopia, sin la previa autorización escrita por parte de la editorial.

Esta primera edición de 1.500 ejemplares
fue impresa en Laf SRL,
Espinoza 2827, Buenos Aires,
República Argentina,
en septiembre de 2004.

Índice

Prefacio 9

Capítulo I
Descubrimiento de la ley 13

Capítulo II
Límites de la ley: leyes escritas y no escritas 25
1. Las leyes no escritas 26
2. Las leyes comunes 34
   a) Leyes comunes de los griegos 34
   b) Los "patria" 37
3. Leyes no escritas y ley natural 38

Capítulo III
Premisas de un problema 41
1. Ley y costumbre 41
2. La relatividad de los *nomoi* 45

Capítulo IV
La crítica de los sofistas 55

Capítulo V
La crisis moral 71

Capítulo VI
La defensa de Sócrates: el contrato social 83

Capítulo VII
La justificación política: las leyes democráticas 99

Capítulo VIII
La justificación filosófica: ley y razón en el siglo IV 111
1. La ley y el orden de la naturaleza 113

2. La ley y el desorden de la naturaleza 115
3. Ley y razón 122

Capítulo IX
Ley y justicia en Platón 127
1. Las insuficiencias de la ley 129
2. La soberanía de las leyes 137

Capítulo X
De la estabilidad de las leyes 143
1. Las leyes atenienses 143
2. Leyes y decretos 146
3. Estabilidad o progreso 149

Capítulo XI
La educación por las leyes 159
1. La ley y las costumbres 160
2. El legislador y su misión 167

Conclusión 175

Bibliografía 177

Prefacio

Siempre celosos de su independencia, los griegos proclamaban con orgullo su obediencia a las leyes; de hecho, no buscaban definir sus derechos y libertades respecto de la ciudad a la que pertenecían y con la que se identificaban, sino que pedían que ésta fuera regida por una regla propia y no por un hombre. De este modo la ley era soporte y garante de toda su vida política y, a través de ella, pretendían oponerse tanto a la anarquía de la vida salvaje cuanto a la sumisión de pueblos que, como los persas, se doblegaban ante el arbitrio de un príncipe.

Mas esta ley, de la que estaban tan orgullosos, asumía únicamente ese rol por el hecho de haber sido creada por ellos y extraer su poder de un consentimiento inicial. En otras palabras, no tenía garante que pudiese invocar. La ley griega no era, como la judía, por ejemplo, una ley revelada; había nacido de convenciones y de costumbres humanas, y los griegos no lo ignoraban.

Esta doble circunstancia suscitaría reflexiones, debates, ataques y justificaciones, lo que explica, en gran parte, la cantidad e importancia de los textos griegos relativos a la ley. Además, la reflexión fue estimulada por el hecho de que en la Atenas del siglo V, con el florecimiento del pensamiento crítico y la influencia de los sofistas, todos los valores y todas las nociones fueron analizados, definidos y cuestionados, en un esfuerzo intelectual sin par. De este movimiento las ideas salieron clarificadas y mejor ubicadas. La idea de la ley corrió igual suerte y la crisis que padeció ayudó mucho a definir sus alcances.

Esta crisis, capital para la historia de la ciudad griega como para la de las doctrinas políticas en general, constituye el tema de este libro. Y el mero enunciado de este tema puede permitirnos, desde ya, definir sus límites y su espíritu.

Ante todo no constituye éste un estudio de carácter jurídico: no examina las leyes, sino la ley; y los griegos eran demasiado filósofos como para que ello no implicase un análisis de su naturaleza, de sus fundamentos y de su rol, en relación con los problemas éticos y metafísicos.

* Emplearemos la palabra "ciudad" para designar la *polis*, como lo hace la autora. [N. del T.]

Pero, asimismo, este libro está enteramente centrado en la ley política, la ley de la ciudad. Pues ella es la que fue cuestionada y defendida en el siglo V, y no la ley del mundo o la ley moral, nociones éstas que no se encontrarán aquí más que de manera rápida y accesoria, y en la medida en que las leyes escritas se diferencien de ella o se inspiren en ella. Ésta es la diferencia de orientación entre este libro y la mayoría de los estudios anteriores dedicados a la noción de ley en Grecia.[1]

Limitado al análisis de la reflexión griega sobre las leyes de la ciudad, el libro se esfuerza por seguir su desarrollo paso a paso.

Dos rasgos parecen, en efecto, caracterizar el pensamiento griego de la época clásica.

El primero es que la reflexión se elabora, por así decirlo, en común: la participación directa y profunda en la vida de la ciudad supone o suscita una relación estrecha entre las personas; al mismo tiempo, ya fuera durante las charlas al aire libre y las reuniones, ya por intermedio del teatro y de los discursos, las ideas eran constantemente comunicadas y habladas. Esto tiene por resultado que todos los autores atestiguan el curso de una meditación común, y que se trate de historiadores o de poetas trágicos, de filósofos o de oradores. En Grecia, la especialización de las áreas no existe, y el desarrollo de las ideas recorre todos los caminos del pensamiento. Por ello se encontrarán aquí, al lado de autores como los presocráticos o Platón y Aristóteles, textos de Heródoto y de Tucídides, de Eurípides o de Aristófanes, de Andócides o de Demóstenes.

Esta puesta en común de la reflexión le da un segundo carácter, que es el de ser continua. La estrecha relación que existía entre la reflexión abstracta y la experiencia política le aseguraba a la primera la continuidad de la segunda; y, en la ciudad, los temas eran tan ampliamente conversados como para que hubiese siempre un autor para retomar la cuestión, lanzar una idea nueva, proseguir y precisar. Incluso luego del naufragio de tantas obras, esta continuidad se mantiene legible.

Así pues, en lo que concierne a la ley política, es fácil reconocer las grandes líneas de una evolución que dibuja una verdadera aventura intelectual. Tras los orgullos ingenuos que acompañan el descubrimiento de la ley y de sus privilegios, se ve despuntar una serie de dificultades: todas ellas aparecen durante el siglo V. Se presentan allí en un orden creciente de gravedad, ya que culminan con la crisis moral que coincide con la de la ciudad y con la ruina del imperio ateniense. En el presente libro, ocupan los capítulos II al V. Pero desde el siglo V, por supuesto, habían surgido tentativas de respuestas y de justificación. La más ilustre es la de Sócrates, que Platón sitúa en el momento de la muerte del filósofo, es decir, en la bisagra entre los siglos V y VI. De ella se ocupa el capítulo VI y sirve, de algún modo, como vuelta de página. En efecto, esta respuesta, tal como la expresa, entre otros, el *Critón*, es todavía un pen-

1. Esta diferencia de orientación vale, sobre todo, para la síntesis de M. Gigante. Vale también para los diversos estudios relativos a las leyes no escritas. Se encontrará la lista de las obras principales en la bibliografía final.

samiento encuadrado dentro de la ciudad. Por el contrario, durante el siglo IV la ciudad, ya debilitada, no polariza más los intereses de todos; y las defensas de la ley que, por una suerte de reacción, se vuelven cada vez más sistemáticas, se inspiran todas en el deseo de reformar la ciudad, más o menos profundamente, según los autores. Esas defensas ocupan los capítulos VII a XI. El último está dedicado a Platón, con quien las leyes recuperan, reforzada, su majestad inicial, en la medida en que se vuelven una expresión de la ciencia del bien y en que son las leyes ideales de un Estado igualmente ideal.

Una aventura intelectual de contornos bien definidos, con su crisis y su resurgimiento, se inscribe, pues, en la serie de los testimonios. Por eso se intentó aquí restituir sus etapas con la mayor fidelidad posible.

Ello acarreó dos dificultades en el método adoptado: la primera fue la cantidad de citas. En efecto, para que la aventura se desarrollara ante el lector de manera realmente objetiva, era importante que los textos "hablaran" unos tras otros: incluso los detalles de la expresión contribuyen a definir los datos de los problemas planteados entonces, y que no plantearíamos nosotros, hoy, en los mismos términos. Dan, además, a las comparaciones entre un texto y el otro una precisión única que los vuelve convincentes. Estas comparaciones son lo esencial. Y, como el libro está dirigido a dos tipos de lectores, ya que propone, sin duda, para los helenistas, la aclaración del alcance de ciertas obras, pero también, y para un público más general, destaca el origen de ciertas doctrinas que conciernen a la filosofía política,[2] nos pareció preferible aligerar, en la medida de lo posible, los comentarios alrededor de los textos. Para evitar dificultades a los lectores no helenistas, los textos citados están traducidos y las palabras griegas transcriptas, salvo en las notas. Asimismo, las discusiones técnicas fueron reducidas a lo indispensable. Pero, recíprocamente, las referencias a textos modernos que revelarían influencias o parentescos han sido, en general, sugeridas sin detenerse, pues se creyó que lo evidente de tales parentescos se impondría con mayor fuerza al inferirse por la lectura llana de los testimonios.

Dejamos pues que los textos hablaran por sí mismos. Nos limitamos a ordenarlos, mal o bien, según su orden cronológico. No obstante, justo es reconocer que ese propósito conlleva dificultades bastante graves.

Sin hablar de la incertidumbre en que estamos respecto de un buen número de fechas, es evidente que las imbricaciones debieron ser a menudo admitidas: la claridad de la exposición exigía a veces que un argumento fuese seguido hasta el fin de su desarrollo, y otras que la vecindad hiciese surgir mejor los parentescos intelectuales. La claridad de las líneas a veces exigió que, pese a los datos cronológicos, se ubicase tal argumento antes de tal otro, las justificaciones políticas antes que las filosóficas, Demóstenes antes que Platón. Estas derogaciones intencionales suelen estar compensadas por indicaciones de fecha.

2. Quisiera al respecto agradecer a Raymond Polin quien, en su carácter de especialista en filosofía política, se interesó desde el comienzo por este proyecto, me alentó a proseguirlo y durante nuestras frecuentes conversaciones me ayudó a precisar ciertas perspectivas.

Pero, más grave aún, este orden cronológico, suponiendo incluso que fuese más exacto de lo que es, puede ser, en alguna medida, engañoso e ilusorio, ya que no es más que el de las obras conservadas. Esto nos permite suponer que ciertas obras perdidas tendrían un sentido muy diferente del que les damos hoy y que muchas de ellas, de insertarse en nuestro trabajo, alterarían la línea de evolución diseñada aquí. Éste es un riesgo que se debe aceptar. Puede ocurrir también que las obras conservadas repitan meramente ideas anteriores, como es el caso, por ejemplo, de la tradición órfica, de la que sólo encontraremos aquí ecos accidentales, lo que nos puede llevar a minimizar su importancia. Ese riesgo, no obstante, es menos grave, ya que nada nos asegura que tales tradiciones antiguas hayan tenido exactamente el mismo sentido que les atribuyeron aquellos que recurrieron a ellas en función de problemas nuevos. En lo que concierne a los testimonios conservados, el retorno a una idea antigua no traduce menos una convicción que un descubrimiento inicial.

Contamos, pues, con la coherencia de los resultados obtenidos y con la cantidad de los textos usados para asegurar la verosimilitud del conjunto de la evolución bosquejada, sin perder de vista, empero, que ésta no puede ser sino global y aproximativa. Se espera también que esta línea de evolución, aunque incierta en sus contornos, traiga, al menos, al estudio de cada testimonio, una luz nueva y un enriquecimiento de su sentido por la comparación.

Se trata, por lo demás –y es ésta la principal justificación del método cronológico– de una crisis bastante limitada en el tiempo ya que solo duró dos siglos; los dos siglos más ricos en obras conocidas y vecinas entre sí.

Esta razón fue también útil para fijar un término a este estudio. La fijación del punto de partida no había sido difícil ya que la existencia de leyes escritas en Grecia no era tan antigua como para no permitirnos partir de los orígenes, al menos de los orígenes conocidos. Pero ciertamente se lo hubiera podido proseguir mucho más lejos en el tiempo, ya que la reflexión sobre la ley nunca cesó. Nada en ese dominio se concluyó o se estableció. Para algunos, Platón no es más que un comienzo; como lo es Aristóteles para otros. Pero con la independencia y el brillo de Atenas, se cerraba esta era de reflexión colectiva, dialogada y continua. Desaparece entonces todo lo que hacía del pensamiento griego un largo y apasionado intercambio. Cambia el tono; y aunque la investigación intelectual prosiga, podemos decir que la aventura intelectual se extingue. Les dejará a los siglos venideros su cosecha de descubrimientos y de problemas como un lenguaje del espíritu. El uso que fue hecho más tarde constituye otra historia.[3]

3. Los análisis contenidos en este libro son, en gran medida, el fruto de los cursos dados en París en mi seminario de historia de las ideas morales y políticas en la Grecia clásica. Algunos de ellos fueron precisados durante conferencias o seminarios fuera de Francia, en particular en la Escuela Normal Superior de Pisa, en donde encontré una gran ayuda por la cual mi reconocimiento sigue vivo.

Capítulo I

Descubrimiento de la ley

Puede parecer extraño hablar del nacimiento de las leyes como de un descubrimiento que se pueda situar, para cierto pueblo, en cierta fecha. Porque, a priori, ningún grupo de hombres puede subsistir si sus miembros no obedecen cierto número de reglas que rigen su comportamiento; y lo que sabemos de la Grecia antigua ilustra este principio. Pero es necesario conocer la naturaleza de esas reglas.

Pueden ser religiosas y en tal caso están ligadas a menudo a oráculos divinos y se transmiten por tradición sacerdotal. También pueden ser familiares. Así Émile Benveniste (en *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, p. 103) define la *themis* de la época homérica diciendo: "En la epopeya, se entiende por *themis* la prescripción que establece los derechos y deberes de todos bajo la autoridad del jefe del *genos*, ora en la vida cotidiana, dentro de la casa, ora en circunstancias excepcionales como la alianza, el casamiento o el combate". Estas reglas pueden también valer para las relaciones entre las familias y de éstas con un soberano, y en tal caso tendrán ya un valor político. No obstante no son leyes. Puesto que no tienen más existencia que la de la aceptación tácita de los que las observan, no pretenden ser válidas para el conjunto de un Estado, ni conocidas por todos, ni soberanas por sí mismas.

Ahora bien, la Grecia antigua presenta la ventaja única de hacernos asistir a la transformación de ese tipo de reglas en leyes propiamente dichas: en los hechos y en el vocabulario vemos nacer una noción que dará vida, luego, a toda nuestra civilización occidental.

La época homérica, en efecto, no poseía leyes. Poseía solamente las reglas antedichas. El poder estaba en las manos de los reyes; la sociedad era feudal; la justicia se hacía en la familia o por debate y arbitraje. Y aunque esta situación evolucionó sin duda bastante desde la época micénica hasta el comienzo del siglo VIII (época probable de la vida de Homero), esta evolución no es comparable a los grandes cambios que se producirían durante los dos siglos siguientes.

A partir del comienzo del siglo VIII vemos que se organizan ciudades: la expansión colonial es testigo de ello. Desgraciadamente tenemos muy poca información sobre su nacimiento. Pero indiscutiblemente fue acompañada

por una primera puesta en común de los usos y por un primer acuerdo sobre las funciones de cada uno. De esto Platón toma conciencia cuando evoca, con su manera ampliamente idealizada, en el libro III de las *Leyes* (681 b c), el modo con que los representantes examinan las costumbres de los diferentes grupos para discernir aquellas que debían conservarse en nombre del interés común.

Pero, sobre todo, sucede que en esas ciudades el régimen monárquico no tardó en desaparecer. Fue reemplazado por regímenes aristocráticos, y una verdadera vida política pudo así nacer. Esta puesta en común del poder llamaba naturalmente a la elaboración de reglas comunes que establecieran los derechos y las funciones de cada uno. La ley apareció, pues, cuando, bajo una forma u otra, los ciudadanos accedieron a la vida política.

Ahora bien, contemporáneamente, una invención capital iba a facilitar la elaboración de las normas comunes: esta invención es la de la escritura. A decir verdad, no se trataba exactamente de una invención: los griegos de la época micénica habían usado un silabario que leemos desde hace poco en las tablillas en que se ha conservado. Pero este silabario –dicho sea de paso, mal adaptado al griego– había desaparecido en el naufragio de la civilización micénica, al llegar las nuevas poblaciones. Luego fue reemplazado por un alfabeto derivado del fenicio, que los griegos modificaron para agregarle vocales, y que usan aún hoy. Los primeros testimonios conocidos del empleo de este alfabeto son de mediados del siglo VIII. Ahora bien, la escritura se transformaría rápidamente en un medio de emancipación política: por la escritura era fácil establecer, una vez por todas y a disposición de todos, las reglas que hasta entonces sólo representaban tradiciones inciertas sometidas, ya al secreto, ya al arbitrio de las interpretaciones. La ley política sólo podía tomar cuerpo el día en que se la pudiese consignar por escrito.

De nuevo Platón nos puede servir de testigo, pues en el libro III de las *Leyes* no deja de insistir sobre el papel jugado por la escritura. Al comienzo, dice, los hombres no tenían leyes; y explica: "En efecto, la escritura no existe aún en este período del ciclo: viven según las costumbres, y lo que se llaman las reglas tradicionales" (680 a). Y Eurípides, celebrando en las *Suplicantes* la democracia ateniense, es igualmente claro, ya que precisa, en el verso 432: "Una vez que las leyes están escritas, el débil y el rico gozan de igual derecho".[1]

De hecho, la libertad política, que da nacimiento a las ciudades y la difusión de la escritura, que permite dar a las reglas una existencia objetiva y común, rápidamente dio nacimiento a un completo trabajo de legislación. La tradición, en este punto, no es nada segura, y mucha leyenda se mezcla con mucha propaganda. Sin embargo Grecia conservaba el recuerdo de grandes "legisladores" que habían dado a célebres ciudades sus Constituciones. El

1. Véanse pp. 20-21, 105.

más célebre es aquel del que sabemos menos, es decir, Licurgo, del que se decía que había dado sus leyes a Esparta, o al menos la gran *"rhetra"* de Esparta, ley constitutiva de la ciudad, parecería remontarse a mediados del siglo VIII. Otros legisladores cuya fama debía perdurar en Grecia fueron Zaleuco, el legislador de Lócrida, al que se ubica alrededor de 660, o Carondas, el legislador de Catania, hacia el 630. Se trataba, en Grecia, de un movimiento general. Y las ciudades que no poseían una persona capaz hacían venir a alguien de fuera para que les diera leyes: Tebas, por ejemplo, habría llamado al corintio Filolao.[2] Con respecto a Atenas, la tradición da dos legisladores sucesivos: Dracón, noble ateniense de fines del siglo VII, y Solón, el más célebre, que vivió al comienzo del siglo VI y que abre para nosotros la época clásica, destinada a ser, en Atenas, la época democrática.

Ahora bien, con la aparición de la democracia en Atenas, la ley tomó el sentido que la volvería original en el pensamiento griego. Más que algunos principios generales fijados en nombre de una revelación divina, más que simples reglas prácticas que reglamentaran el castigo de ciertos crímenes, las leyes, en el régimen democrático, reglamentarían, con el consenso de todos, los diversos aspectos de la vida en común; y su autoridad sustituiría a toda soberanía de un individuo o de un grupo que serían sentidas, de ahí en más, como una ofensa.

La ley, opuesta a la arbitrariedad.

He ahí el fracaso relativo de Solón. Pues, luego de haber hecho, en su patria, de árbitro entre pobres y ricos, y de haber promulgado una serie de leyes grabadas en la madera, no tuvo el consuelo de decirse que al morir dejaba a Atenas en orden: un año antes de su muerte y a pesar de todos sus esfuerzos, Pisístrato se hacía del poder en Atenas y ésta, luego de otras muchas ciudades griegas, conocía la tiranía. Los atenienses no volverían a ser responsables de su propia vida política sino después de la caída de la tiranía y bajo un nuevo legislador, más claramente democrático que Solón: la Constitución establecida por Clístenes, que quebraría el cuadro de las castas familiares, detendría el poder de las grandes familias y, repartiendo al pueblo en tribus, instauraría la Constitución de debía regir a la Atenas clásica, con el consejo de los quinientos y la asamblea del pueblo. A partir de ese momento la ley, fundamento y emanación de la democracia, se vuelve ley política, se vuelve *nomos*.

Es lo que confirma el examen del vocabulario. Pues la palabra *nomos*, que designa la ley en griego, sólo fue aplicada al dominio político a partir de esa época.

Al comienzo, naturalmente, no existía palabra alguna para designar una cosa cuya existencia nadie siquiera presentía. La palabra *nomos* ya existía y,

2. Este impulso, eminentemente característico de los griegos, que los llevó a poner por escrito lo más rápidamente posible las reglas de un derecho lo más claro posible, explica el que haya quien se preguntara si habrían o no conocido algún derecho consuetudinario.

aunque no se la encuentra en Homero,[3] su existencia es comprobable luego (con Hesíodo, Arquíloco, Teognis, Alceo, etc...). Pero entre sus muchos significados[4] no está el significado político: se aplica al canto o a la música, o bien designa un rito religioso, una costumbre o un principio moral. Está obviamente ligada a la raíz *nemo* que quiere decir "compartir" (aunque la relación semántica con *nemo* sea a veces imprecisa) y designa, de hecho, todo tipo de regla en todo tipo de campo.

Y, además, cuando se empezaron a redactar las leyes, no fue *nomos* la palabra que se usó. La ley constitutiva de Esparta se llamó *rhetra*, palabra ligada al verbo que significa "decir". ¿Se trataba de una "palabra dada" (como en la *Odisea*, XIV, 393, en donde la palabra designa un pacto), o de una palabra sagrada?[5] Esto no importa demasiado, ya que este empleo no se comprueba en otra parte. En Atenas el primer nombre dado a las leyes era *thesmos*, palabra ligada al verbo que significa asentar, instituir.[6] Y el paso de *thesmos* a *nomos* es de los más reveladores.

De hecho, se emplea *thesmos* (que encontramos ya en Homero) para las leyes de Dracón. Y Solón llama *thesmoi* a sus propias leyes. En el famoso fragmento 24, cuando declara con orgullo: "He redactado leyes iguales para el bueno y para el malo" (vv. 18-20), emplea la palabra *thesmoi*. Cabe preguntarse si no emplea una vez *nomos* en el mismo poema, cuando dice en los versos 15-16: "Esto yo lo he cumplido por la fuerza de la ley, uniendo la obligación y la justicia". El papiro del texto de Aristóteles (donde cita ese texto) dice, efectivamente *kratei nomou*; pero los manuscritos de Plutarco y de Elio Arístides dicen *kratei homou*, comprendiéndose: "Esto yo lo he realizado por mi autoridad, uniendo la obligación y la justicia". Los editores y los comentaristas dudan.[7] Pero nos basta reconocer que, incluso si la palabra fuera *no-*

3. En el canto I de la *Odisea*, v. 3 ("El que visitó las ciudades de tantos hombres y conoció sus mentes"), Zenódoto leía *nomon* en vez de *noon*. La acepción *nomon* fue defendida por varios eruditos (Wilamowitz, Hirzel) pero el singular era difícilmente justificado (Ehrenberg), y hoy es casi siempre rechazada.

4. ¡M. Ostwald distingue trece significados!

5. Puede haber una idea de conminación: Simónides, citado por Heródoto, decía que los espartanos habían muerto obedeciendo las *rehmasi* de los suyos, y parecería que hay un eco entre los dos términos.

6. Y también, sin duda, a *themis*, que designa a la justicia bajo su aspecto primitivo y divino. Émile Benveniste (*Le vocabulaire de las institutions indo-européens*, pp. 102 y 103) recuerda la relación entre esta última palabra y *themélia*, que significa "la base", "el fundamento"; e insiste sobre el hecho de que la palabra designa el derecho familiar, opuesto a *diké*, que es el derecho entre las familias de la tribu.

7. Entre los defensores de *nomou*, hay que citar, luego de otros muchos, a Stier (pp. 230 y ss.) y a Gigante (pp. 32 y ss.), que insisten sobre el sentido elevado que hay que atribuir a *nomos*, que define un ideal ético y religioso. Entre los defensores de *homou*, a Ehrenberg (p. 116, n. 5) y a Heinimann.

mou, el sentido no sería aún propiamente político: no haría más que evocar, bajo una forma moral y abstracta, la idea pura de una regla, de un orden introducido en la vida humana.

Solón no emplea, pues, *nomos* en el sentido de ley de una ciudad. Y si define el orden que hace reinar como *eunomia*, no parece que esa palabra pueda ligarse a *nomos*.[8] En cambio, después, sus leyes recibirán el nombre de *nomoi* que ya tienen con Heródoto.

¿De cuándo data su primer empleo y cuál es su primera atestación? Es divertido de buscar pero difícil de afirmar. Se encuentran empleos en los que la palabra podría designar leyes pero más probablemente señale tradiciones de uso en este o aquel país (Arquíloco, fr. 230 Budé) o aun modos de vida (Teognis, 290), incluso reglas de principio (ídem, 54). Luego, hacia comienzos del siglo V, los ejemplos inciertos se multiplican. En la segunda *Pytica* de Píndaro (86), escrita hacia 475, la palabra *nomos* designa una forma de Constitución (monárquica, democrática, aristocrática). En la primera (62), escrita en 470, se puede uno preguntar si se trata de leyes, en el sentido preciso de la palabra o de una orden de hecho traducida en los usos. El sentido de legislación en general se atestigua ya en dos bellos fragmentos de Heráclito: uno que dice que todos los *nomoi* humanos sacan su fuerza de un *nomos* divino (fr. 114),[9] la otra que dice que los ciudadanos deben pelear por su *nomos* igual que por sus murallas (fr. 44). Estos ejemplos, todavía inciertos,[10] son todos exteriores a Atenas, como lo son las tres inscripciones señaladas por Ostwald, pp. 43-47, y que emplean *nomos* para designar leyes entre 465 y 455. En cambio, hay varios ejemplos de Esquilo que, sin ser decisivos (ya que la realidad que describe excluye la idea de ley escrita), evocan claramente la costumbre del *nomos* escrito en el mundo en que vive el autor. El que Ostwald considera como la primera atestación segura de *nomos* en el sentido político está tomado de las *Suplicantes*, que él fecha, con bastante verosimilitud, en 464-463. Se trata del pasaje que dice, en los versos 387-391: "Si los hijos de Egipto tienen poder sobre ti, en nombre de la ley de tu país, al declararse tus parientes más cercanos, ¿quién podrá oponérseles?". Puede que se trate de costumbre, pero el texto sugiere el hábito de textos precisos. Asimismo, el clima jurídico da valor a los dos pasajes de las *Euménides* donde Esquilo escribe, en 458, que "la ley" le prohíbe hablar al asesino antes de ser purificado (448) o que un hombre es "según la ley" el suplicante del anfitrión de Apolo (576). Naturalmente, se trata de

8. Fue ligada a *nomos* = ley por los griegos de la época clásica, pero esta relación se estableció después: de hecho la palabra parecería estar ligada al verbo *eu nemesthai*, en su sentido más general de "ser bien administrado", "vivir con orden". El hecho fue indicado por Hirzel y Ehrenberg, luego por Stier y, finalmente, estudiado en detalle por Martin Ostwald, pp. 62-137. Según M. Gigante, la palabra evocaría el reflejo político de un *nomos* divino.

9. Según Ostwald, p. 27, se trata de *mores*.

10. Ostwald no los tiene en cuenta; pero Heinimann, p. 71, es menos severo.

usos religiosos, pero el debate imita a los debates jurídicos de entonces; y el hecho de que los ejemplos se van haciendo más y más frecuentes[11] muestra que la costumbre de referirse al *nomos* está, en esa época, sólidamente arraigada.

Podemos, pues, fecharlo con certeza a fines del siglo VI o comienzos del V. Y el hecho de que *thesmos* desaparezca repentinamente en la misma época[11] autoriza a pensar que la repentina moda del *nomos* está ligada al advenimiento de la democracia. Es evidente que esta moda empieza en un momento dado entre Pisístrato y Pericles. Estamos tentados de pensar que está relacionada con las reformas de Clístenes. Esta hipótesis, presentada por varios eruditos,[12] acaba de ser defendida con brillantez en un libro reciente de Ostwald, *Nomos and the beginnings of Athenian democracy*. Para él la palabra *nomos* y la palabra *isonomia* fueron traídas a la vida política por Clístenes en 507-506.

Y no salieron más de ella; y es notable constatar que ese cambio de vocabulario se traduce con brillo en los términos que designan a algunos magistrados. Había habido en Atenas, a partir de mediados del siglo VII, el colegio de los seis "temostetas", encargados de transcribir los *thesmia* y de conservarlos para el juicio de los diferendos. Este colegio subsistió y Aristóteles describe su rol en el siglo IV. Sin embargo, cuando a fines del siglo V los moderados tuvieron el poder en Atenas y decidieron proceder a una revisión de las leyes, crearon un colegio nuevo, el de los "nomotetas": el contraste refleja la renovación del vocabulario que está, en esa época, totalmente incorporado a las costumbres.

Puede que la diferencia de valor de las dos palabras dé cuenta de ese cambio. Para Ostwald, el *thesmos* implicaría que la ley está instituida por un legislador colocado por encima de los otros y aparte: se pasaría de *thesmos* a *nomos* en el momento en que se rechazaría la idea de leyes impuestas desde fuera.[13]

En todo caso está fuera de dudas que este cambio corresponda al deseo de marcar la entrada a una era nueva, más moderna y más positiva. Y no es imprudente suponer que el triunfo de la joven democracia ateniense sobre la invasión persa contribuyó a afirmar el nuevo vocabulario y las nuevas ideas. De hecho los griegos, fuesen más o menos liberales, y aunque sus Constituciones fuesen oligárquicas o democráticas, estaban unidos en la oposición al despotismo bárbaro. Tanto es así que, a su odio de la tiranía, se agregó una oposición de cultura, a la que, hasta entonces, no habían sido especialmente sensibles.

La ley –y más precisamente la ley escrita– se volvió entonces el símbolo mismo de esta doble oposición: encarnó para los griegos la lucha contra la ti-

11. La palabra desaparece prácticamente en 450.

12. Hirzel, Schroeder, Heinimann.

13. Para Hirzel *(Themis...)*, la diferencia está en la extensión: la *thesmos* es el principio fundamental de las diferentes *nomoi* o usos prácticos; el *thesmos* se vuelve nomos cuando la regla se hace costumbre.

ranía y a favor del ideal democrático, pero también la lucha contra los bárbaros y el ideal de una vida civilizada.

Estas dos oposiciones se traducen juntas en un célebre pasaje de Heródoto.

Ya antes de Heródoto, en *Los persas* de Esquilo, tragedia representada unos ocho años apenas después de Salamina, la oposición entre la libertad griega y la servidumbre persa era patente; y refiriéndose a los atenienses, el corifeo asombraba a la esposa de Darío, respondiéndole a su pregunta: "¿Y qué jefe sirve de cabeza y amo al ejército?", con la orgullosa fórmula: "Ellos no son esclavos ni súbditos de nadie" (241-242).[11] Pero Esquilo no habla todavía de ley. Heródoto, por el contrario, retoma la misma oposición en su *Historia* y le da por clave la noción de ley: en el libro VII, Darío se asombra (igual que su esposa en *Los persas*) pensando que los griegos (en este caso los espartanos y no los atenienses) pueden arriesgarse contra él "si son todos igualmente libres y no sometidos al mando de uno solo"; y, precisando su pensamiento, observa: "Si estuvieran, al modo nuestro, sometidos al mando de uno solo, podrían, por temor a ese amo, mostrarse más valientes de lo que naturalmente son y, hostigados por los latigazos, marchar, aun siendo menos, contra enemigos superiores en número. Al estar libres de actuar, no sabrían hacer ni una cosa ni otra". Ante este asombro del bárbaro, Demarato responde por la ley: "Aunque son libres, no son totalmente libres. Tienen un amo, la ley, que temen aun más de lo que te temen tus vasallos. Hacen todo lo que ese amo les manda".[15] La ley es, a la vez, el complemento de la libertad y su garante; y esta combinación caracteriza a Grecia.

Los textos posteriores no suelen alcanzar tal firmeza; se limitan, en general, a afirmar el rechazo al absolutismo. Pero se constata que, llegado el caso, saben recordar que la ley debe ser considerada como el atributo de Grecia. Así, Eurípides, cuando Jasón desarrolla sus argumentos de hábil sofista para probar que no le debe nada a Medea, le hace analizar las ventajas que encontró al seguirlo: "Primero la tierra griega, en vez del país bárbaro, se volvió tu residencia; has aprendido la justicia y sabes vivir según la ley y no sometido a la fuerza...".[16] Igualmente, en *Orestes*, cuando Menelao niega haberse vuelto bárbaro al vivir con los bárbaros y recuerda que es una característica griega la de honrar a los de su raza, el viejo Tíndaro le responde orgullosamente (487): "¡Y la de no querer estar por encima de las leyes!".[17]

14. Esta oposición aparecerá en muchos textos posteriores con mayor fuerza aún. Así, en *Helena*, Eurípides escribe: "Los bárbaros son todos esclavos, salvo uno" (276) y, en *Ifigenia en Áulide*, que deben los griegos mandar a los bárbaros y no éstos a aquéllos, "pues los unos son esclavos y los otros libres" (1400-1401). Pero la palabra "ley" no es empleada.

15. VII, 104; sobre la fórmula del *nomos despotès*, véase p. 49.

16. *Medea*, 536-538: νόμοις τε χπῆοθαι.

17. Encontramos pensamientos análogos, aunque menos claramente formulados, en *Helena*, 276, y en las *Troyanas*, 932.

Sea como fuere, invocando a la ley como lo contrario de la tiranía, es obvio que los textos suponían, al mismo tiempo, la oposición a los tiranos bárbaros; sin embargo lo contrario es frecuente.

El joven Zeus del *Prometeo* es un tirano.[18] Aunque se trata de un dios, las críticas formuladas contra él oponen su arbitrariedad a la idea de las leyes fijas y conocidas: "Sé que es duro y que tiene el derecho a su discreción" (187), "en nombre de las leyes nuevas, Zeus ejerce un poder sin regla" (149-150).[19] En resumen, reina "erigiendo en leyes sus caprichos" (403-404).

Si la idea de leyes escritas no puede formularse aquí con toda su fuerza, por el contrario, el teatro de Eurípides no se prohíbe las alusiones a la política contemporánea.

En su tragedia de las *Suplicantes*, escrita poco después del 424, Eurípides opone al ateniense Teseo un heraldo de Tebas. Y Teseo se jacta de que la tiranía sea desconocida en su patria: "Desde tu primera palabra, estás errado, extranjero, al buscar aquí a un tirano. Nuestra ciudad no está en poder de un solo hombre. Ella es libre. Su pueblo la gobierna..." (403-405). El heraldo responde entonces criticando severamente la democracia, régimen en el que, según él, reinan a la vez la intriga y la ignorancia. Estamos ante un debate formal, en donde los méritos de los dos regímenes son puestos a la luz. Ahora bien, ¿qué critica Teseo de la tiranía? ¿Qué encuentra para exaltar la democracia? La ley y, más exactamente, la ley escrita: "Nada para el Estado es más peligroso que un tirano. Primeramente, con él, las leyes no son comunes para todos: gobierna un solo hombre que detenta la ley en sus propias manos, y ya no hay igualdad. Por el contrario, cuando las leyes están escritas, el débil y el rico gozan de igual derecho..." (429 y ss.). La crítica de la tiranía y el elogio de la democracia continúan durante unos veinticinco versos que agrupan una serie de argumentos, que otros textos preparaban. Pero como punto de partida, en principio, Eurípides ha colocado la ley de manera característica: la palabra *nomos* se repite en tres versos consecutivos. Y el régimen que se opone a la tiranía se define, al comienzo de la oración y al comienzo del verso, por esta condición esencial: "Una vez escritas las leyes...".[20] Antes de la igualdad, antes de la libertad, en el principio de una y de otra, se encuentra la ley.

18. La palabra misma es empleada diez veces. La obra tiene sin duda relación con la situación política que reinaba en Sicilia; tal vez fue escrita y representada en Gela. Por el contrario, el rey de las *Suplicantes*, con sus consultas al pueblo, representa al soberano constitucional y, en un sentido, democrático.

19. La palabra griega es ἀθέτῳς.

20. Ostwald insiste en su libro (véanse en particular pp. 43-47) sobre el hecho de que la palabra *nomos* no implica necesariamente ley escrita y que estar escrita o no en nada cambia la naturaleza de una ley. El pasaje de Eurípides muestra bien que, si la diferencia jurídica es débil, la diferencia política es considerable. Es característico del *nomos* griego que esté escrito, aunque haya *nomos* no escritos: Heródoto dice que el reino del *nomos* es característico de los griegos, aunque haya *nomoi* bárbaros.

Y Sófocles, aunque no use tanto como Eurípides la alusión política, le hace también decir a su Teseo que Atenas es la ciudad en donde nada se hace "sin la ley" (*Edipo en Colona*, 914).

Podríamos agregar otros ejemplos más o menos precisos. El siglo IV no carece de ellos. Algunos muy hermosos en la *Midina* de Demóstenes, como ese pasaje en el que recuerda (188): "¿No es acaso gracias a las leyes que tenéis una parte igual a los otros?...".[21] Hay algunos perentorios de Esquino que proclama en el *Contra Timarco*, 4, y que repite en el *Contra Ctesifonte*, 6: "He aquí, en efecto, lo que siempre se oye decir: hay en el mundo tres modos de gobierno: la monarquía, la oligarquía y la democracia. Las dos primeras formas están regidas por el capricho de los jefes; los Estados democráticos son regidos, por el contrario, por las leyes establecidas". En el primero de esos dos discursos, prosigue diciendo: "Sabéis también que son las leyes las que garantizan la seguridad de los ciudadanos de un Estado democrático y de su Constitución, en tanto las monarquías y los jefes de una oligarquía encuentran su salvación en la desconfianza y en los guardaespaldas...". Y, poco después, declara: "Nosotros, cuya Constitución está fundada en la igualdad y el derecho" (5: la constitución es *ennomon*).

Ciertamente, todos los autores del siglo IV no vieron las cosas tan simplemente. Si la ley, para los demócratas, caracterizaba su régimen por oposición a los otros, y para algunos, los griegos por oposición a los bárbaros, caracterizaba también, para algunos otros, a los hombres con relación a los animales.[22]

Sin embargo, en su principio mismo, nunca dejó de estar marcada por las condiciones de su nacimiento. Incluso Platón, que siempre fue duro para con la democracia ateniense y para con la igualdad que implicaban sus leyes, debía, empero, hallar, cuando pensaba en la tiranía, fórmulas coherentes con las del Teseo de las *Suplicantes*. Esto se ve en las cartas VII y VIII. En esta última, en 354 b c, Licurgo ha transformado la tiranía en un reino destinado a perpetuarse: "Pues era la ley la que mandaba como rey de los hombres, y no los hombres que se volvían los tiranos de las leyes". En la carta VII, en 334 c, advierte solemnemente: "Que la Sicilia no esté sometida a déspotas, no más que cualquier otra ciudad –es por lo menos mi opinión– sino a las leyes".[23]

Del Demarato de Heródoto al Platón de la carta VII, pasando por el Teseo de Eurípides, la tradición es la misma. Ella implica un sentido agudo de esta ley común que los ciudadanos habían sabido darse y de la cual esperaban, a la vez, el buen orden y la libertad.

21. Véase p. 104.

22. Véase p. 123.

23. En ambas fórmulas, encontramos el mismo eco que encontrábamos en Heródoto. Véanse pp. 49-50.

Para ellos, ya en ese entonces, la libertad se definía como la obediencia a las leyes.

Este aspecto laico y democrático de la ley, que correspondía a las condiciones de su descubrimiento y se traducía en la elección del vocabulario, no impedía, sin embargo, que surgieran dificultades. Se había apartado toda palabra que sugiriera una decisión impuesta, una orden dada por unos a otros; pero la palabra adoptada y cuyos empleos, como ya dijimos, eran muy variados, se prestaba, por ese mismo hecho, a asociaciones igualmente diversas que implicaban una ambigüedad latente y posibles divergencias.

Nomos concilia, en efecto, el ideal abstracto del buen orden con las costumbres simples observadas en la práctica.

Hay un *nomos* divino, que ordena la parte de cada uno en el orden del universo; es en virtud de ese *nomos* que, según Hesíodo, mientras que los animales se devoran entre sí, los hombres, por el contrario, han recibido el don de la justicia y son recompensados si saben someterse a ella. Los hombres se glorificarán si hacen reinar en sus ciudades el orden y la regla que presiden al conjunto del universo. Por eso Teognis habla con desprecio de "los que antaño (como, en la *Odisea*, el Cíclope)[24] no conocían ni derecho ni leyes" (54). La "ley" representa así un ideal de civilización; ella es la regla por antonomasia, el principio de orden; y los hombres se la dan a sí mismos como Zeus la da al mundo.

Pero, en el otro extremo del campo semántico, evoca únicamente la manera como las cosas se hacen en la práctica, por efecto de la costumbre. Esto explica que se hable primero de *nomos* allí donde las tradiciones están más establecidas, es decir, en el dominio de los ritos religiosos. Hesíodo habla del *nomos* divino, mas habla también de sacrificios que se ofrecen "según los ritos" (*Teogonía*, 417), y este sentido se conservará a lo largo de todo el helenismo. Se hablará también de maneras de hacer, de costumbres que pueden ser criticables y que, en todo caso, varían de un pueblo a otro: el *nomos*, en este caso, es tan poco respetable, tan poco justificado, tan poco normativo, como era respetable, justificado y normativo en el primer caso.

La ley política, el *nomos* cuyo significado nos ocupará aquí, se sitúa, pues, en el encuentro de estas dos nociones. Consiste en el nombre de un ideal de orden, en precisar de una vez por todas las tradiciones y los usos a los cuales los miembros de un grupo dado pretenden someterse. Su valor normativo se funda en la costumbre[25] y se encuentra confirmado por ella.[26]

24. Canto IX, 214, pero en la *Odisea* la palabra es θέμιστας y no νόμους.

25. Véase V. Ehrenberg, *Die Rechtsidee im frühen Griechentum, Untersuchungen zur gesch, der werdenden Polis*, Leipzig, 1921, p. 104: una vez creada la tradición jurídica, se desarrolla una autoridad de carácter normativo.

26. Véase Aristóteles, *Política* II, 1269 a 20: "La ley, para hacerse obedecer, no tiene más fuerza que la de la costumbre".

La palabra *nomos* encerraba pues, en sí misma, una tensión entre esos dos valores –normativo y positivo– de donde, como veremos más adelante, iban a nacer muchos problemas. Pero traducía también, por ello mismo, una aspiración por reconocer un orden humano y dar valor absoluto a las conductas cotidianas, que será el orgullo de los griegos a lo largo de toda su historia y, en alguna medida, llegará palpitante hasta nosotros.

Capítulo II

Límites de la ley: leyes escritas y no escritas

Si la ley en Grecia hubiese sido, como lo fue en ciertas civilizaciones, considerada como ley revelada y garantida por una autoridad religiosa, su naturaleza, en tanto tal, no hubiese sido cuestionada jamás. Pero la palabra *nomos*, cuyo valor iba del orden del mundo a las costumbres de tal grupo particular, no podía especializarse en un empleo intermedio y rigurosamente definido sin que surgieran dificultades tanto en lo alto como en lo bajo de la escala semántica.

La dificultad relativa a lo bajo de esta escala, y que consistía en distinguir la ley política de la simple costumbre, debía ser la primera en ser percibida y revelarse pronto como la más grave: pues la imposibilidad de dilucidar entre ley y costumbre iba a permitir que se midiera la relatividad de las leyes con la de las costumbres.

Contra esta relatividad había un solo refugio posible: hacía falta buscarlo hacia arriba, allí donde la ley podía ser sentida como universal o como poseedora de un valor absoluto. Pero allí también existía una dificultad: no toda ley podía invocar a tales garantes, en particular no la ley escrita, de la cual los griegos estaban tan orgullosos. Así, muy pronto, algunos distinguieron entre dos tipos de leyes y opusieron a la ley política o ley escrita lo que llamaron las "leyes no escritas". Entendían por tales las reglas admitidas por los hombres sin estar consignadas en un código y sin poder, por ende, pretender tener fundamentos absolutos. La expresión, por su carácter negativo, debía de hecho abarcar significados muy distintos e importará aquí seguir ese despliegue y esa evolución. Pero, que se trate de reglas surgidas de la autoridad divina o bien del juicio humano, y dadas como universales o bien como nacionales, esas leyes no escritas traducen, cada vez, la aspiración hacia un bien y una justicia que completarían y superarían las reglas impuestas por el legislador. En ese sentido, se puede decir que el recurrir a una fórmula tal implicaba una reacción a las insuficiencias de la ley escrita; y la variedad misma de las acepciones que incluía nos da en buena medida el número de esas insuficiencias.

Por lo tanto puede ser bueno que empecemos por el examen de esta noción, aunque no obedezcamos a un orden cronológico riguroso: dialécticamen-

te, el movimiento que consiste en superar la ley escrita y el que consiste en cuestionarla son complementarios; pero el referirse a las leyes no escritas, que pedían algo más que la ley, no significaba abrir directamente un problema sino dar testimonio de una dificultad, y también de un esfuerzo de trascendencia en el sentido del orden y de la justicia.

1. Las leyes no escritas

La fórmula de "ley no escrita" parece ser, a primera vista, únicamente negativa. Y el hecho es que, desde un punto de vista puramente jurídico, puede que haya sido empleada para designar leyes antiguas, descartadas durante alguna puesta al día y, por lo tanto, carentes de toda validez. Un decreto de 403, conservado en Andócides (*Sobre los misterios*, 83-86) fija el rol de los nomotetas en la revisión emprendida entonces, y precisa que las leyes elegidas deberán ser publicadas, y agrega: "Una ley no escrita no debe ser aplicada por los magistrados en ningún caso".[1]

Pero este valor puramente técnico es bastante excepcional y, en la práctica, las leyes no escritas se opusieron a las leyes escritas de manera mucho más fundamental y profunda: representaron reglas demasiado generales e imperativos demasiado absolutos para ser leyes escritas. Mientras que éstas iban cambiando con la época y con los países, las no escritas se presentaron como la expresión de una regla superior a esos límites y ligada, por consecuencia, a un absoluto.

Un importante estudio de R. Hirzel ya fue dedicado a definir la naturaleza de esas reglas;[2] pero es importante volver a tratarlo aquí, ya que este autor no se ocupa de la relación con la evolución de la noción de ley en general. Manifiesta que no sólo la noción de ley no escrita es una reacción a las insuficiencias de la ley escrita, sino que también experimenta una suerte de evolución interior que tiende a dar a esas reglas una tendencia cada vez más laica y relativa.

Al comienzo, el *nomos* (aún no se hablaba de ley escrita o no escrita) estaba, con total evidencia, profundamente teñido de religión. Designaba ritos ordenados por los dioses; reglas morales impuestas por ellos, el orden del mundo instituido por ellos. La tradición que hace del *nomos* un orden universal ligado a la voluntad divina se comprueba desde la época de Hesíodo y tal vez antes.

1. Se puede igualmente incluir dentro de las leyes no escritas a aquellas que lo son por accidente o por omisión: véase Aristóteles, *Retórica*, 1374 a. Asimismo, Platón habla de las leyes que "quedan por promulgar" (*Leyes*, 793 a).

2. *Agraphos Nomos*, Abh. Kön. Sächs. Ges. d. Wissenschaften (Phil.- Hist.), 20, 1900, 98 pp. in-4°.

Ella tomó, en efecto, un brillo particular en los círculos órficos, y tal vez es entre ellos donde el *nomos* fue, por vez primera, no solamente personificado sino también divinizado. En el fragmento 21 K sólo se habla del *nomos* divino pero, según otro fragmento, la Justicia desciende de Nomos y de Piedad (105 b, K), y otro hace de Nomos, el paredro de Zeus (160 K). Finalmente, y sobre todo, se conservó un himno órfico, que es una invocación a Nomos, "el Santo soberano de los mortales y de los inmortales, el celeste Nomos" (64).

Como sea, esta tradición –órfica o no– se encuentra en varios autores antiguos. En Hesíodo el *nomos*, que Zeus le asignó a los hombres, es la observancia de la justicia que les impide devorarse entre sí (*Trabajos*, 276).[3] Esquilo, a su vez, habla de la ley de Zeus cuando en las *Suplicantes* (673) evoca a "Zeus hospitalario, cuya ley antigua regula el destino". Y, entre los filósofos, Heráclito, como ya se ha visto, habla del *nomos* divino;[4] dice que todos los *nomoi* humanos son, de hecho, "alimentados por él" (fr. 114).[5] igualmente, un pasaje que imita a Heráclito, en el tratado hipocrático *Del régimen* (I, 11), dice que lo que los dioses han dispuesto permanece, mientras que las leyes humanas son tomadas por la ignorancia, ya que los hombres las imitan sin conocerlas...

Hasta aquí, sin embargo, ninguna oposición real se hace notar: las leyes humanas son el reflejo de la ley divina, o bien su emanación, o aun su imitación; en todo caso, hay continuidad de una a otra.

Pero, a partir del momento en que la ley humana se muestra precaria y contradictoria, repentinamente la oposición se hace sentir, y de pronto, en el teatro, oímos afirmar orgullosamente que la ley divina es la única que cuenta: oímos a *Antígona*.

En *Antígona*, Sófocles actúa con la clarividente lucidez de un griego: ha imaginado un conflicto de deberes, una situación en la que el Estado tiene una exigencia y la conciencia moral o religiosa, otra. Pero debemos agregar que se otorga el mejor papel. Pues la exigencia del Estado no está representada aquí por una ley examinada, aceptada y observada, sino por un simple decreto dictado por un hombre que acaba de acceder al poder y que será, de hecho, llevado a retractarse.[6]

3. Véase p. 22.

4. Véase *supra*. Véase también I.M. Linforth, *The arts of Orpheus*, Berkeley, 1941.

5. El sentido parece ser que las diversas reglas a las que obedecen los hombres sólo son posibles por la existencia de un orden divino que preside todo. En todo caso, la oposición de la ley divina a las leyes humanas es la de lo uno a lo múltiple, es decir, ya, la oposición de lo absoluto a lo relativo, a la que está consagrada el presente capítulo. Véase Gigon, *Heráclito*, p. 15.

6. Véase V. Ehrenberg, *Sophocles and Pericles*, p. 35; Knox, *The Heroic Temper*, p. 95. Knox tiende a limitar el alcance intelectual que tenía la oposición entre ley escrita y no escrita para Sófocles y advierte sobre el riesgo de atribuirle a éste ideas que deberán surgir más tarde; sin embargo, el empleo del término, empleo reiterado en ésta época, implica la conciencia de una oposición.

Aunque esto no cambia en nada la claridad del problema; y Sófocles está dispuesto a admitir que el decreto de Creonte era válido y tenía fuerza de ley:[7] no sólo Creonte, cuando habla de su decreto, lo hace en términos de *nomos* y de obediencia al *nomos* (449, 481, 663) sino que los otros personajes y el coro se expresan a su vez en términos similares. Ismene habla de ser "rebelde al *nomos*" (59), el coro emplea la misma palabra (382) y Antígona misma, al ir hacia la muerte, se queja gimiendo: "Vean lo que soy y vean qué leyes me castigan..." (847). Además, el coro precisa que él de ninguna manera pone en tela de juicio el valor legal del fallo real: "Nada te impide, por cierto, aplicar toda la ley que te agrade".[8]

Existe pues, para Sófocles, una equivalencia sumaria entre los términos. Y esta equivalencia tiene un sentido doble: ante todo, nos muestra la poca importancia que le atribuye Sófocles a una legislación de orden meramente político, y que contradice los imperativos religiosos o morales: ante las leyes divinas, lo que es ley humana o simple decreto tiende fácilmente, para él, a confundirse. Asimismo, la posibilidad misma de la confusión revela, más allá de la referencia a la reacción de Sófocles, que la relatividad de las leyes humanas era ya fácilmente admitida.

Como sea, y luego de haberle dado a la ley humana el carácter más frágil posible, Sófocles le opone, en boca de Antígona, lo que llama las leyes no escritas o divinas. Aunque el texto es famoso, vale la pena que lo recordemos aquí en sus propios términos. Creonte acaba de indignarse porque Antígona ha infringido la prohibición promulgada;[9] y entonces ella responde:

> ¡Sí, pues no es Zeus quien la había proclamado! ¡No es la Justicia, sentada al lado de los dioses infernales! ¡No, no son ésas las leyes que ellos mandaron a los hombres, y no pensaba yo que tus prohibiciones fuesen lo suficientemente poderosas para permitirle a un mortal transgredir otras leyes, las leyes no escritas, inquebrantables, de los dioses! Éstas no envejecen, ni hoy, ni ayer, y nadie sabe el día en que aparecieron. ¿Acaso podía yo, por temor a quien fuera, exponerme a la venganza de los dioses? (450-460)

Este pasaje es justamente célebre, y nos permite identificar con precisión una primera forma de ley no escrita, la más elevada, la más pura, que es la ley de orden religioso.

7. No se trata –y es aquí que la oposición puede parecer imperfecta– de una ley escrita. Pero Sófocles insiste en que ésta había sido promulgada y divulgada para el conocimiento general: la primera pregunta de Creonte a Antígona es: "¿Conoces la prohibición que yo había proclamado?" (447). Aunque no se trate de ley escrita, el conjunto de la acción se desarrolla como si lo fuera.

8. Mazon traduce aquí libremente "de tomar todas las medidas". Creonte es claramente uno de esos tiranos de los que Eurípides dice que tienen el poder en sus propias manos.

9. Creonte no emplea la palabra *nomos*; y Antígona habla con desprecio de sus proclamaciones (454). Pero la palabra *nomos* figura en 452: véase nota anterior.

Al respecto, es importante precisar que el término de ley no escrita puede aplicarse, y se aplicaba en esa época, a tradiciones de orden ritual, transmitidas en las familias encargadas de ciertos cultos. El *Contra Andócides* que nos llega con las obras de Lisias ha conservado el testimonio de una alusión hecha por Pericles a tales leyes no escritas.[10]

Pero las leyes no escritas de Antígona[11] tienen un valor más universal y son conocidas por todos. Parecen tener por función el oponer, a la relatividad de las leyes humanas, algo inquebrantable. Por un encuentro característico, resulta que esta obligación de la sepultura, que Antígona considera tan absoluta, se aplica a un campo que es precisamente el que venía de escoger Heródoto para mostrar la relatividad de las costumbres humanas.[12]

¿Cuál era el fundamento de estas leyes, según Sófocles? Lo dice claramente: los dioses.

Sin duda, la inhumación de los muertos constituía una obligación generalmente aceptada en Grecia.[13] Pero no es ése el punto sobre el que Sófocles insiste; para él, la universalidad de estas leyes es, manifiestamente, el signo de su origen divino. Se puede, al respecto, atribuirle el mismo razonamiento que se encuentra en los *Memorabilia* de Jenofonte (IV, 4, 19), cuando Sócrates le habla a Hipias de las leyes no escritas; Hipias responde primero: "Sí, las que son de uso de manera similar en todos los países"; y Sócrates: "¿Podrías decirme, pues, que sus autores son los hombres? –¿Cómo podría ser esto así, si es imposible que se reúnan todos y que además no hablan la misma lengua? –Entonces, ¿quién, crees tú, que ha establecido estas leyes? Para mí, dice, imagino que los dioses las han establecido para los hombres". De igual modo, Isócrates en el *Panatenaico* (169) relaciona la universalidad de las leyes no escritas y su origen divino cuando dice que Teseo no toleró "que fuese abolida una antigua costumbre, una ley ancestral, que el conjunto de los hombres nunca dejó de poner en práctica, no porque la naturaleza humana lo haya establecido, sino porque una potencia divina lo impuso".[14] Sófocles,

10. VI, 10: véase V. Ehrenberg, *Die Rechtsidee...*, pp. 44-45.

11. Nuevamente aquí, Sófocles no emplea la palabra *nomos*, pero el derivado *nomina*, habitualmente empleado por una tradición, es un uso vigente. La palabra está bien elegida para la oposición al decreto reciente de Creonte, y no cabe extraer argumentos para debilitar la oposición; por lo demás, la palabra *nomos* está usada, en otra parte, para las "leyes" en cuestión (véase, para *Antígona*, 1113; para los pasajes paralelos, entre otros, *Edipo rey*, 865).

12. III, 38, véase p. 48. Sófocles y Heródoto, que se conocían bien, debían estar de acuerdo con el respeto a los ritos; pero uno los respetaba como expresión de un absoluto, y el otro como relativos.

13. Véase V. Ehrenberg, *Die Rechtsidee...*, pp. 29-30, para la importancia de esta ley y también para la relación entre Sófocles y Heródoto.

14. La oración retoma una nota más breve del *Panegírico*, 55. El aspecto religioso se encuentra en el *Panatenaico*, 174, donde las mismas leyes son llamadas "leyes establecidas por la divinidad". Véase, sin embargo, *infra*, p. 37.

por su lado, habla únicamente de los dioses. Dice que toda desobediencia es por ello sancionada, y es eso lo que da a esas leyes un carácter inquebrantable o, como lo dice el griego, "seguro".

Elegir esas leyes implica preferir los dioses a los hombres, lo eterno a lo perecedero, lo seguro a lo precario. De hecho, en la tragedia de Sófocles el que quiebra la voluntad de Creonte es precisamente el intérprete de los dioses, Tiresias, el adivino. Y su intervención consiste en decir lo que anuncian los dioses (998), lo que exigen, el motivo de sus ofensas (1068). Tanto es así que, en el momento de ceder, Creonte sabe que su error fue el de desconocer la ley de los dioses y su preeminencia: "¡Ah! ¡Mucho temo que lo mejor sea para el hombre la observancia de las leyes establecidas hasta el último día de su existencia!" (1113-1114).

Este aspecto religioso dado aquí a las leyes no escritas es característico de Sófocles y representa, por cierto, una aspiración entrañable del dramaturgo. Se encuentra dos veces en *Áyax*, las "leyes de los dioses" (1130 y 1343). En ambos casos, se trata, como en Antígona, del deber que consiste en sepultar a los muertos. Se vuelve a encontrar en *Edipo en Colona* la mención a las "antiguas leyes de Zeus", al lado de quien ocupa un puesto en la antigua Justicia (1383). Y, sobre todo, en *Edipo rey* se encuentra un coro que celebra las leyes divinas en términos tan elocuentes como los de Antígona e insiste, igual que ella, en el carácter divino y eterno de esas leyes:

> ¡Ah! Haga el Destino que conserve yo siempre la santa pureza en todas mis palabras y en todos mis actos. Las leyes que los rigen moran en las alturas: ellas han nacido en el éter celeste y el Olimpo es su único padre; ningún mortal les ha dado origen y jamás el olvido las adormecerá: un poderoso dios mora en ellas, un dios que no envejece. (863-871)[15]

Debemos aclarar que esta ley de origen religioso está, de hecho, ligada a un conjunto de valores morales. Y, a partir de Antígona, es seguro que las leyes no escritas presentan un carácter complementario menos afirmado, pero siempre latente, por el cual están imbuidas del sentido moral en general. Por el hecho de que no existe ningún tribunal para sus infracciones, ni sacerdotes para guiar y dirigir las conductas humanas, estas leyes divinas tienen, en efecto, por exegeta y por garante el juicio moral de los individuos.

Antígona sabe que ella actúa según la orden de los dioses; pero su decisión no está dictada por el temor al castigo divino sino por un sentimiento inmediato del bien. Ella actúa por sentimiento de amor (46: "Entiendo que nadie

15. Se podría citar igualmente las "muy grandes leyes" que hacen a la reputación de Electra, teniendo en cuenta su devoción a Zeus (*Electra*, 1095-1096, la palabra es aquí *nomina*, como en *Antígona*). El sentido de las "grandes leyes" (con la palabra *tesmos*, en *Antígona*, 797) es un poco diferente: designa al orden que reina sobre el mundo, y se parecería, en este aspecto, al ejemplo de *Edipo en Colona*.

tiene derecho a decir que lo traicioné"); ella actúa por piedad fraternal (73: "Iré a descansar junto a él, querida de quien me es querido"); ella actúa por disposición natural (523: "He nacido para compartir, no el odio sino el amor");[16] ella actúa en virtud de una elección interna (465-466: "Padecer la muerte, para mí, no es un sufrimiento, lo hubiese sido, por el contrario, si hubiese tolerado que..."). Todas estas declaraciones, que componen un personaje vívido, dan precisión al sentido del texto sobre las leyes no escritas: ellas muestran que esas leyes están inscriptas por los dioses en la conciencia de los hombres, como lo están el amor a lo bello, el amor a los propios o el sentido de la justicia. Y se sabe que antes de Tiresias, Creonte, en la obra, debe afrontar un primer ataque: el de su hijo Hemón, cuya argumentación consiste en hacerse el intérprete de la opinión común: evoca el "oscuro rumor" que se escucha en la ciudad (700) y "lo que todo el pueblo de Tebas dice" (733). Hay pues, además de la referencia de los dioses, pero en un nivel más humilde, una referencia a la opinión admitida o, si se quiere, a la conciencia moral.

En ese sentido, podemos decir que, contra la legalidad política encarnada en Creonte, Antígona representa un orden de los dioses, evidente para el corazón de los hombres y sancionado por unos y otros.

Esos dos aspectos de la ley no escrita se encuentran, en diferentes dosis según los casos, en todos aquellos que la defienden.

Grosso modo, se pueden distinguir dos tendencias: las que tienden a unir los dos textos de Jenofonte y de Isócrates, citados en relación con Sófocles. Y ocurre que, desde la época de Sófocles, tenemos pruebas de que otros autores hablaban de "leyes no escritas" dando a esta noción un contenido más moral que religioso. El ejemplo más famoso es el de Tucídides, en un pasaje de la oración fúnebre dedicada a Pericles en la que le hace decir, en efecto, que, pese a la tolerancia y a la libertad que reina en Atenas, ningún desorden se encontrará en la ciudad: "Pues prestamos atención a los magistrados, que se suceden, y a las leyes, especialmente a aquellas que proveen un apoyo a las víctimas de la injusticia y que, siendo leyes no escritas, conllevan por sanción una vergüenza indiscutida" (II, 37, 3).[17]

Se trata siempre de las leyes no escritas; pero su aplicación ha cambiado: conciernen, aquí, al área de las relaciones entre los hombres; y su sanción también ha cambiado: ésta reside en la opinión y solamente en ella. En cuanto a su origen, de eso no se habla. Es como si se tratara de un simple consenso humano.

Ehrenberg partió de esta distinción para intentar establecer una suerte de oposición e incluso de polémica, entre estos dos contemporáneos involucrados en la política ateniense que son Sófocles y Pericles.[18] Quizá haya exa-

16. Traducción Mazon modificada.

17. Traducción nuestra, rectificada.

18. *Sophocles and Pericles*, Oxford, 1954.

gerado pero, desde el punto de vista que nos ocupa, la distinción que ha resaltado es importante. Muestra cómo el equilibrio entre los dos aspectos de las leyes no escritas se encontró, de hecho, invertido y cómo, no satisfechos de haber inventado la ley moral de carácter religioso, los griegos del siglo V inventaron también la ley moral fundada en la conciencia humana.

La encontramos con esta forma, por ejemplo, en Demóstenes quien, en *Sobre la corona* (275), al evocar la diferencia entre el error voluntario, el involuntario y el fracaso, agrega que esta diferencia no es privativa de las leyes: "La naturaleza misma la verifica en los usos no escritos y en las costumbres de los hombres".[19] Y, nuevamente, bajo esta misma forma, se la encuentra en la *Retórica* de Aristóteles (I, 1368 b) cuando éste opone las leyes comunes a las particulares: "Por ley particular, entiendo la ley escrita que rige cada ciudad; por leyes comunes, las que, sin estar escritas, parecen estar reconocidas por el consentimiento universal".

Como sea, estas dos series de textos, en un sentido, concuerdan: si unos admiten un origen divino, los otros se conforman con un pacto entre hombres, pero ambos están de acuerdo para hablar de leyes no escritas dándoles un alcance más amplio que el de las leyes políticas.

Esas leyes se traducen en una serie de preceptos morales que escapan al dominio de la ley política y que, por una coincidencia bastante notable con la tradición judeo-cristiana, tienden a presentarse en forma de mandamientos: éstos cumplen, en el límite entre religión y moral, la misma función, o casi, que los diez mandamientos cristianos. No han sido codificados con el mismo rigor pero se observa, en ciertos textos, un intento de codificación. En particular, encontramos a menudo un grupo de tres mandamientos, que ordenan honrar a los dioses, a los padres[20] y a los huéspedes. Esquilo escribía ya en las *Suplicantes*, 707 ss.: "Pues el respeto a los padres es la tercera ley inscripta en el libro de la Justicia". Tenemos variantes: los lazos de hospitalidad, de gratitud y de amistad tienden a confundirse y a tomar uno el lugar del otro. El ejemplo de la gratitud está en las *Memorabilia* de Jenofonte (IV, 4, 24) y en la *Retórica* de Aristóteles (I, 1374 a 23) como ejemplo de ley no escrita. Y la *Retórica a Alejandro* (II, 1421 b) coloca, junto al respeto a los padres, las bondades a los amigos y la gratitud hacia los bienhechores.

Se podría destacar, a lo sumo, en estas diferentes listas y, sobre todo, en estas diferentes formulaciones, la influencia del temperamento de sus autores y también la de la historia de las ideas;[21] pero la materia puede resultar un poco huidiza, ya que el término de ley no escrita representa una denomi-

19. La expresión es *agraphois nomimois*, como en *Antígona*.

20. Sobre los aspectos particulares de este mandamiento y de su historia, véase R. Hirzel, *Agraphos Nomos*, p. 32.

21. Estos mandamientos, que se encuentran en épocas tardías, entre otros, en los mandamientos pitagóricos, serían de origen eleusino y órfico según G. Thomson (*Aeschylus Oresteia*), 269 y

nación demasiado negativa para no abarcar imperativos muy diversos.[22] Al menos, la tendencia a formular "mandamientos" dice mucho sobre el carácter moral que revestían estas leyes.

Asimismo, es éste el sentido que les dio Aristóteles en un largo pasaje de la *Retórica* (1374 a y b) dedicado a los delitos no previstos por las leyes. Ciertamente, algunos de ellos corresponden a lagunas de lo que él llama la ley "particular y escrita"; pero la ley no habla tampoco de los actos "que representan el más alto grado de la virtud o del vicio, y a los que se aplican lo reproches o los elogios, el desprecio o los honores y las gratificaciones; por ejemplo, expresar la gratitud a su bienhechor, devolverle un favor en retribución del que nos hizo, estar dispuesto a socorrer a sus amigos y todo acto de ese tipo". Y Aristóteles ofrece una palabra para este aspecto de la justicia que, como dice, "sobrepasa a la ley escrita", es la palabra *epieikeia*, o equidad, que ocupa un lugar tan grande en la *Ética a Nicómaco*:[23] la equidad implica, según el texto, ser indulgente con las debilidades humanas, y que se considere, no la letra de la ley, sino su espíritu. En suma, lo que surgía de la ley no escrita era la moral y la solidaridad humanas; y solamente un sentimiento directo del bien puede imponerla a los hombres.

Aunque no haya un abismo entre la gran ley de los dioses invocada por Sófocles y las reglas de buena equidad a las que se refiere Aristóteles, parece como si estos dos autores representaran los eslabones extremos de una cadena. Y todo ocurre como si la ley no escrita –destinada, para ambos, a suplir las imperfecciones de la ley escrita– hubiese, poco a poco, tenido una evolución que la colocara en un plano cada vez más humano y laico.

Esta evolución misma implicaba algún peligro para la ley no escrita: tendía a la desaparición de los garantes divinos y, por consiguiente, corría el riesgo de exponerla a la misma relatividad que padecía la ley escrita. En efecto, privada de sus garantes divinos, la ley no escrita no correspondería más que a un acuerdo tácito, aparentemente universal, pero que podía muy bien no serlo.

Esto explica los dos avatares de la ley no escrita.

---

ss. y 362 y ss. Esta interpretación es rechazada por V. Ehrenberg, *Sophocles and Pericles*, Appendix A, cuya opinión nos interesa, salvo cuando trata de separar los tres mandamientos de la ley no escrita, ya que son sin duda uno de sus aspectos.

22. Además, se notará que el deber relativo a la sepultura, mencionado tan frecuentemente en relación con las leyes no escritas, no figura en nuestras listas de mandamientos.

23. Véase en particular V, 14 (1137 a y ss.), en donde el desarrollo es muy parecido al de la *Retórica* citado aquí.

2. Las leyes comunes

Cuando las leyes no escritas no son más leyes divinas, se vuelven, en efecto, más simplemente, leyes comunes de cierto grupo.

Pero hay que tener en cuenta que, aunque común a todos los hombres, una ley común sin garante pierde mucho de su carácter normativo y se reduce a un uso. El griego ha empleado siempre fórmulas en las cuales "la ley de los hombres" no es otra cosa más que eso; y la ambigüedad de estas fórmulas complica aun más su análisis. Esta ambigüedad aparece, por ejemplo, en el pasaje en el que el sirviente de Hipólito da como una ley de los hombres el hecho de odiar la altanería (*Hipólito*, 91-93) o también en el fragmento 332 de Eurípides en el que es una ley común de los hombres el amar a sus hijos. Es aproximadamente el mismo valor cuando Isócrates, para criticar la educación de los lacedemonios, dice que se han apartado de las "leyes comunes" y que no comparten ni una sola idea ni con los griegos ni con los bárbaros (*Panatenaico*, 213). Incluso se hablará de las leyes de los dioses mismas en términos de usos y no de deberes. Cuando, en el pasaje de *Hipólito* que acaba de ser mencionado, el sirviente pregunta si ocurre lo mismo con los dioses, el piadoso Hipólito contesta declarando: "Sí, si es cierto que nosotros, mortales, tenemos por leyes las de los dioses:[24] lo que no quiere decir, por supuesto, que obedezcamos órdenes directas, sino que los dioses hacen sin duda lo mismo que nosotros" (98); y, en la misma obra, Artemis se expresa con mayor claridad aún, ya que dice: "Tal es la ley de los dioses: nadie consiente en obstaculizar los deseos formados por la voluntad del otro; le dejamos siempre el campo libre" (1328-1330). Los dioses tienen sus costumbres como las tiene cualquier pueblo.

No hay que pensar, empero, que una vez disipado el lazo con los dioses la ley no escrita pierda necesariamente su valor normativo. Una ley común de los hombres es algo demasiado general para no emparentarse con una simple descripción de la naturaleza. Pero, no obstante, un sistema de valores propio de un grupo determinado que se siente diferente y superior a los otros puede fácilmente definir un ideal común. Y, si se trata de corregir la variedad del derecho de ciudad en ciudad, se trata de buscar por algún lado, donde sea, un conjunto de reglas que supere ese marco y que se aplique en particular a los deberes simplemente humanos que rigen las relaciones entre la gente de distintas ciudades, entonces se recurre a lo que los autores llaman las leyes comunes de los griegos.

a) *Leyes comunes de los griegos*

Ocurre, de hecho, que los dos autores que mejor representan la evolución de las ideas, inmediatamente después de Sófocles –y que son contemporá-

24.Traducción modificada.

neos de éste, aunque un poco más jóvenes–, son también los primeros en haber mencionado con insistencia esas leyes comunes de los griegos. Lo hicieron, además, en el momento en que la lucha entre griegos había tomado un carácter tan violento que la conciencia de la gente buscaba naturalmente reencontrarse con las tradiciones para justificar su indignación.

Si los lacedemonios traicionaban el juramento hecho en Platea, cometerían una falta, según los habitantes de Platea "ante las leyes comunes de los griegos y ante vuestros antepasados" (Tucídides, III, 59, 1). Cuando los habitantes de Platea mataron a hombres que se habían rendido y cuyas vidas habían prometido respetar, actuaron, según los tebanos "en contra de toda ley" (III, 66, 2); así pues, Esparta debe castigarlos: "Defiendan pues, lacedemonios, la ley griega que han transgredido..." (III, 67, 6). Asimismo, un pueblo que se niega a dejar sepultar a los muertos, como los atenienses en Delión, es acusado de "violar la ley común de los griegos" (IV, 97, 2). En un rasgo muy característico, los atenienses, contra quienes es emitida esta acusación, responden blandiendo otra "ley griega" que no hace sino constatar el uso del derecho de conquista: las leyes no escritas que no tienen a los dioses por garantes pueden rápidamente volverse usos; los atenienses lo saben y lo aprovechan. Pero es manifiesto que su respuesta no se sitúa en el mismo nivel del ataque: la ley que han transgredido implica una condena moral.[25]

Se da lo mismo en las leyes comunes de los griegos que encontramos en Eurípides, en un contexto comparable.

En particular, el asunto de Delio parece haber inspirado directamente las *Suplicantes* de Eurípides; y el tema de la obra es, una vez más, una negación de sepultura. Ahora bien, en tres ocasiones se encuentra en el texto la "ley de los griegos" o, incluso, un término poco frecuente, la "ley panhelénica". Etra invita a Teseo a actuar contra los culpables diciendo: "Impide que transgredan las leyes comunes de los griegos" (311). Teseo mismo exige la sepultura de los muertos afirmando: "No hago más que observar el derecho común de los griegos" (526) y, más adelante, declara oficialmente: "Queremos preservar la ley de todos los griegos" (671).[26]

Igualmente, si la masacre de los prisioneros tebanos aparece en Tucídides como un ataque a las leyes de los griegos, Euristeo, en las *Heráclides* de Eurípides, aclara que, puesto que él se ha rendido, ejecutarlo sería una falta en contra de esas mismas leyes: "Ahora que me ofrecí voluntariamente a morir

25. El "*nomos* griego" mencionado en la *Anábasis* (V, 4, 33-34) no es, tampoco, nada más que una costumbre, un modo de vida, opuesto al de los bárbaros; pero este "modo de vida" se confunde con la idea de civilización: hacer el amor en público es lo opuesto al *nomos* de los griegos.

26. Traducción rectificada: la traducción de la colección de Les Belles Lettres, aparentemente ignorante de la cuestión que nos ocupa aquí, traduce: "Queremos el respeto de la ley universal" (¡!).

y se me ha perdonado, las leyes griegas enseñan que volveré impuro a aquel que me mate" (1010-1011).[27]

Por lo demás, la aplicación de esas "leyes comunes de los griegos" implica ante todo las reglas de la guerra y se suponía, de alguna manera, que debían estar circunscriptas a esa área. Así pues, se encuentran alusiones a esas reglas en textos históricos,[28] como Diodoro (XIII, 23-24; XIX, 63) o Plutarco, *Vida de Pericles* (29). Pero justo es decir que se refieren a principios muy generales y de orden moral. Son "leyes griegas" porque los griegos representan la civilización;[29] pero, ante todo, definen lo que se llama el derecho de gentes.

Entonces, es fácil constatar que las leyes no escritas y las leyes de los griegos se superponen, se imbrican, se confunden: se trata en ambos casos de la inhumación de los muertos,[30] de preservar a suplicantes o a prisioneros que se han rendido,[31] de ser fiel a los juramentos,[32] de respetar a los huéspedes.[33] Todos deberes que presentan el carácter común de haber tenido un origen religioso y de concernir en la práctica a las relaciones de orden humano, en las cuales intentan mantener una suerte de solidaridad de principio y de respeto del otro.

Según los casos, puede considerárselas leyes "divinas" o "leyes de los griegos". Encontramos una prueba contundente en la manera con que Isócrates, en varios pasajes de su obra, evoca el papel cumplido por Atenas en el asunto de los Siete contra Tebas, al obligar a ésta a dejar sepultar a los muertos. Hemos citado anteriormente un pasaje del *Panatenaico*, 169, en el cual se leía que "el conjunto de los hombres" reconocía tal deber y que una "potencia divina" lo había impuesto. Pero, en el mismo discurso, en la oración siguiente, el mismo Isócrates dice que Atenas se niega a dejar que Tebas "transgreda una ley común de los griegos".

Entre las dos formas de leyes no escritas no hay, a menudo, más que una mera diferencia de términos. Y el cambio de término se explica de dos maneras.

27. Traducción M. Delcourt. Pero, no obstante, los pasajes de *Helena* en donde hace alusión a los ritos funerarios de los griegos llamados "*nomoi* de los griegos" (1241, 1246, 1429, 1561) tienen un carácter más específicamente religioso.

28. Sin hablar de las "leyes", Tucídides dice: "Todos los griegos sin distinción consideraban sospechoso que se cruzara un país extranjero sin haber obtenido una autorización" (IV, 78, 2.)

29. Véase, por ejemplo, la arqueología de Tucídides o, en un sentido más particularmente ateniense, el *Panegírico* de Isócrates.

30. En *Antígona* y *Áyax* de Sófocles, en las *Suplicantes* de Eurípides, en Tucídides y en Isócrates (textos citados *supra*).

31. En las *Heráclides* de Eurípides, en Tucídides y en Diodoro.

32. En Tucídides; también en Plutarco, *Pericles*, 29.

33. En el *Cíclope* de Eurípides, 299.

Ante todo, el segundo término se aplica mejor en una época informada de la relatividad de las leyes y de las costumbres. Es más positivo y menos ambicioso, y corresponde a una filosofía menos idealista.

Pero, al mismo tiempo, este segundo término corresponde a una tendencia política. Aparece sobre todo en textos en los que la unión de los griegos es sentida como una necesidad. En Eurípides está acompañado del revelador término de "panhelénico". Implica un llamado a la solidaridad griega. Y lo que ha perdido de idealismo en el plano filosófico general, lo recupera, de esta manera, en el nivel del pensamiento político.

Una coloración política análoga caracteriza el segundo avatar de la ley no escrita que, por su parte, implica la consideración de una colectividad aun más reducida.

b) *Las "patria"*

La ley no escrita, en vez de aplicarse a la humanidad entera, o bien a todos los pueblos griegos, puede, en efecto, aplicarse a una ciudad determinada. Entonces designa una serie de principios que tienen por garante solamente a la tradición y se transmiten, de hecho, por medio de la educación.

Uno dudaría en considerar a tales principios leyes no escritas, si el testimonio de Platón no fuera, al respecto, categórico.

En la *Política*, 295 a, admite que el legislador, desbordado por el número y la variedad de los casos que prevé la ley, puede, en vez de instituir leyes escritas, conformarse con reglas "no escritas" y "dar fuerza de ley a las costumbres nacionales". En las *Leyes* es más claro aún pues, evocando los principios de una vida razonable y moderada, precisa que esos principios serán lo que una a la ciudad: "Todas esas reglas que acabamos de formular son lo que el vulgo llama las costumbres no escritas;[34] y lo que él llama las leyes de los antepasados no es sino el conjunto de esas reglas" (793 a). Estas reglas no deben, según él, ni ser llamadas *nomoi* ni ser silenciadas. Ellas son "como costumbres ancestrales y totalmente antiguas que, sabiamente establecidas y fielmente observadas, tienen envueltas con entera salvaguarda a las leyes ya escritas". Y apela nuevamente, para la salvación de la ciudad, a preceptos de ese tipo cuando, deseando que el acto voluptuoso se acompañe de cierta vergüenza, declara que esconderse, en esa circunstancia, es una obligación "creada por la costumbre y la ley no escrita" (841 b).[35]

Esta noción de tradición es válida en diferentes niveles; pero es manifiesto que, también aquí, dos tipos de razonamientos pueden promoverla.

Primero, razones puramente intelectuales, que provienen de las limitaciones de la ley escrita, tanto en su contenido como en su fundamento. Platón y

34. La expresión usada es *agrapha nomina,* como en *Antígona.*

35. La expresión, aquí, es claramente "ley no escrita". Nótese que la aplicación de esta ley coincide con lo que Jenofonte consideraba como una tradición griega; véase n. 25.

Aristóteles, uno y otro,[36] insisten en la idea de que la ley escrita no sabría prever todos los casos; para un análisis sistemático, falta un principio cualquiera, válido para los que no estaban previstos. Además, en una época en la que la ley escrita se encontraba cuestionada, una tradición nacional podía, a falta de garantes divinos, constituir un fundamento de carácter vívido y concreto.

También, como para las "leyes comunes de los griegos", y más contundentemente aún, esta tradición no escrita parece deber su importancia a razones de orden político. Las tradiciones son propias de los nobles y de los conservadores, y las grandes familias son las más indicadas para conservar el sentido de los valores pasados, las *patria*.[37] En Atenas, los que se opusieron a los excesos de la democracia piden el retorno de lo que ellos llaman la "Constitución de los antepasados" o *patrios politeia*;[38] e insisten sobre la virtud como si fuera, de algún modo, su patrimonio. Si bien Esparta es conocida por su obediencia a las leyes, de lo cual dan testimonio sus ciudadanos, lo es también por el secreto de sus instituciones y por las tradiciones rigurosamente transmitidas. Si la ley escrita es democrática, la tradición no escrita es aristocrática.[39]

3) Leyes no escritas y ley natural

Bajo formas muy diferentes y en momentos distintos de la historia ateniense, la ley no escrita ha ofrecido un recurso a aquellos a quienes el *nomos* escrito dejaba insatisfechos. Sentida como limitada, como relativa, no bastaba a las conciencias más exigentes que aspiraban, según los casos, a una ley moral, a un derecho de gentes e, incluso, a un sistema de valores que marcara la unidad de la ciudad.

Esos roles diferentes, esas aproximaciones sucesivas, esas interpretaciones constantemente renovadas, explican que ese gran clasificador que fue Aristóteles se haya topado con un problema. Hirzel, en su estudio sobre las leyes no escritas, partió de lo que, a sus ojos, era una contradicción: en la *Retórica*, I, 1368, b 7, Aristóteles declara, en efecto, que él entiende por ley particular la ley escrita que rige cada ciudad y por leyes comunes, las que, sin estar escritas, parecen ser reconocidas por el consentimiento univer-

36. Véase *Retórica*, 1374 a, e *infra*, pp. 148-149.

37. Sobre este aspecto, véase R. Hirzel, *Agraphos Nomos*, pp. 44-45.

38. Los partidarios de la *patrios politeia* se levantan en una ocasión contra el número excesivo de las leyes atenienses. Isócrates dice, en el *Areopagítico*, 41: "Los buenos políticos no deben llenar los pórticos de textos escritos sino mantener la justicia en las almas: no es por decretos, sino por buenas costumbres que las ciudades son bien regidas"; véase *Panegírico*, 78, e *infra*, pp. 130-131.

39. R. Hirzel, *Agraphos Nomos*, pp. 69-70, muestra bien la diferencia entre Sófocles, pregón de la ley no escrita, y Eurípides, que celebra la ley escrita. Asimismo, ambos alaban a Teseo, pero uno por el orden y la educación moral y el otro por la libertad democrática.

sal;[40] ahora bien, poco después, en 1373, b 4, da una definición diferente: "Por ley entiendo, por una parte, la ley particular, por otra, la ley común; por ley particular, la que, para cada pueblo, ha sido definida en relación con él: y esta ley es a veces escrita, a veces no escrita; por ley común entiendo la ley natural.[41] Pues hay una justicia y una injusticia de la que todos los hombres tienen como una adivinación, y cuyo sentimiento les es natural y común, incluso cuando no hay entre ellos comunidad alguna ni contrato alguno: es evidentemente, por ejemplo, de lo que habla la *Antígona* de Sófocles". Y, por supuesto, Hirzel encuentra otros testimonios que confirman, unos la primera clasificación, y otros, la segunda.[42]

En realidad para quien ha seguido en el tiempo los avatares de la ley no escrita, la fluctuación de Aristóteles se comprende muy bien y no supone, de su parte, contradicción real alguna.

Si se deja de lado a las *patria*, como es natural hacerlo, y como lo hicieron los griegos al descubrir el problema de las leyes no escritas, la oposición que se desprende es clara y firme: incluye sólo dos términos y enfrenta a las leyes de la ciudad o leyes escritas únicamente la ley no escrita de Antígona o la ley común de los griegos. Buscando solamente precisar las metas de los culpables, Aristóteles parte de esta distinción.

Pero pronto, tratando de ser a la vez más claro y más exhaustivo, retoma su distinción insertando, como lo hicimos en este capítulo, las *patria*. Pero, en consecuencia, se ve obligado a presentar una clasificación más sutil: pues las *patria* –es evidente– no son ni leyes universales ni, por consiguiente, reglas ligadas al juicio moral.

Así, la fluctuación de Aristóteles atrae nuestra atención, en definitiva, sobre la diferencia de naturaleza, profunda y rica de sentido, que opone la ley escrita y las *patria*, en su relatividad, a la verdadera ley no escrita, la que Aristóteles relaciona con una suerte de ley natural.

De hecho, apartando a las *patria*, es evidente que los griegos, tras haber elaborado una teoría de las leyes de la ciudad, tuvieron tendencia a corregir y completar esta noción agregándole la de una ley natural, afianzada en la conciencia de los hombres y que podía, según los casos, explicar o completar la ley política y, si se daba, anticiparla.

Es exactamente ésta la ley cuya existencia afirma Antígona. Sin embargo, notamos que Sófocles no ha empleado la expresión "ley natural": ésta no

40. Παρὰ πᾶσιν ὁμολογεῖσθαι δοχεῖ. Es la clasificación que Diógenes Laercio, III, 86, atribuye a Platón.

41. χοινὸν δὲ τὸν χατὰ φύσιν, véase, más lejos, para Antígona: ὡς φύσει ὂν τοῦτο δίχαιον.

42. Para la primera, *Ética a Nicómaco*, VIII, 1162 b 21 ss. Para la segunda, ídem, X, 1180, b, y *Política* VI, 5, 1319 b. Véase más recientemente J.W. Jones, *The law and legal theory of the Greeks*, p. 64: "Las referencias de Aristóteles a las leyes no escritas no son ni claras ni consistentes. Por un lado, se trata de «reglas universalmente reconocidas», diferentes de la «ley particular» de un Estado; por el otro lado, se trata de una parte de esa «ley particular»".

se encontrará antes del siglo IV (al menos en los textos que se conservan): se la encuentra apenas en un pasaje de *Sobre la corona* ya citado;[43] pero parecería que tal doctrina aparece con precisión recién con Aristóteles. En él la existencia de una ley natural está claramente afirmada. Citamos antes un pasaje de la *Retórica* que distingue las leyes particulares, propias de cada pueblo, de las leyes comunes que llama "naturales": "Por ley común, entiendo la ley natural". Asimismo, en la *Ética a Nicómaco*, V, 10 (1134 b), Aristóteles opone la justicia "natural" a la justicia "legal": "Es natural aquella que tiene doquiera la misma fuerza y no depende de tal o cual opinión".

El hecho de que la expresión "ley natural" no se haya difundido antes no tiene nada sorprendente: no podía surgir sino como respuesta entre la famosa oposición entre ley y naturaleza, que tomaría una importancia primordial en la época de los sofistas; representa un esfuerzo de conciliación luego de una crisis y lleva, por consecuencia, en la elección de las palabras, la huella de tal crisis. Mas, en el fondo, Aristóteles no se equivocó: la ley no escrita representa bien la ley natural.

Como sea, y para no encarar el problema desde otro punto de vista que el que nos planteamos, es decir el de la ley política, las diversas derivaciones y los diferentes sentidos relevados hasta ahora dan testimonios de dos rasgos bastante notables.

Ante todo, referencias tan frecuentes y tan diferentes marcan claramente que, desde varios puntos de vista, la ley escrita, orgullo de la joven democracia ateniense, ni se bastaba a sí misma, ni alcanzaba a identificarse con la justicia. Demasiado relativa, demasiado limitada, demasiado parcial y a veces carente de imparcialidad, la ley escrita era, en cierto sentido, inferior a la ley no escrita.

Y, aunque por contraste la ley escrita aparece relativa y limitada ante la ley no escrita, que surge absoluta y más o menos universal, los avatares que habría de padecer muestran que, con la evolución de las mentes, sufriría el contragolpe de la relatividad de la que tenía por función escapar.

Así pues, es tiempo de llegar a ese segundo problema que debía plantear la ley escrita: el problema ligado a su relación con las costumbres y al descubrimiento del carácter tan relativo que tenían tales costumbres. Tal problema ya se había percibido en la época de Sófocles; y las tomas de posición que implicaría explican, en buena parte, el esfuerzo reiterado de los griegos de entonces por refugiarse al amparo de un orden menos movedizo; pero explican también que el pensamiento griego se encontrara ante una dificultad que había que resolver directamente.

La ley no escrita provee una coartada, que deja a la ley escrita a su cuenta y riesgo.

43. Véase *supra*, p. 32.

Capítulo III
Premisas de un problema

El problema que debía plantear la ley en Grecia está ligado a las condiciones en las que había nacido.

La palabra *nomos*, adoptada para designarla, no traía consigo, como lo vimos, referencia alguna a un legislador humano o divino: se fundaba en un estado de hecho y representaba, por consiguiente, un derecho enteramente positivo. Es ésta la razón por la cual, desde su inicio, la dificultad fue trazar una línea en el límite inferior y de buscar en qué la ley se distinguía de la simple costumbre, puesto que la palabra *nomos,* en griego, se aplica tanto a una como a otra. El *thesmos* tenía un garante, incierto, desconocido, pero confusamente admitido. El *nomos* establece una manera de actuar y únicamente la ratificación política, en condiciones mal determinadas, podía sancionarla.

Esta ausencia de garante será el punto débil en el que la crítica de los sofistas, demasiado laxamente acogida por una ciudad ya menos unida, debía golpear al *nomos* a riesgo de destruirlo.

De hecho, la obra de Heródoto constituye un testimonio interesante del modo en que se abriría la crisis. La obra del historiador todavía desconoce la crisis: sólo conoce sus fluctuaciones, sus deslices, un malestar de vocabulario y un principio de ideas nuevas. Pero este malestar de vocabulario y estos principios de ideas nuevas muestran a las claras cómo el progreso intelectual que marcó el siglo V traería, naturalmente, la crisis de la ley.

1. Ley y costumbre

El malestar de vocabulario es flagrante; y la obra de Heródoto es testimonio de la ambigüedad ligada a la palabra *nomos*.

El excelente índice establecido por Powel para la obra de Heródoto distingue los dos valores principales de la palabra que son "costumbre" y "ley": cuenta sesenta y tres ejemplos de la primera y cincuenta de la segunda. Pero en realidad es a menudo difícil asignar el empleo de una categoría o de la otra.

Al tratarse de ciudades griegas, tenemos tendencia a hablar de "leyes". Y con razón, cuando el texto trata de estructuras políticas. Algunos casos son indiscutibles: cuando Heródoto habla de los *nomoi* de Solón (I, 29, 1 y 2), sabemos de qué se trata. Lo mismo, sin duda, cuando habla del *nomos* que establece la sucesión real en Esparta (V, 75, 2). Pero las cosas se complican apenas dejamos el plano político. Cuando habla de los reglamentos que establecen que los cabellos se lleven cortos o largos (I, 82, 7 y 8) se puede admitir que sea una ley; incluso la dimensión de los prendedores, si está ligada a un hecho político y a una decisión pública, puede ser considerada una ley (V, 88, 2). Pero si se trata de observancias religiosas, la certeza es menor; por ejemplo, cuando leemos que los espartanos tienen por "regla" el no entrar en campaña en ciertos momentos (VI, 106, 2). Y sigue siéndolo cuando es cuestión de costumbres cuyo origen no ha sido precisado (por ejemplo en VI, 111, 1, donde se dice que era entonces "regla", entre los atenienses, que el polemarca ocupara el ala derecha).

Con más razón nos asaltan dudas cuando se trata de otros pueblos cuyas costumbres son descriptas por Heródoto. Algunas pueden ser leyes, otras son evidentemente costumbres: religiosas,[1] sociales, alimentarias, etc. La palabra *nomos* es, en estos casos, sinónimo de costumbres, hábitos.[2] Incluso tratándose de reglas que establecen la atribución de funciones políticas, no se hablará de "ley" para un texto que relata que, entre los etíopes, "es aquel de los conciudadanos reconocido por ser el más alto y más fuerte en proporción a su talla, que juzgan digno de ser rey" (III, 20).

¿Se dirá, entonces, que existen, entre los griegos, simples costumbres y costumbres que se han vuelto leyes, mientras que entre los bárbaros sólo hay costumbres? La distinción, tan orgullosamente establecida por Demarato entre griegos y bárbaros, y que citamos en el capítulo I,[3] podría, es verdad, sugerirlo; y tal opinión se ha podido encontrar en Grecia. Sin embargo, nuevamente, las dificultades aparecen rápidamente. Si para Heródoto la obediencia a las leyes (y sólo a las leyes) es característica de Grecia, es difícil atribuirle la idea de que bárbaros civilizados y organizados, como eran los persas, no tuvieran en absoluto leyes.[4] Sin duda, sus *nomoi* aparecen a veces en su obra como simples hábitos (por ejemplo en I, 137, 1, donde se trata de educación y de castigos, o en I, 140, 3, de costumbres religiosas). Pero otras tienen propiamente valor político (por ejemplo, VII, 12, 1, en donde se trata el *nomos* que pide que el rey designe su sucesor antes de entrar en campaña);

1. Véanse las "reglas" egipcias, casi todas religiosas: por ejemplo II, 37,1; 39, 4; 45, 2; 65, 2. Entre las reglas religiosas figuran, naturalmente, los ritos de sepultura (IV, 26, 1).

2. Véase E. Laroche, *Histoire de la racine NEM-en grec ancien*, París, Klincksieck, 1949, p. 189.

3. Véase *supra*, pp. 19-20.

4. También para Egipto se encuentran en II, 136, 2, dos leyes tomadas en un momento dado, relativas a las condiciones de préstamo.

y un pasaje, al menos, muestra que Persia no sólo tenía leyes políticas reconocidas sino también funcionarios encargados de interpretarlas: es el pasaje del libro III,[5] en donde vemos a Cambises consultar a los jueces reales que "interpretan el derecho ancestral" *(thesmoi)*, para saber si puede desposar a su hermana: éstos le responden que no encuentran ninguna ley que lo permita *(nomos)*, pero que encuentran una que le permite al rey de Persia hacer lo que quiera (III, 31).

A decir verdad, el pasaje muestra bastante bien la diferencia entre la ley griega y la ley persa. Por una parte, esta última es aún –escrita o no– el área reservada a algunas personas, especialmente iniciadas; por otra parte, las diversas leyes no forman un universo racional y sistemático: hay que buscar, encontrar y conciliar; y, finalmente, la segunda "ley" nos da buena prueba de que el déspota, como hubiese dicho Eurípides, "detiene la ley en sus propias manos". La casuística jurídica de los jueces reales justifica bastante el orgullo griego en materia de ley.

Pero, al mismo tiempo, el pasaje confirma que, en Heródoto, ningún tipo de distinción se hace entre los diversos valores de *nomos*. La palabra se emplea para todo tipo de reglas, entre todo tipo de pueblos. Y esas reglas, escritas o no, formuladas o no, eran, con tal de que fuesen observadas, llamadas *nomoi*.

El hecho tiene su consecuencia pues, descubriendo la variedad de los usos y las costumbres, los griegos se volvían más sensibles que otros a la variedad de todos los *nomoi*, incluso la ley política.

En realidad este descubrimiento, que se expresa en muchos textos, constituye el primer paso que lleva a la idea de la relatividad de la ley.

Ahora bien, la variedad de los usos aparece en los textos ya en el alba del siglo V. Aun una generación antes de Heródoto, Hecateo había tratado de describir la Tierra, que sus viajes le habían enseñado a conocer: había estado en Egipto y había observado sus costumbres. Igualmente Heródoto, nacido en Asia menor, y gran viajero también, se interesa por las costumbres de los diversos pueblos. Este interés rige incluso la estructura de su obra, pues, por cada pueblo conquistado por Persia, él comienza una nueva monografía, un nuevo *logos*: más preocupado por la descripción sociológica que por la historia de los acontecimientos, y se dedica a análisis y descripciones que constituyen un cuadro sistemático de los usos y las costumbres de ese pueblo, mostrando en qué éstos difieren de aquéllos. La guerras médicas, que pusieron en contacto a tantos griegos y tantos bárbaros, no podían sino estimular esta curiosidad, basada en la comparación. Y textos de toda naturaleza nos permiten seguir su desarrollo.

5. Lo que prueba que no hay que distinguir (del punto de vista ora de las realidades evocadas ora de las costumbres del historiador) entre el comienzo de la obra y su final: véase E. Laroche, ob. cit., p. 189.

Para los textos científicos, existe un pequeño tratado médico que merece ser citado aquí; es el tratado hipocrático *Sobre los aires, aguas y lugares*. Los eruditos que estudiaron la noción de ley en Grecia no olvidaron citarlo, pues ofrece la particularidad de explicar la naturaleza física de los pueblos por la influencia de sus costumbres.[6] Estos eruditos no están de acuerdo entre sí sobre el autor ni sobre la fecha.[7] Por el momento, puede ser suficiente recordar que el autor estudiaba la influencia del clima en la salud y esto lo llevaba a comparar Europa y Asia, a citar a Egipto, a Libia, a pueblos como los macrocéfalos, los habitantes del Fasis o los escitas: para cada uno de estos pueblos, se esforzaba en precisar un carácter propio y de decir en qué diferían unos de otros "por la naturaleza o por la ley".[8] Una curiosidad tal se sitúa en la línea de la investigación de Heródoto.

En cuanto a los textos literarios, son menos característicos pero podemos recordar las curiosidades geográficas de Esquilo y la complacencia con la que explaya sus conocimientos, que se trate de los nombres iranios que suenan en la tragedia de *Los persas* o bien de las largas evocaciones de viajes prometidos a Io en *Prometeo encadenado* o, aun, de la insistencia en el carácter egipcio que marca, en distintos grados, a las hijas de Danao y a los hijos de Egipto en las *Suplicantes*. Esquilo insiste incluso, en esta última obra, en precisar que egipcios y argivos no tienen el mismo *nomos* (397-391).[9] Una insistencia tal se vuelve a emparentar con la investigación de Heródoto. Pero habiendo vivido de cerca las guerras médicas, que le dejaron una huella profunda, Esquilo es menos tolerante que Heródoto: para él, bárbaros y griegos son enemigos.[10]

Por el contrario, si se avanza un poco en el tiempo hasta después de Heródoto y se analiza a Eurípides,[11] uno comprueba que la investigación sociológica, a fuerza de imparcialidad, se ha vuelto escéptica: Eurípides no cree más que los griegos sean necesariamente superiores a los bárbaros. Según el capricho de los acontecimientos, ya se encuentre temeroso por su patria o harto de las guerras, presenta un aspecto de los hechos o el otro. Pero en ge-

6. Véase *infra*, p. 54.

7. Nos referiremos al estudio detallado de Heinimann, corregido por el artículo de M. Pohlenz, "Nomos und Physis", *Hermes*, 81, 1953, pp. 418-438 (Pohlenz le atribuye el tratado a Hipócrates y lo fecha alrededor de 425).

8. Véase XIV, comienzo.

9. Se trata, aparentemente, del *nomos* político, véase *supra* p. 17; en otro pasaje, Esquilo insiste sobre el hecho de que sus dioses tampoco son los mismos (922).

10. Véase Demóstenes, que en las *Simorias*, 32, declara que una guerra contra el bárbaro se hace "para defender su país, su vida, sus costumbres, su libertad, y todo ese tipo de cosas".

11. Sófocles no se ocupó mucho de las variaciones de costumbres (sobre su actitud en relación con el *nomos*, véase *supra*, p. 28), pero tiene la misma tolerancia de Heródoto: en el fragmento 851 dice que es hermoso seguir los *nomoi* de su propio país.

neral parece haber querido mostrarse abierto de mente, sosteniendo que si bien los *nomoi* de los bárbaros diferían de los de los griegos, no eran de ninguna manera inferiores.

En *Andrómaca* (176 y 243) se hace una alusión despreciativa a la ausencia de *nomos* de los bárbaros o a sus *nomoi* diferentes, pero estas palabras son puestas en boca de Hermione, la joven griega injusta, que no conoce a la bárbara Andrómaca. En *Helena*, una "costumbre indígena" que Menelao observa con desdén ha salvado, de hecho, a Helena (800). En las *Bacantes*, finalmente, el griego arrogante y necio que es Penteo afirma la superioridad de los griegos sobre los bárbaros que festejan el culto dionisíaco: "Es porque son mucho menos esclarecidos que los griegos", y el dios responde (484): "Sobre ese punto, lo son más. Otro país, otros *nomoi*".[12]

Es evidente que todos estos textos nos llevan a concebir la ley como un uso tradicional, como un derecho consuetudinario. Y las *patria* de las que hablamos en el capítulo anterior son una de las formas de este derecho consuetudinario. Mas no agotan el sentido del término. Y está fuera de dudas que incluso la ley escrita, en Grecia, se funda un poco en la tradición. Ratifica una costumbre antigua; y extrae buena parte de su autoridad del acostumbramiento, que viene a reforzar. Aristóteles tiene buena conciencia de ello cuando en la *Política* muestra el peligro de las leyes inestables: dice que la ley no puede ir "contra la costumbre, que sólo se crea con el tiempo" (1269 a, 15-18).

Pero, en la medida misma en que, asimilando la ley a la costumbre, revelan la diversidad que aflige tanto a una como a otra, los textos antes citados conducen a considerarlas relativas a ambas: el conocimiento de pueblos extranjeros habitúa a considerar que los usos son diferentes y a cuestionar su valor.

2. La relatividad de los *nomoi*

Si los *nomoi* son a tal punto diversos, es natural preguntarse si unos valen más que otros. Eurípides, en los textos antes citados, se lo pregunta. Pero ya Heródoto planteaba el problema. Lo zanjaba con resolución en el sentido de la relatividad. Al menos eso es lo que surge de un pasaje notable, situado en el capítulo 38 del libro III.

El texto vale que nos detengamos. Concierne, sin duda, más a las costumbres que a las leyes. Apunta incluso a las costumbres de orden religioso, a los ritos. Pero la ambigüedad misma de la noción de *nomos* hace que no se pueda atacar una de las realidades que abarca la palabra sin que el ataque se extienda a las otras. De hecho, los *nomoi* citados por Heródoto y por Eurípides conciernen a las relaciones humanas más sagradas y podrían ser presen-

12. Trad. Delcourt, salvo para la última palabra. Se podría agregar *Ifigenia en Táuride*, 466.

tadas bajo la forma de principios éticos. Y, además, ciertos *nomoi* de Heródoto, tal como los *nomoi* contrarios de las *Suplicantes* de Esquilo, son, o podrían ser, leyes escritas. La validez de la ley política corre el riesgo de ser quebrantada por el sentimiento de variaciones sociológicas a las que todo *nomos* es expuesto, variaciones que prohíben que se les aplique el más mínimo criterio de valor.

Aunque ciertamente no lo haya previsto, Heródoto, al escribir el capítulo III, 38, preparaba, ya, lo que habría de ser la crisis de la ley.

El texto, sin embargo, tiene un aire muy inocente. Es relativo al mismo Cambises del cual hemos visto la consulta a los jueces reales. Esta vez Heródoto nos cuenta las manifestaciones de grosería que este príncipe se permitió contra los pueblos extranjeros, e insiste sobre la locura que denotaba esta manera de atacar los usos y las costumbres ajenos. Para lo cual emplea sucesivamente un apólogo y una anécdota, que son ambos de igual importancia en lo que concierne a la historia de las ideas. El apólogo está construido sobre una hipótesis: "Si, en efecto, se propusiera a todos los hombres elegir entre todas las costumbres y se les pidiera escoger las más hermosas, cada uno, luego de un detenido examen, elegiría las de su país, tan convencidos están, cada cual por su lado, de que las propias costumbres son con mucho las más bellas".

La historia es hermosa en muchos aspectos. Primero, trae un correctivo elocuente a la noción optimista –tal como se la encuentra en Platón–[13] de que el examen de las diversas costumbres permite escoger las mejores. Y se puede decir que abre de un solo golpe la puerta a todas las formas de relativismo y de subjetivismo en materia no sólo de derecho sino de ética. Asimismo, tiene una historia y gana al ser colocada dentro de una serie.

Encontramos, en efecto, en el libro VII (152) una fórmula casi equivalente para referirse a lo que tiene de subjetivo la apreciación de la felicidad y la desdicha:

> Si todos los hombres trajeran a un lugar sus desdichas personales para intercambiarlas con las de sus vecinos, cada uno, después de haber examinado bien las desdichas ajenas, volvería a llevarse las propias con alegría.

El sentido de este apólogo no deja dudas: Heródoto lo presenta para justificar la idea de que es harto difícil encontrar, entre varias versiones de los hechos, la que es verdadera. Es, pues, un sentido, ya, teñido de escepticismo.

No es seguro que haya sido ése su sentido de origen. En todo caso, no es el sentido que le atribuye ni Plutarco (que se lo atribuye a Sócrates y extrae un tema de consuelo), ni Valerio Máximo (que se lo atribuye a Solón dándo-

13. Véase *supra*, pp. 13-14.

le el mismo sentido).[14] Pero, cualquiera haya sido su origen[15] y su sentido primigenio, es seguro que Heródoto le da un sentido relativista.

Será, en este sentido, sobrepasado: el apólogo toma un valor verdaderamente revolucionario en las manos de un sofista cuyo nombre es desconocido y que parece haber escrito poco después de la guerra del Peloponeso. Nos queda de él un pequeño tratado intitulado *Dialexeis*, o *Discursos dobles*, que nos fue transmitido con las obras de Sexto Empírico. Acerca del bien y del mal, de lo bello y lo feo, de lo justo y lo injusto, de lo verdadero y lo falso, el autor presenta una serie de breves antilogías que muestran cada vez cómo, o las dos nociones se confunden y entonces todo juicio es relativo, o son verdaderamente distintas y ésa es la condición del discurso. Que este sofista le deba mucho a Protágoras es innegable:[16] está emparentado con él por su práctica de los discursos opuestos y por el lugar que da al relativismo. Pero una cosa es cierta: el apólogo de Heródoto se pone aquí al servicio de la crítica de valores más lúcida y más decidida que se pueda imaginar.

El autor la aplica, en efecto, tal cual, al juicio que los hombres tienen sobre lo que es bello y lo que es feo, habiendo admitido –y los ejemplos que da lo prueban– que se trata de la belleza física y moral juntas. Ahora bien, él escribe (II, 18): "Si alguien le ordenara a todos traer en común lo que juzgan feo, y luego de tomar en la masa lo que cada uno considera bello, me imagino que no quedaría absolutamente nada: todo se habría distribuido entre todos; pues no tienen todos el mismo juicio". Y, a continuación, nuestro autor cita un breve poema diciendo que únicamente la ocasión decide lo que es bello y lo que es feo (es decir, lo noble o lo vergonzoso).[17] Más adelante, queriendo presentar la antítesis, repite el apólogo en términos casi idénticos (II, 26) y responde que lo sorprendería que lo que se ha traído como feo se encuentre bello y no como era antes. Si se trajo un buey u oro, se encontrará buey u oro.

14. Plutarco, *Consolatio ad Apollonium*, 106 b-c; Valerio Máximo, VII, 2. El apólogo también podría mencionar la rectificación de un punto de vista meramente afectivo por una oportuna comparación con otros. Según W. Nestle, tendríamos aquí la forma original.

15. Se habló de la ciencia iónica; un origen popular es más verosímil.

16. Esto es verdad aunque no se haga su discípulo, pues él mismo tendría tendencia a defender los valores justamente cuestionados aquí. Según Untersteiner, refutaría la tesis de Gorgias gracias al pensamiento de Hipias. Y el hecho es que el optimismo de ciertas soluciones que propone corresponde al estilo de este último. Se habló también, para el apólogo en general, de Protágoras mismo (véase F. Heinimann, ob. cit., pp. 80 y ss., que presenta, al respecto, una nutrida discusión).

17. La noción de "juicio" está expresada por νοπίζειν, que es la misma raíz de *nomos* y quiere decir "tener por establecido, tener por opinión o por regla"; igualmente, el poema citado está destinado a revelar el *nomos* de los hombres, que es a la vez su "uso" y tal vez en parte su "ley". Es, pues, incuestionable que toda esta argumentación estuviera normalmente asociada a la crítica de la ley.

Sea cual fuere la opinión propia del autor (a la que defiende con alguna ingenuidad), se constata que el apólogo se volvió el arma del relativismo moral. Y esta circunstancia nos ayuda a percibir que, bajo la sonrisa tolerante de Heródoto, se esconde el germen de una crítica, que ya es relativista, pero que aún no tiene nada de destructivo.

Ahora bien, es importante definir su posición, pues es el único que ha ligado el apólogo al *nomos*. No es, por supuesto, más que *nomos* en el sentido de costumbre. Pero, si se miran las tres formas del apólogo citadas aquí, se puede observar una suerte de progresión: en VII, 152, en un texto que parece dar la versión más célebre, el relativismo se refiere a juicios de orden afectivo y habla de penas y alegrías; en III, 38, Heródoto lo aplica a las reglas y tradiciones religiosas,[18] lo que atañe ya a un área que implica algún respeto; y, un tercio de siglo más tarde, el autor de las *Dialexeis* lo aplica a los valores morales.

La ley del Estado se sitúa, en algún punto, entre los ritos y los valores morales. El apólogo de III, 38, trae el primer testimonio de las críticas de las que la ley sería pronto objeto.

Pero, sobre todo, la posición intermedia del texto aparece cuando se le opone la conclusión que Heródoto extrae del apólogo a la que debía extraer la gente que ataca el autor de las *Dialexeis*. Pues toda esta crítica, todo este relativismo, todo este escepticismo, que se anuncian o se expresan en el texto de Heródoto, conducen, no a una negación de la aceptación de las reglas, sino más simplemente a una tolerancia creciente, que tiende a respetarlas todas, incluso las ajenas. Tal es el sentido de la anécdota, que anuncia el apólogo y que infiere de él la lección.

"Darío", explica Heródoto, "en el tiempo en que reinaba, llamó a los griegos que estaban en su entorno y les preguntó a qué precio consentirían comerse a sus padres muertos". Los griegos, por supuesto, rechazan la idea. Entonces Darío llama a ciertos indios que se dice que se comían a sus padres y, "en presencia de los griegos que, por intermedio de un intérprete, comprendían lo que se decía, les preguntó a qué precio aceptarían quemar a sus padres muertos": los indios, naturalmente, se horrorizan. Y Heródoto concluye: "Tal es, en estos casos, la fuerza de la costumbre; y, en mi opinión, Píndaro dice la verdad cuando declara que la costumbre es la reina del mundo".

La anécdota misma ilustra bien una orientación relativista: a cada cual sus ritos, a cada cual sus valores. Y es tanto más ilustrativa cuanto que toca precisamente la cuestión de las sepulturas y, más aún, las sepulturas de los padres. Era realmente un tema propio para sacudir el corazón de la gente y que tenía que ver con las leyes divinas, no escritas, absolutas.

Por otra parte, la conclusión que extrae de un verso de Píndaro da una interpretación netamente relativista, haciéndole afirmar a éste que "la costum-

18. Según algunos, entre los cuales está Heinimann (ob. cit., p. 80, n. 54), sería un sofista quien habría introducido en el apólogo la noción de "ley".

bre es la reina del mundo". La interpretación de este verso es un testimonio decisivo, pues a lo largo de la historia de la noción de ley no ha cesado de ser citado en un sentido o en el otro. La cita ha sido alterada, modificada, dada vuelta, comentada; y el pensamiento de cada autor se refleja en la manera de hacerlo.

El verso de Píndaro es conocido. Pertenece a un poema perdido cuyo texto fue parcialmente encontrado sobre papiro, hace algunos años;[19] este poema evocaba la manera como Heracles roba los bueyes del gigante Gerión. Procede con violencia, pero ésta está justificada por las órdenes dadas al hijo de Zeus. Y Píndaro comienza diciendo:

> El *nomos*, rey de todos los seres, mortales e inmortales, los lleva de su brazo soberano y justifica la extrema violencia. Así juzgo por las hazañas de Heracles: ¿acaso no ha conducido, sin haberlos pedido ni pagado, a los bueyes de Gerión hasta el pórtico ciclópeo de Euristeo?[20]

Pronto, este texto se volvió célebre: el pasaje de Heródoto lo cita como una fórmula conocida. Y es evidente también que inspira indirectamente otro pasaje del historiador, aquel en el que Demarato explica que los griegos tienen "un amo, el *nomos*", al que temen más de lo que los persas temen a su rey. El *nomos despotès* no es más que una adaptación del *nomos basileus*, destinada a crear un paralelismo más estrecho (y por ende un contraste más neto) entre las dos formas de soberanía que representan el déspota asiático y la ley griega.

Pero la carrera del verso no se detendrá ahí. Se conoce la cita célebre que de ella hace Calicles en el *Gorgias* de Platón. Y se lo encuentra, en Platón, ya bajo forma de cita textual, ya bajo la de alusión precisa, en las *Leyes*, en 690 b, en 715 a 1, en 890 a 4. Además, para complicar aun más las cosas, hay entre estas citas pequeñas diferencias de texto, que pueden haber sido provocadas por algún accidente material, pero pueden también, y con mayor verosimilitud, deberse a errores o a deformaciones deliberadas, insertándose en las múltiples polémicas que suscitaba por entonces la ley.[21] Las divergencias del texto reflejarían entonces la fama del verso y la variedad de las interpretaciones que ofrece. Por lo demás, estos cuestionamientos fueron conocidos mucho después: se encuentra un eco en la *Retórica* de Elio Arístides, en el siglo II después de Cristo, en los *Stromata* de Clemente de Alejandría, y en la *Apología de Sócrates* de Libanius, en el siglo IV después de Cristo.[22]

19. Véase Pap. Ox., 1961, 26, Nº 2450 (que no figura en Snell) y véase Willy Theiler, Νόμος ὁ πάντων βασιλεύς, *Museum Helveticum*, 22, 1965, 69-80. Se encontraron 52 versos, pero no el comienzo. Éste, conocido indirectamente, era el fragmento 169 Schroeder, Snell (= 49 Puech).

20. Trad. Puech, revisada en el comienzo.

21. Véase J. Humbert, *Polycratès, l'acusateur de Socrate et le Gorgias*, París, 1930.

22. Las referencias para estos tres autores son, respectivamente, 45, 87 ss., 29, 181 ss., 87.

Pero, además, independientemente de todo debate sobre el sentido o el texto del verso, se encuentran, a partir del siglo V y a lo largo de la historia de la literatura griega, alusiones o citas.

A veces los autores hablan del *nomos* rey, sin más. Es lo que hacen los defensores de la ley. Así, el texto sofístico del siglo V que se llama Anónimo de Jámblico[23] y que es una defensa del orden y de la virtud, declara, durante su demostración, que la imposibilidad en que se encuentra el hombre de bastarse a sí mismo en la naturaleza, explica el porqué el *nomos* y la justicia "son reyes entre los hombres".[24] Otros retocan el texto, para inscribir una nota de hostilidad. Así el sofista Hipias dice, en el *Protágoras* de Platón, que el *nomos* se opone a la naturaleza; y que por eso se le dice el "tirano de los hombres" (337e): Hipias, siendo sofista, al igual que Calicles se niega a reconocer la soberanía de la ley, y por eso reemplaza la palabra rey por la de tirano; pero la referencia a Píndaro no deja de ser evidente.[25] Puede ser que haya un eco de la fórmula pindárica en un pasaje un poco oscuro de la *Hécuba* de Eurípides donde trata de la fuerza que pertenece a los dioses y el "*nomos* que tiene poder sobre ellos".[26] Es probablemente el mismo caso cuando Lisias, en el siglo IV, evoca el rol de Atenas en el nacimiento del derecho democrático diciendo que los hombres deben tener "el *nomos* por rey y el *logos* por guía" (II, 19). Nuevamente Platón, en un pasaje ya citado de la carta VIII, dice que, bajo un régimen sano, "el *nomos* es el soberano que reina sobre los hombres, en vez de que sean éstos los tiranos de las leyes" (354 c). Se diría que la fórmula se vuelve como un serrucho y que cada uno la emplea para sus fines. Platón la introduce, sin razón, en el discurso que atribuye a Agatón (*Banquete*, 196 c) y Aristóteles se queja de que Alcídamas la use inútilmente (*Retórica*, III, 3). Más adelante, la volveremos a encontrar en Plutarco; en Dión Crisóstomo y en Jámblico.[27]

El hecho de que una misma fórmula haya conocido tal fortuna y que haya reflejado tantas opiniones sucesivas y diversas, muestra bien a qué punto la reflexión, en Grecia, se elaboraba en común, en una suerte de diálogo continuo, con instrumentos cada vez más acerados. Se comprende también que, por ese mismo hecho, los eruditos modernos hayan sido tentados de usar esta fórmula como título de sus estudios sobre la ley en Grecia: tras diferen-

23. Atribuido, por conjetura, a una serie de autores: Antifón, el sofista, Antístenes, Protágoras, Antifón, el orador; Terámenes, Demócrito, Hipias: véase *infra*, p. 83.

24. 6, 1: ἐμβασιλεύειν.

25. Hipias dice también que el *nomos* "es violento" respecto de la naturaleza; ahora bien, la palabra que significa "ser violento" recuerda la expresión de Píndaro: "Justifica la extrema violencia" (véase M. Gigante, ob. cit., p. 147).

26. 799: χρατῶν.

27. Las referencias son, respectivamente: 780 c; or. 75, 2; ap. Estobeo, IV, 5, 77.

tes artículos que la usan, encontramos incluso en 1956 un libro entero de Gigante así titulado.[28]

Pero, volviendo a Heródoto, se ve también hasta qué punto es importante determinar con qué espíritu, él, que es el primero en referirlo, ha usado a Píndaro y si, antes que los demás, no le ha aportado ya una primera deformación.

Y, ante todo, ¿qué quería decir Píndaro? Tres interpretaciones extremas fueron propuestas.

Para Heródoto, se trata manifiestamente de costumbres, de ritos; el texto querría decir, para él, que los diferentes grupos humanos están sometidos a tradiciones propias contra las cuales es inútil luchar. Para gente como Calicles, el texto querría decir que la ley (de naturaleza) justifica la acción de los más fuertes. Finalmente, para los numerosos comentaristas, el texto significaría, por el contrario, que la regla divina puede llegar a justificar el empleo de la violencia, en nombre de un principio más elevado. La primera interpretación es positivista; la segunda brutalmente realista, y la tercera, religiosa e idealista.

Si se aparta el sentido de Calicles, que supone ideas mucho más avanzadas sobre la ley y la naturaleza de las que podía tener Píndaro, y que juega un poco con las palabras,[29] quedan dos sentidos perfectamente posibles: *nomos* puede ser la costumbre o bien la ley divina. Los dos sentidos son diametralmente opuestos.

Los intérpretes modernos están divididos. Los que se podría llamar, en general, racionalistas, tienden al sentido de costumbre y han considerado que Heródoto citaba el fragmento en su sentido original;[30] los otros han visto en la fórmula una referencia al orden del mundo, que éste implica una inspiración religiosa, incluso órfica, o que se impone en la mente como la simple constatación de un hecho.[31]

Los dos sentidos, en efecto, pueden convenirle a Píndaro. Conoce la relatividad de los usos y las opiniones. Lo expresó, no con la palabra *nomos*, sino con una palabra más concreta, tomada de la misma familia, la palabra *no-*

28. Véase O. Schroeder, Νόμος ὁ πάντων βασιλεύς, *Philogus*, 74, 1917, p. 195 ss., H.E. Strier, *Nomos Basileus*, *Philogus*, 83, 1927-1928, pp. 225-258; M. Gigante, *Nomos Basileus*, Nápoles, 1956, 311 pp. En estas obras, especialmente en la última, los textos mencionados son estudiados en detalle.

29. Se la encuentra, sin embargo, más o menos, en K. Reinhardt, *Parménides*..., p. 83, n. 1.

30. Son, entre otros, Wilamowitz, Croiset, Nestle, Ehrenberg, Puech, Norwood, Pohlenz, Untersteiner, Ostwald (de este último véase, aparte de su libro, p. 37, el estudio llamado "Pindar, *nomos* and Heracles", *HSCP*, 69, 1965, pp. 109-138). Igualmente Willy Theiler, *Museum Helveticum*, 22, 1965, pp. 69-80.

31. A la primera categoría pertenecen, con diversos matices, Maas, Schroeder, Heinimann y Gigante; a la segunda, Stier: para este último, se trata de un "orden" que no es subjetivo y que abarca a los dioses.

mina (= usos); y lo escribió en el fragmento 215 Snell (= 92, Puech): "Las costumbres varían entre los hombres; cada cual pondera su propio uso".[32] Es ésta una sentencia que se armoniza perfectamente con el capítulo de Heródoto, y el hecho de que Píndaro parezca luego molesto por el aspecto amoral de la acción de Heracles y de su carácter de "derecho del más fuerte" (aunque no emplee esta expresión) podría estar de acuerdo con este sentido.[33]

Pero, contrariamente, Píndaro conoce ante todo el respeto a Zeus. Alaba sin reservas a Heracles como en la primera *Nemena*; este canto, en donde muestra a Heracles unido para siempre a los bienaventurados, se termina precisamente con la palabra *nomos*, tomada en el sentido de orden divino: "Viviendo junto a Zeus el Crónida, dará gracias a su augusta ley". Además, este sentido es más coherente con la majestad que marca en comienzo del texto que nos ocupa. Recordamos, en efecto, que empieza con la mención de mortales e inmortales: "El *nomos*, rey de todos los seres, mortales e inmortales": reinar sobre los mortales e inmortales es la función de Zeus, y sólo la ley de Zeus puede usurpar ese rol sin una impiedad de la que Píndaro no era capaz. Por lo demás, un himno órfico, cuyo sentido, esta vez, no se presta a dudas, habla del celeste *Nomos*, "que reina santamente sobre mortales e inmortales".[34] El parentesco de estos dos textos se vuelve bastante evidente. Como el himno órfico, el texto de Píndaro debe ser ubicado entre los que vimos en el capítulo anterior, y que alaban la ley no escrita de los dioses.

Por consiguiente, teniendo en cuenta el carácter profundamente religioso de Píndaro y el tono de su introducción, parece difícil pensar que la inspiración del conjunto no fuese la misma. Según Gigante, el texto implica una suerte de reconciliación entre el derecho y la fuerza, cuando es Zeus el que dirige la fuerza. Se podría decir también que la violencia se vuelve justicia, exactamente como en Esquilo, cuando la de los dioses se vuelve violencia bienhechora.[35]

De todas maneras, Píndaro hubiese tenido tendencia a reconocer en las leyes humanas una emanación del orden divino, más que a insistir sobre su aspecto incierto y gratuito. Es lo que surge de su bello elogio de la tercera *Olímpica* en donde el buen orden político (la *Eunomia*), junto con la Justicia y la Paz, es divinizado, para volverse, con ellas dos, las "hijas preciosas de la sabia Temis". Todo esto es tan evidente que nadie hubiera dudado si los modernos no hubiesen padecido la influencia de Heródoto y del *Gorgias*. Pero, en vez de atenuar la diferencia entre los textos, conviene tomar conciencia de

32. "Su propio uso", traducido δίχαν: Stier, p. 239, destaca otra diferencia de vocabulario entre Píndaro y Heródoto.

33. Se trata aquí del fragmento 81 Snell (= D 11 Puech).

34. Fr. 64 K, véase *supra*, p. 27.

35. *Agamenón*, 182: "Violencia bienhechora de los dioses sentados en el timón celeste".

ella: en esta diferencia se refleja la historia de las ideas; y es ella la que permite medir el alcance del capítulo de Heródoto.

Es infinitamente improbable que la fórmula de Píndaro haya tenido ese sentido fácil y amablemente relativista que toma con Heródoto. Entre ambos autores, la noción de *nomos* se tornó más humana, más familiar. Bajó de los dioses hacia los hombres, de la teología a la sociología. Y, de hecho, el texto mismo lleva la marca tangible de esta mutación; pues, como muchos lo han hecho ver, el texto del historiador cita las palabras "el *nomos* rey de todos los seres", pero omite agregar las siguientes palabras: "mortales e inmortales".

Este cambio de sentido vuelve aun más sensible el costado innovador y relativista de la anécdota narrada por Heródoto. Ésta, igual que el apólogo que la precede, se inspira en una crítica racionalista que constata la variedad de los *nomoi* y los coloca en un mismo nivel.

Sin embargo, como para el apólogo, está claro que esta crítica racionalista está apenas esbozada; y la diferencia que separa a Heródoto de los autores que lo siguieron es tan reveladora en este caso como en el otro.

Reside, nuevamente, en la conclusión que cada cual saca de los *nomoi*. Heródoto, en efecto, sólo evoca la noción para invitarnos a ser tolerantes. Si cada uno tiene sus *nomoi* y los prefiere, es dar prueba de "locura violenta" el actuar como Cambises, insultando a los *nomoi* ajenos. Pero, después de Heródoto, las cosas cambian. Esos *nomoi* variables parecen menos justificados. Se los opone a la naturaleza. Se adquiere pues la sensación de que, en vez de respetarlos todos, incluso los ajenos, es muy posible el no respetar ninguno, incluso los propios. Hipias, que nada tiene de revolucionario, habla, empero, de la tiranía de la ley y de su "coacción".[36] Y, en un texto de las *Memorabilia* (IV, 4, 14) en el que trata de la ley política, afirma que las variaciones en el tiempo son aun más inquietantes que las variaciones en espacio; y pregunta: "¿Cómo se puede, Sócrates, considerar las leyes como algo serio, cuando, a menudo, aquellos mismos que las han establecido cambian de opinión y las modifican?". Ya se ve, en el horizonte, la rebelión de Calicles, que se apoya en un hombre lo suficiente fuerte para hollar esas leyes "todas contrarias a la naturaleza".

La relatividad de los *nomoi*, en Heródoto, aún no ha dado frutos. No ha tomado dimensión filosófica. Por cierto, uno se ha preguntado si Heródoto no había tenido influencia de la sofística, y en particular de Protágoras.[37] Si la tuvo –lo que es muy posible– se ejerció en él tardíamente, de lejos y sin condicionar su formación intelectual, como lo hará para la generación siguiente. Heródoto prepara o encuentra a Protágoras, pero no es consciente de los problemas que éste impondrá.

36. Véase *supra*, pp. 50-51.

37. Esta influencia es admitida por Nestle, Heinimann y Gigante; es descartada por Pohlenz.

Tampoco ignoró Heródoto la distinción entre ley y naturaleza;[38] pero no percibió su importancia ni hizo de ella un marco de su pensamiento. Al respecto, está más cercano al pequeño tratado hipocrático mencionado al comienzo del capítulo, el tratado *Sobre los aires, aguas y lugares*. Éste, en lugar de oponer las dos nociones en una distinción de principio, se dedica a estudiar cómo, de hecho, se combinan para explicar la fuerza o la debilidad de los pueblos. Podemos también observar que el autor de ese tratado emplea a veces la distinción entre ley y naturaleza como sistema de clasificación de ideas.[39] Heródoto, por su parte, nunca fue tan lejos. Se conformó con pequeñas distinciones, alusiones sin importancia. En el relato referido a Demarato, por ejemplo, en el que éste dice que el coraje de los griegos es producto a la vez "de la templanza y de las leyes rigurosas", no dice que esa templanza sea natural; incluso ese coraje así explicado es, según él, "introducido, sobreañadido",[40] acompañado de una pobreza, que siempre existió; pero no dice que el coraje se debe al *nomos* y la pobreza a la naturaleza. Como para la relatividad del *nomos*, Heródoto está en camino, provee los elementos, prepara; pero no piensa en esos términos.

Ahora bien, el verdadero problema de la ley iba a surgir precisamente cuando esas dos ideas se volvieran preponderantes: cuando Protágoras enseñó a los griegos el verdadero relativismo filosófico, y que otros, al mismo tiempo, se acostumbraran a oponer, de manera radical, ley y naturaleza. Sólo entonces los atenienses, entrenados en la sofística, pudieron tomar conciencia, en el último cuarto del siglo V, de lo que esos dos descubrimientos significaban para la ley que hasta entonces había sido la piedra angular de todo su sistema moral y político.

Las premisas del problema se encuentran en Heródoto; el problema surge inmediatamente después de él.

38. Así, II, 45.

39. El tratado fue estudiado en detalle por Heinimann y Pohlenz. Una de sus tesis es que los usos vigentes en cada pueblo terminan por actuar sobre su naturaleza física: véase entre otros XVI, 2ª parte y XXIII, 2ª parte (y *supra*, p. 44)

40. VII, 102: ἔπαχτος.

Capítulo IV
La crítica de los sofistas

Las dificultades con la ley nacieron en el momento en que el análisis filosófico tomó la noción de ley para oponerla a la idea de naturaleza. Se ha escrito mucho sobre el origen de esta oposición. En particular, el libro bastante exhaustivo de Félix Heinimann, *Nomos und Physis, Herkunft und Bedeutung einer Antithese*, publicado en Basilea en 1945, agrupa prácticamente todos los testimonios a considerar; y aunque sus puntos de vista han sido a menudo criticados, y no sin razón, pone en evidencia un hecho muy importante: en efecto, si la etnografía ha visto nacer una oposición entre la naturaleza, por una parte y, por otra, reglas o usos aportados por los hombres, las reglas o los usos válidos tan sólo en un marco limitado, el sentimiento de una oposición intrínseca entre esas dos áreas, o esas dos nociones, apareció únicamente al plantearse claramente la oposición –filosófica– entre ser y parecer.

Debemos hacer aquí una digresión necesaria. No es inútil recordar que si *nomos* tiene los significados diversos que ya vimos, muestra también ramificaciones en el dominio del pensamiento. *Nomos*, siendo una costumbre, es también una manera de ver establecida; y si el verbo *nomizein* quiere decir a veces "tener por costumbre", su significado normál en griego es "pensar, tener por establecido". La opinión pertenece, si se quiere, al área de las costumbres.

Así surgió que la oposición entre el ser y el parecer –tan importante en la filosofía eleata y en Parménides– terminó por expresarse bajo la forma de una oposición entre *physis* y *nomos*. Se encuentra, aquí y allá, *physis*, que se opone al nombre o a la ilusión, y *nomos,* que se opone a la realidad.[1] Y pronto se ven ambos términos oponerse entre sí, formando una pareja antinómica. Quizá ya se da el caso en el tratado hipocrático *Sobre la enfermedad sagrada*: la oposición entre *nomos* y realidad es allí cierta, mientras que la oposición entre *nomos* y naturaleza se basa en un texto incierto.[2] Pero el punto de partida más

1. Por ejemplo, Empédocles, fr. 9, 5; Heródoto, IV, 39.

2. 20. Tenemos la oposición entre una opinión vigente, designada por *nomos*, y la realidad, o la naturaleza; pero la presencia de la palabra "naturaleza" está cuestionada. El tratado sería de alrededor de 430. Véase sobre el tema M. Pohlenz, "Nomos und Physis", *Hermes*, 81, 1953, pp.

interesante es aquel en que vemos esta oposición aplicarse al dominio del derecho y de la moral –se da el caso en un fragmento del filósofo Arquelao–.[3]

Arquelao era contemporáneo de Pericles y de Protágoras; había sido discípulo de Anaxágoras y fue el maestro de Sócrates: tiene, pues, un papel importante en la bisagra entre las teorías cosmogónicas de origen jónico y la preocupación por el hombre y la ética, que debía triunfar en Atenas en la segunda mitad del siglo V. Además habría, según nos cuenta Diógenes Laercio, "filosofado sobre las leyes". Ahora bien, una de sus propuestas más notables, si damos fe a la tradición indirecta,[4] consistía en decir: "Lo justo y lo vergonzoso no lo son por naturaleza, sino según el *nomos*".

En un pasaje tal se ve hasta qué punto el lazo puede ser estrecho entre *nomos* que significa opinión, y *nomos* que significa costumbre, luego ley. De todas maneras, lo justo y lo vergonzoso son dados como pertenecientes al dominio de la apreciación humana –que ésta se traduzca en juicios, en conductas o en leyes propiamente dichas–. Y se descubre, por lo tanto, que no sólo la relatividad de las costumbres va a extenderse a las leyes escritas, como el capítulo precedente lo dejaba prever, sino que costumbres y leyes escritas van a aparecer como expresión de valores propios del hombre en general o de un grupo de hombres en particular que las practica.

En cuanto esta distinción se conjugue con el relativismo de Protágoras, ella implicará que el hombre sea medida de todo, y en particular del *nomos*: así se opondrán dos órdenes, de los cuales uno es natural e independiente de todo juicio humano, y el otro artificial, impuesto desde afuera, ficticio.

A partir de entonces, la noción de un justo en sí pierde toda existencia; y lo justo no podrá definirse más que por una referencia a las convenciones particulares de un grupo determinado: lo justo se reduce a lo legal, al *nomimon*. Por efecto inverso, mientras Sófocles podía llamar *nomina* a los preceptos divinos ratificados por un uso universal, Protágoras y la mayoría de las mentes influenciadas por la sofística terminan por no reconocer otro criterio moral que los de un *nomimon* totalmente humano.[5]

Y llegamos a la posición que Sócrates le atribuye a Protágoras en el *Teeteto* de Platón:

> Entonces, en política también, bello y feo, justo e injusto, piadoso e impío, todo lo que cada ciudad cree tal y establece como *nomimon* para

---

418-438. La distinción se vuelve oposición en *Sobre el régimen*, I, 11; pero la fecha de ese tratado debe ser trasladada a mediados del siglo IV.

3. Sobre el rol de Arquelao, véase (además de Heinimann, ob. cit., pp. 113-114) M. Pohlenz, "Nomos und Physis", pp. 432-433, y M. Gigante, ob. cit., p. 14.

4. La fórmula se encuentra en Diógenes Laercio y en la Souda; los términos parecen ser los de Arquelao (pese a Heinimann, p. 113).

5. *Protágoras*, 327 a; véase *infra*, p. 58.

> sí misma, todo eso es tal en verdad para cada una; y, en ese campo, no existe ninguna superioridad de sabiduría, ni de individuo a individuo, ni de ciudad a ciudad. (172 a)[6]

Del relativismo tolerante de Heródoto al relativismo filosófico de Protágoras, el margen es grande; y entre los dos hombres, que eran contemporáneos y que estuvieron asociados en la fundación de Turioi, vemos la diferencia existente entre la experiencia y la especulación abstracta. El análisis de Protagoras planteaba por primera vez, y con toda fuerza, el problema de la ley y de sus fundamentos; y transformaba, por el mismo hecho, la oposición entre ley y naturaleza, en un arma temible en manos de unos pocos hombres de pensamiento intrépido.

* * *

De hecho, hemos conservado tres testimonios que prueban el vigor con el que diferentes sofistas formados en esa escuela de pensamiento atacaron la ley en nombre de la naturaleza.

Uno de ellos nos es conocido directamente: se trata de Antifón, el sofista. Otros dos son conocidos a través de Platón: se trata de Hipias y de Trasímaco. Finalmente, existe un personaje misterioso que ataca la ley con más virulencia que nadie, pero que es totalmente desconocido fuera de Platón: es Calicles, en el *Gorgias*.

Pero precisamente, si se quiere apreciar en su justo valor la inspiración de estos sofistas, tenemos que poner aparte a Calicles. Porque –y es éste un hecho que se pierde de vista con facilidad– Calicles, el gran desconocido, no es de ninguna manera un sofista.

Como lo hace notar con mucha justicia E.R. Dodds,[7] representa algo totalmente diferente. Ni siquiera es un intelectual, pues desprecia las argucias; y es tan poco sofista que, cuando Sócrates hace alusión a esos maestros que cobraban por enseñar la virtud, Calicles responde que son "gente insignificante" (520 a).

Esta mera circunstancia nos invita a considerar muy de cerca y con la mayor prudencia la actitud de los sofistas respecto de la ley: es seguramente más matizada que la de Calicles; y un estudio de los testimonios –excluyendo a Calicles– puede darnos una nueva visión sobre la naturaleza de sus doctrinas en general.

Esto es particularmente cierto para Hipias y para Antifón. Hipias, que era un poco más joven que Protágoras, aparece en el *Protágoras* de Platón como un maestro reputado. Interviene apenas azarosamente en el diálogo y sus

6. Para el correctivo a esta doctrina, véase *infra*, pp. 62-63.

7. Edición comentada de *Gorgias*, Oxford, 1959, p. 13.

observaciones sobre la ley no tienen mucho que ver con el tema en discusión; pero esto mismo da a la presencia de estas observaciones un carácter especial, ya que expresan, sin duda alguna, ideas que Hipias consideraba fundamentales.

Su intervención tiene por objeto poner de acuerdo a Sócrates y a Protágoras con respecto al modo de discusión que deben adoptar. Y logra introducir, en un comentario de tono mundano (diciendo, simplemente, que dos grandes mentes deben ponerse de acuerdo), a la vez la oposición entre ley y naturaleza y una alusión al célebre verso de Píndaro sobre el *nomos basileus* (¡!). Dice, en efecto:

> Vosotros que estáis aquí presentes, os considero a todos parientes, prójimos, conciudadanos según la naturaleza, si no según la ley. Según la naturaleza, el semejante es pariente del semejante, pero la ley, "tirana de los hombres", opone su coacción a la naturaleza. (337 c-d)

La ley no es aquí la ley escrita o, al menos, no una ley escrita determinada: es, más bien, el conjunto de cualidades que resultan del marco político y legal constituido por una sociedad. Hombres que están en la misma familia intelectual son, en el marco de la sociedad, extraños entre sí: ese marco es sobreañadido, impuesto. Ejerce una tiranía. Estamos ante una neta toma de posición. Y, para el caso, corresponde exactamente a la actitud de Hipias. El testimonio del *Protágoras*, en efecto, no está aislado.

El interés de Hipias por la ley está confirmado por dos textos: uno pertenece a las *Memorabilia* de Jenofonte en donde encontramos (IV, 4, 5 ss.) una discusión sobre la ley entre Sócrates e Hipias; el otro está constituido por el *Hipias mayor* de Platón: Sócrates finge criticar las leyes de Esparta, responsables de la incomprensión de esta ciudad respecto de Hipias (284 d ss.); y empieza, como si se tratara de un debate formal: "La ley, Hipias, a tu entender, ¿es un bien o un mal para las ciudades?". Hipias estaba, pues, interesado en la ley.

Asimismo, el texto de las *Memorabilia* no es muy revelador, pues el sofista no hace sino aprobar a Sócrates, pero se ve, en el comienzo, que era sensible a la relatividad de la ley y que veía en ella una debilidad, ya que pregunta sin más: "¿Cómo podemos considerar las leyes como algo serio, cuando a menudo aquellos mismos que las han establecido cambian de opinión y las modifican?".

El testimonio que aporta el *Protágoras* debe ser pues considerado verídico. Pero, ¿qué significa exactamente?

A decir verdad, dos peligros deben evitarse en su aparición. El primero consiste en forzar el idealismo de esta "gran familia de filósofos" fundada en la naturaleza. Es un riesgo agravado por el hecho que, en las *Memorabilia*, Hipias acepta la existencia de leyes no escritas cuyos garantes sean los dioses. Y es la razón por la que los buenos eruditos ven en él a un hombre en-

tregado a su pasión por las leyes divinas y naturales: es el caso de Bignone y de Gigante. Olvidan que nada de este idealismo aparece en el *Protágoras* y que, en las *Memorabilia*, Hipias no hace más que asentir ante las demostraciones de Sócrates.

Pero, inversamente, otro peligro consiste en forzar el aspecto revolucionario de este pensamiento. Porque es evidente que la observación de Hipias no propone ninguna rebelión. A propósito, ¿cuál sería esta rebelión? ¿La transformación de todas las sociedades griegas? ¿La supresión de las ciudades? El buen Hipias no tiene obviamente nada de eso en mente. De hecho, ni siquiera predica el desprecio a las leyes. Se entrega a una constatación puramente teórica: analiza, distingue. Y la única consecuencia moral que pudiera tener su análisis sería la prédica de una suerte de concordia entre los seres, que se agregara a los lazos de la ciudad y a los deberes legales.

Por el contrario, para Antifón, el problema de la ley se basa en un análisis más profundo y desemboca en un problema que compromete las conductas humanas. No es que no haya en él un pensamiento cercano al de Hipias. En un pasaje encontrado en papiro de su tratado *Sobre la verdad*, retoma (sin emplear, de hecho, la palabra *nomos*) la idea de Hipias sobre la fraternidad natural, pero no la aplica a los parentescos de clase o de espíritu, sino para negar todo tipo de distinción entre los hombres, incluso la de la raza. Volviendo a una "naturaleza" rigurosamente física, alcanza de golpe la universalidad, en adelante enfrentada con la ley. En efecto, escribe que no se debe respetar a los grandes ni despreciar a los humildes, lo que sería comportarse como bárbaros: "El hecho es que, por naturaleza, somos todos, y en todo, de nacimiento idénticos, griegos y bárbaros", y más adelante: "Ninguno de nosotros fue distinguido en su origen como bárbaro o como griego: todos respiramos el aire por la boca y la nariz".[8]

Pero el pasaje más importante en lo que concierne a la ley pertenece a la primera parte del mismo fragmento. Como el título de la obra podía dejar pensarlo, el autor busca en él determinar la naturaleza misma de la justicia y de la ley.

Comienza con una definición de la justicia en la que se reconoce el relativismo de Protágoras: "La justicia consiste en no transgredir ninguna de las reglas legales *(nomina)*[9] admitidas por la ciudad de la cual uno hace parte".

Esta definición será retomada por Sócrates en las *Memorabilia*, y no hay que confundirse sobre su sentido; de ninguna manera dice que hay que obe-

8. 44 b, col. 2. En la parte omitida trata también de las "necesidades naturales comunes a todos los hombres".

9. La palabra *nomina* puede ser traducida así, ya que Antifón apunta ante todo a la ley escrita: habla de *nomon* en la línea siguiente y varias veces más en lo que sigue; véase, sin embargo, *infra*, n. 1, p. 127. Algunos consideran que el texto tiende a mostrar la imposibilidad de atenerse a esta definición. Así E. Bignone, *Studi sul Pensiero antico*, Nápoles, 1938, véase M. Pohlenz, ob. cit., p. 434, n. 1.

decer a las leyes porque es justo hacerlo; no contiene ningún "hay que"; plantea sólo un criterio positivo.

Ahora bien, ¿Antifón la hace propia? Eminentes eruditos lo han puesto en duda: entre ellos Bignone, Pohlenz y Untersteiner. Y lo hicieron porque encontraron en Antifón el sentido de una justicia real y moral. Dudaron también porque en otro fragmento, encontrado tras el primero, un fragmento del papiro 1797, Antifón parte de una definición según la cual es justo evitar perjudicar a quien no te perjudicó y muestra las dificultades prácticas que implica esta noción.

Pero el segundo fragmento no da una verdadera definición; no dice "la justicia es...": considera tan sólo un punto preciso; además, nada dice que, aunque muestre las dificultades del principio generalmente admitido, proponga otro. Y, en el texto que nos ocupa, nada en absoluto indica o sugiere que Antifón haya querido refutar por el absurdo una tesis que expone con brillantez. En suma, parecería que los autores han sido impresionados por el hecho de que Antifón no mostrara ningún desprecio por la justicia. Es, en efecto, un hecho decisivo. Pero sería un mal método el de rechazar su definición sin estar seguros de que no es conciliable con el resto de su obra; pues esta conciliación puede muy bien constituir la gran originalidad de Antifón.

De hecho, a partir de esta definición, el texto continúa el análisis con una firmeza brillante. Antifón, habiéndose colocado en el terreno de la ley positiva y variable de los hombres, precisa sin ambages lo que es esta ley y su oposición a la naturaleza. Y, como buen ateniense del siglo V, busca mostrar esta diferencia desde el punto de vista del interés y en relación con el individuo. Una serie de antítesis establecen ese contraste:

> Así, la observación de la justicia es totalmente conforme al interés del individuo, si está en presencia de testigos, que respete la ley; pero, si está solo y sin testigos, su interés es obedecer a la naturaleza.

La oposición ley/naturaleza, así lanzada, constituye la idea maestra de todo lo que sigue. Antifón comienza por dar un análisis teórico en el que brillan un rigor y un vigor igualmente admirables:

> Pues lo que es de la ley es accidente, lo de la naturaleza, necesidad; lo que es de la ley, es establecido por convención y no se produce por sí mismo; lo que es de la naturaleza no resulta de una convención, pero se produce por sí mismo.

Luego de estas fuertes distinciones, en las que cada término cuenta y merecerá ser retomado por todos los teóricos posteriores, Antifón se dedica a mostrar la oposición de hecho bajo tres diferentes aspectos.

Primero el de las sanciones: las que implica la ley suponen la presencia de testigos, las que dependen del orden natural no están sometidas a ningu-

na condición, pues el perjuicio que traen "no resulta de la opinión, sino de la realidad" *(alètheia)*.

Luego vienen los fines: las leyes hacen pesar una coacción sobre el ejercicio de los sentidos: "Se ha legislado para los ojos sobre lo que deben o no deben ver, para los oídos sobre lo que deben o no deben oír...". En eso van en sentido inverso a la naturaleza: ya que la naturaleza sólo conoce el vivir y el morir, el placer y el sufrimiento.

Y, al fin –después de una laguna– viene una suerte de adicional respecto de los efectos: Antifón enumera los casos en los que la gente actúa en contra de sus propios intereses,[10] "en oposición, pues, con la naturaleza"; sin embargo no pueden esperar el sostén de la ley, ya que ésta no puede socorrer a ningún hombre antes de que le hayan producido un perjuicio, lo que no constituye un auxilio eficaz.[11]

La riqueza del texto es tan grande que suscitará numerosos comentarios, y su alcance revolucionario es innegable. Sin embargo, desde el punto de vista que nos ocupa, debemos hacer dos aclaraciones que pueden ayudar a apreciar mejor el significado exacto de tal revolución.

Ante todo, un detalle de expresión: mientras que Antifón opone constantemente y bajo todos los aspectos la naturaleza a la ley, aparentemente evitó hablar de las leyes de la naturaleza. Incluso cuando quiere hablar de violaciones y de sanciones, emplea otra expresión: se ejerce violencia a lo que, según él, está "ligado por la naturaleza" *(sunphuton)*.[12] La expresión de ley de la naturaleza hubiera podido emplearse. Pero su empleo normal hubiera sido el científico que empleamos hoy hablando de las leyes de la naturaleza, y sería absurdo considerar que se hayan podido violar. Lo máximo que se puede imaginar es que se actúe, como dice Antifón, "contra lo posible" –por ejemplo, que uno se rehúse a alimentar su cuerpo o que se quiera respirar bajo el agua, o cruzar el fuego–. Por lo tanto, hubiera podido hablar de leyes de la naturaleza solamente atribuyendo al orden natural acontecimientos humanos (es decir, conductas humanas no regidas por la ley) y un valor normativo. Algunos debían hacerlo y considerar, en particular, el triunfo de los más fuertes como una ley de la naturaleza, o un derecho de ella. Calicles, por ejemplo, decía con orgullo que los verdaderos *amoralistas*, entre los cuales pretendía contarse, actúan "según la naturaleza del justo –y, por Zeus, sí, según una ley: la de la naturaleza".[13] Calicles se complace con un juego de pa-

10. Habla de la gente, por ejemplo, que es pródiga con sus padres; apunta, esta vez, sin especificarlo, a leyes no escritas.

11. Éste es el punto sobre el que los análisis de los contemporáneos de Antifón respondieron mejor: las leyes impiden la agresión por temor al castigo. La idea figura ya en boca de Protágoras, en Platón (*Protágoras*, 324 b): se castiga "en previsión del futuro, para que ni el culpable ni los testigos de su castigo estén tentados de reincidir".

12. Véase H. Ryffel, *Metabolè, Politeion, Der Wandel der Staatsverfassungen*, p. 43.

13. *Gorgias*, 483 c (traducción modificada).

labras; se complace también erigiendo el amoralismo en regla del mundo: su audacia ilustra por comparación el rigor imparcial y claro de Antifón.

Y esto sugiere ya la segunda aclaración, que es también la más importante: a saber, que el texto de Antifón, que es tan revolucionario en el plano del análisis, no es necesariamente destructor, ni siquiera negador, en el plano de la ética o de la política.

Ciertamente, su definición es revolucionaria, pero el texto, tal como está, no infiere ninguna conclusión práctica. De ninguna manera recomienda el desprecio a las leyes, por la simple razón de que no recomienda nada.

Muchos, de hecho, cayeron en el error. Decir que el individuo no tiene interés en obedecer las leyes si no es visto haciéndolo, fue tomado como un consejo. Se habló de "rebelión sin escrúpulos contra el *nomos*" (Nestle) o se declaró que Antifón "no recomendaba la obediencia a las leyes salvo en los casos..." (J.W. Jones). Pero Antifón no daba consejos. El error, que fue seguramente cometido desde la Antigüedad, consistió en no diferenciar una dialéctica conceptual de un alegato práctico.

En el plano de la dialéctica conceptual, el análisis de Antifón es inatacable.

Cuando analiza por qué la ley se opone a la naturaleza, ni una de sus observaciones puede ser cuestionada, a menos que sean los defensores de una ley de orden religioso que emana directamente de la divinidad y es sancionada por ella. Y aun quedaría una diferencia radical entre lo que es valor y lo que es naturaleza.[11] En los hechos, lo que dice Antifón no vale ni a favor de la ley ni contra ella y tiende únicamente a analizar, a definir. Al decir que la ley es impuesta y además innecesaria, lo podría también decir de la belleza, del valor, de la aspiración al bien o de la virtud. Y cuando explica que es invención humana, convención, creación sobreañadida, no dice ni una sola vez que haya por consiguiente que rechazarla o sustraerse a ella. Ahora bien, desde el punto de vista del sentido común, ¿quién podría decir lo contrario? Harán falta los sabios razonamientos de Sócrates, su habilidad y su fe, también, para intentar establecer que la idea del bien es, en sí, una ventaja. Será, sin duda, una paradoja difícil.

En otras palabras, se ven claramente las consecuencias prácticas que podían extraerse de las posiciones de Antifón; pero nada dice que las haya extraído él. Y, si se considera lo que sabemos de su obra, y lo que sabemos, también, de la de los otros sofistas, podemos preguntarnos si no fueron víctimas, en su tiempo y aun hoy, de una confusión bastante injusta.

Si nos apegamos a los testimonios antiguos, tal como nos llegaron, nos damos cuenta de que el caso es similar para todos.

El relativismo de Protágoras es conocido y no debe ser subestimado. Pero, en el campo moral, ese relativismo es compensado por la idea de que la

14. La crítica a la ley humana como convención puede muy bien servir, en una mente así orientada, para realzar, por contraste, la ley divina: es un ejemplo el tratado *Del régimen*, I, 11; véase *supra*, p. 27.

utilidad (¡siempre ella!) impone ciertas virtudes, en particular en el ámbito de la ciudad. Si se duda, alcanzaría con releer el mito y el análisis que nos ha transmitido Platón en el diálogo *Protágoras*. Se ve en él, primero, a los hombres viviendo en una situación que podríamos llamar "estado de naturaleza". Aislados, son destruidos por las bestias salvajes, mejor provistas, y, si buscan agruparse, se destruyen mutuamente, a falta de poseer el arte político. Sólo son salvados cuando Zeus les otorga "el pudor y la justicia para que haya en la ciudad armonía y lazos creadores de amistad" (322 c). Así, en nombre de la utilidad y de la preservación humanas, las virtudes que mantienen el orden en la ciudad toman un lugar esencial.[15]

Además, Protágoras reflexionó sobre lo que puede mantenerlas y promoverlas. También sobre la enseñanza de la virtud y el papel del castigo.

Por lo tanto, si bien hace tabla rasa con los fundamentos ontológicos de la virtud, Protágoras no se aleja de la virtud en sí: se propone, por el contrario, construir, sobre nuevos fundamentos, una ética centrada, precisamente, en las reglas que presiden la vida colectiva y cuya expresión, en definitiva, es la ley.

¿Acaso nos sorprende? Después de todo, Protágoras había ido a Turioi para redactar las leyes de la nueva colonia. ¿Qué sentido hubiese tenido haber minado la autoridad misma de las leyes?[16]

Así pues, el mito atribuido a Protágoras por Platón tiene todo para expresar la filosofía del sofista.[17] Corresponde a los dos aspectos de su enseñanza: uno negativo y el otro positivo; y él provee la llave de la reconciliación entre ambos.

Tal conciliación se encuentra en Hipias: hemos visto que su doctrina, insistiendo en la oposición entre *physis* y *nomos*, tendía a demostrar el carácter arbitrario del segundo. Pero él también era un defensor de la virtud; y la única obra suya sobre la que estamos algo informados es su *Troico*, en el que el joven Neoptolemo recibe consejos sobre la mejor forma de ilustrarse,[18] algo, pues, como el apólogo de Pródico (ese otro sofista) en el que Heracles debe elegir entre el vicio y la virtud.[19]

Ahora bien, parece que Antifón presenta exactamente el mismo caso pues, además de los fragmentos críticos de *Sobre la verdad*, poseemos fragmentos de otro tratado –tratado de moralista, esta vez– llamado *Sobre la concordia*. Cuando fueron descubiertos los fragmentos de *Sobre la verdad*, y que se vie-

15. Nótese que él también había escrito un tratado de crítica titulado *La verdad*, tratado ontológico en el que se expresaba su relativismo, pero también diversos tratados políticos, entre ellos *Sobre la Constitución* y uno *Sobre las virtudes*.

16. Se comprenden, entonces, las comparaciones hechas en la Antigüedad entre Protágoras y la *República* de Platón.

17. Pese a M. Gigante, ob. cit., p. 241.

18. *Hipias mayor*, 286 a b.

19. *Memorabilia*, II, 1, 28-34.

ron lo audaces e intelectualmente revolucionarios que eran, hubo un malestar y, aprovechando la confusión reinante entre los Antifón, se quiso repartir entre dos autores los fragmentos atribuidos al sofista: el *Sobre la verdad* y el *Sobre la concordia* no serían del mismo.[20]

De hecho, esta actitud desconoce el lazo estrecho que parece haber existido, no sólo en Antifón, sino en todos los sofistas, entre una crítica y una reconstrucción. Y es mucho más natural pensar, como lo hace Untersteiner, que *Sobre la concordia* es la continuación de *Sobre la verdad*.

Es sin duda imposible reconstruir con exactitud el contenido de *Sobre la concordia*. Pero algunas certezas emergen. Primero, la palabra "concordia" no es indiferente. En 411, la concordia iba a volverse la palabra clave en el orden político y el remedio a las guerras civiles: representaba el lazo social que permitía a las ciudades existir; un hombre que escribe sobre la concordia tiene todas las chances de pregonar una virtud de hecho, bien práctica, que permita volver la vida *vivible** y la sociedad viable. La concordia es el medio por el cual el individuo, al apoyarse en los otros, descubre otra utilidad, otro interés, que supera al propio y que puede exigir conductas que serían de otra manera poco justificables.

Luego, tenemos diversos testimonios de esta preocupación que tenía Antifón por el entendimiento entre los hombres. Incluso en el tratado *Sobre la verdad*, el fragmento del papiro 1797 traduce su inquietud por no causar mal a nadie. Y otros fragmentos, transmitidos sin indicación de fuente, ilustran la misma tendencia. Uno insiste sobre la importancia de la educación (60 = 20 Gernet); el otro condena la anarquía, diciendo que "nada es peor para los hombres" (¡!) (61 = 21 Gernet); otros tratan el rol de la costumbre en el hecho de asimilar a la gente entre sí y cimentar las amistades (62 = 23 Gernet, 64 = 22 Gernet).

Antifón, el sofista, había escrito también un tratado titulado el *Político*. No era, pues, un hombre al que el mantenimiento del Estado fuese indiferente. Y, si cuestionaba ciertos principios, está claro que los sustituía por otros, diferentes, pero igualmente capaces de promover la justicia, la virtud y las leyes.

Además, hemos conservado una demostración positiva, a favor de las leyes y el orden público, en un texto manifiestamente emparentado con la sofística (y que Untersteiner atribuye a Hipias),[21] a saber, el Anónimo de Jámblico. El anónimo muestra (igual que Protágoras) cómo se reunieron los hombres al no poder vivir en común: según él, la *anomia* es imposible y el

20. Es la actitud adoptada por Nestle y Heinimann.

* Nos hemos permitido traducir el francés "vivable" por este neologismo: *vivible*, para conservar el juego de palabras del original. [N del T.]

21. Entre otras atribuciones propuestas, están Protágoras, Antifón, el sofista, Antifón, el orador, Critias, Terámenes, Antístenes, Demócrito.

respeto a las reglas hace al interés de cada uno. Este último texto es como una confirmación. Y no parece que haya ni que atenuar el alcance revolucionario de la crítica conceptual a la que los sofistas se entregaban, ni rechazar la parte constructiva que representaba su pensamiento en el plano humano: su fuerza y originalidad residen justamente en esta combinación.

* * *

Queda sin embargo un sofista en quien, si le creemos a Platón, la actitud de rebelión ante la ley sería mucho más marcada: Trasímaco.

Antifón había dicho que la ley estaba establecida por convención, pero no había precisado la razón ni el origen de esta convención. Uno se podía preguntar quién había hecho la ley y sobre qué bases. Si los ciudadanos se reúnen para elegir los mejores principios para la comunidad, entonces la ley puede ser bella y valiosa; pero, ¿qué decir si está impuesta por un grupo que no busca más que su propio interés? De la idea de convención nos deslizamos fácilmente a la de convención sin valor. Y es así como Trasímaco, en el libro I de la *República* de Platón, afirma, con la arrogancia del descreído, que todo gobierno establece las leyes que juzga le serán favorables; y, por una suerte de engranaje de ideas, llega a esta definición audaz: "La justicia no es más que el interés del más fuerte" (338 c); en efecto, según él:

> Todo gobierno establece siempre las leyes en función de su propio interés: la democracia, leyes democráticas, la monarquía, leyes monárquicas, y los otros regímenes lo mismo; luego, hechas estas leyes, proclaman que es justo para los gobernados lo que es el interés de ellos, y si alguien las transgrede, lo castigan como violador de la ley y la justicia. (338 e)

De hecho, bajo una forma simple, la idea de que el gobierno establece leyes conforme a su interés no es extraña al pensamiento griego de la época.[22] La democracia era el reino de un grupo, el *demos*. Y el pequeño tratado que nos fue transmitido entre las obras de Jenofonte, la *Constitución de Atenas*, se propone justamente mostrar que las leyes de Atenas son malas en sí mismas, pero perfectamente adaptadas a su meta, que es sostener el interés del *demos*.

Es ésta incluso la razón por la cual el pensamiento de Trasímaco es, si se puede decir, más inocente que el de Calicles. Pues éste ve también en el origen de las leyes una convención impuesta por un grupo que busca protegerse a sí mismo. Sólo que el grupo en cuestión no es más un grupo de gobernantes en la ciudad, y la ley a la que apunta no es más una Constitución: tampoco son ya más *las leyes* sino *la ley* y la justicia entera que, igual e igualitaria por naturaleza, se vuelve la ley que los débiles imponen a los fuertes:

22. Se la encuentra, citada sin indicación de paternidad, en las *Leyes* de Platón, 714 b-c.

> La ley, por el contrario, es hecha para los débiles y para la mayoría. Es, pues, en relación con ellos y viendo su interés personal que hacen la ley y que deciden el elogio o la reprobación. Para asustar a los más fuertes, a los más capaces de doblegarlos y para impedir esto, dicen que toda superioridad es fea o injusta. (483 b)

Empero, este carácter arbitrario de la ley no se integra, en Trasímaco, en una oposición sistemática de la ley a la naturaleza. Esta oposición –cosa notable– no es ni siquiera nombrada. Por el contrario, Calicles se apoyará en ella, como Antifón, pero deducirá, contrariamente a éste, toda una filosofía de la naturaleza, que reconoce y sanciona el derecho del más fuerte: "En la mayoría de los casos, la naturaleza y la ley se contradicen" (482 e) y hay dos morales: "Según la naturaleza, en efecto, lo que es más feo es en general lo menos ventajoso: padecer la injusticia; según la ley, es cometerla". Hay pues, a lo sumo, una justicia según la naturaleza: "La naturaleza misma, según veo, nos prueba que en buena justicia, el que vale más debe vencer al que vale menos, el capaz al incapaz". Todo esto supera pues, y de lejos, el marco de pensamiento de Trasímaco.

Y sin embargo, Trasímaco prepara a Calicles. Y si éste da a su pensamiento un alcance más radical, eso no quita que Trasímaco sea el primero de los sofistas que se conoce, en levantarse francamente contra la ley. Lo hace de un modo más bien corto y sin amplitud, pero lo hace.

Contrariamente a gente como Hipias, Protágoras o Antifón, recomienda la injusticia: dice, en efecto, que, llevada a un grado suficiente, "es más fuerte, más digna de un hombre libre, más real que la justicia" (344 c). Si se pudiera practicar sin riesgo, nadie dudaría en hacerlo.

Y vemos aquí manifestarse la temible influencia de los análisis de los sofistas. Pues si la ley es tan arbitraria, si el pacto tiene tan poco fundamento, ¿por qué no se lo violaría cuando se pueda?

¿Diremos pues que el sofista Trasímaco llevaba la audacia más lejos que los demás y que con él el ataque a las leyes está rematado?

Se podría decir. Y sin embargo ese veredicto tiene algo sorprendente.

Trasímaco no es conocido sino como maestro de retórica; es el único de nuestros sofistas a quien no se le atribuye ningún tratado teórico, ninguna obra filosófica. Esto sugiere ya que la doctrina que defiende en la *República* refleja más bien lo que él oía decir que una reflexión verdaderamente personal. Por eso algunos consideran que el testimonio de Platón podía haber forzado o deformado las cosas.[23]

Además, esta hipótesis concuerda con lo poco que sabemos de Trasímaco. Poseemos de él un fragmento, tomado de un escrito político, que se remontaría a 411 y que presenta un alegato a favor de la Constitución moderada, de la constitución de los antepasados. Pero en este escrito, que sólo fue conser-

23. Así Nettleship, Taylor y Gomperz.

vado por una cita de Dionisio de Halicarnaso relativa a su estilo, Trasímaco defiende con toda su fuerza un único principio político, precisamente la concordia: desea la paz, el entendimiento. Defiende pues una virtud positiva del punto de vista del Estado; y en eso se parece a Antifón.

La verdad es que Trasímaco –y M. Bignone lo marcó en sus *Studi* (pp. 7 y ss.)– no es realmente un filósofo. No menciona la oposición *physis/nomos*. Constata solamente cómo ocurren las cosas de hecho. En la *República*, se funda en la opinión de la gente, en el juicio de la gente, en su manera de actuar. Y a esto responde admirablemente la fórmula de Hermias, cuando dice (se trata del fragmento 8) que los dioses no se preocupan por los hombres: "Si no, no descuidarían el más grande de los bienes humanos que es la justicia: vemos, en efecto, que los hombres no la practican". Trasímaco es realista; también es pesimista; pero no dice lo que cree debe ser: dice lo que es, de hecho; y no niega que la justicia sea "el mayor de los bienes humanos".

Entonces, podemos decir que hace de alguna manera de transición entre los sofistas y las aplicaciones corrientes difundidas en el pueblo. Además, se enoja, gruñe, reta; pero no sabe discutir. No es un filósofo, sino el portavoz de una actitud que no es filosófica.

Y no sería de extrañar de parte de Platón que haya elegido a un retórico para mostrar cómo la retórica podía llegar a autorizar un amoralismo tal. La retórica –lo sabemos por el *Gorgias*– no apunta al éxito; y es en eso que es peligrosa.

Se dirá que edulcoramos las cosas, que privamos a Trasímaco de una originalidad que pudo haber sido propia. Releamos el comienzo de la *República*, y veremos que Platón nos previene con claridad: el amoralismo que es atribuido a Trasímaco no es en absoluto propio: es el de la multitud, es un amoralismo sin autor ni garante filosófico.

Un primer hecho lo prueba: tras el primer libro, Trasímaco renuncia. Y, para desarrollar sus ideas y completarlas, es necesario que Glaucón, y luego Adimanto, se hagan los abogados del diablo y digan lo que él hubiera podido decir. Es Glaucón el que introduce en el debate la distinción entre naturaleza y ley, a la que Trasímaco no hacía referencia: "Se dice que, siguiendo la naturaleza, cometer una injusticia es un bien y padecerla un mal" (358 e). Y Glaucón ni siquiera pretende explicitar el pensamiento de Trasímaco; por el contrario, el texto es categórico: aclara que esta tesis es, no la de Trasímaco, si no la que pudiera haber sostenido cualquiera, gente como él, el público. Y Sócrates lo indica bien: "Sé, dice, que ésa es la opinión del vulgo; y hace rato que Trasímaco le reprocha a la justicia el ser penosa y reserva sus elogios para la injusticia..." (358 a). Luego la discusión continúa, pero no se dice más: "Trasímaco sostiene que...": se dice: "La gente sostiene que..." (358 e) o "esto es lo que se dice" (359 b), o aun "...he aquí, Sócrates, y esto no es todo, lo que Trasímaco o *algún otro* podría decir sobre la justicia y la injusticia" (367 a).

En otras palabras, tanto por el sistema de composición empleado (con ese

cambio de protagonista), como por la elección de las palabras, Platón muestra claramente que la tesis discutida en la *República* no es la de una persona determinada, ni la de un pensador más audaz que los demás. No es la tesis de Trasímaco. No es la tesis de un sofista. Es una doctrina, sin duda, que se liga al medio de la sofística pero que nace de fuentes no teóricas.

La conclusión no es desestimable: echa, en efecto, una luz nueva sobre la enseñanza de los sofistas y sobre la persona de Calicles.

En lo que concierne a los sofistas, Trasímaco sirve de contraprueba. Los verdaderos sofistas, como Protágoras, Antifón e Hipias, habían elaborado un análisis riguroso, que negaba a la ley todo valor absoluto; pero habían reconstruido una moral basada en el lazo social que aseguraba la preservación de todos. Su actitud no era ni el rechazo a la moral ni el rechazo a la ley: tendía solamente a renovar las bases sobre las que éstas se apoyaban. Podemos pues decir que el análisis de las ideas sobre la ley confirma enteramente el juicio de Max Pohlenz cuando escribe que el análisis de Antifón "quiere demostrar, con la ayuda de *physis*, que el fundamento de la ética debe ser renovado" o que "sería injusto querer atribuirle por eso a hombres como Antifón ideas destructivas: debemos considerar la posibilidad de que hayan deseado reconstruir, con la ayuda del concepto de *physis*, la ética".[24]

Pero el riesgo de malentendidos era grande. Las ideas más audaces son las que golpean más; y ocurrió que los sofistas fueron usados en un sentido que no era verdaderamente el suyo: así tuvieron su parte de responsabilidad en una crisis de orden moral y política cuyas raíces estaban más allá.

Eso muestra la evolución que separa a Protágoras, Hipias y Antifón de Trasímaco: Trasímaco no es ya un pensador; refleja una actitud corriente, una crítica trivial, aunque eminentemente revolucionaria, contra la ley. Pero esta evolución se completa en la persona de Calicles; y puede, parecería, aclarar su misterio.

Pues hay un "misterio Calicles". Y este hombre que ocupa un lugar tan eminente en la historia de la ley y de la ética, este hombre que es único en atacar a Sócrates directamente y violentamente, este hombre que es, de todos los personajes de Platón, el más vívido y el mejor caracterizado; este hombre es, también, de todos los personajes que Platón pone en escena, el único que nos es totalmente desconocido.

El hecho es tan notable que, preguntándose por él, se dedujo que servía de testaferro a algún contemporáneo. Diversos nombres fueron propuestos. Y Jean Humbert se apoyó en parecidos singulares con Polícrates, autor del panfleto contra Sócrates,[25] para pensar que Calicles representa en gran parte a Polícrates: la publicación de su panfleto habría llevado Platón a volver

24. Artículo sobre la ley y la naturaleza, *Hermes*, 1953, p. 434.

25. Entre otras, la deformación aportada al texto mismo de la cita de Píndaro, deformación atribuida por Libanius a Polícrates: el hecho fue aclarado por Wilamowitz.

con mayor aspereza sobre la cuestión de los cargos hechos a Sócrates, en particular con respecto a su rol en la ciudad.[26]

Inversamente, algunos, como Dodds, continúan pensando que el hombre existió: tenía una personalidad demasiado fuerte para haber sido inventado; quizá haya muerto joven y no se guardó su recuerdo.

De todos modos, si Platón eligió un personaje que estaba muerto sin haber hecho ni escrito nada, es evidente que una elección así implicaba cierta libertad, una parte de imaginación, el deseo de encontrar un hombre representativo más que un personaje importante en sí mismo.

Para lo que nos ocupa, el resultado es el mismo: Calicles, haya o no existido, haya o no sido formado según los rasgos de Polícrates, representa en parte una creación de Platón: y éste hace de él el representante de ideas que no podía atribuir a hombres más conocidos.

Del mismo modo que, en la *República*, debió reemplazar a Trasímaco por testaferros encargados de defender una tesis casi anónima, cuando quiso discutir el amoralismo de su tiempo, no pudo atribuirlo a ninguno de los sofistas y debió buscar un personaje desconocido y ficticio que encarnara la rebelión integral: inventó a Calicles.

Calicles, que parte de la oposición entre la ley y la naturaleza, como los sofistas, pero que elige una vida que no obedecerá más que a la naturaleza, como los *inmoralistas* de la época, es el primero y el único que pregona abiertamente la revuelta en contra de la ley y que reclama un hombre capaz de rechazarla:

> Pero que se encuentre un hombre, felizmente dotado, para sacudir, quebrar, rechazar esas cadenas. Estoy seguro de que, hollando con los pies nuestros escritos, nuestros sortilegios, nuestros encantamientos, nuestras leyes totalmente contrarias a la naturaleza, y se rebelaría, se levantaría como amo ante todos, él, que era nuestro esclavo, y entonces brillaría con todo su esplendor el derecho de la naturaleza. (484 a)

Este Calicles, que dejaría un recuerdo imborrable en infinidad de lectores y que presenta cierto parentesco con Nietzsche,[27] no es –como lo creía Nietzsche y como se lo cree habitualmente– un sofista: es un ser que combina, con una intrepidez intelectual que Platón le atribuye adrede, los temas lúcidos de los sofistas y la pasión ambiciosa de su tiempo.

Ése será el tema del estudio de los autores del siglo V, en quienes la crisis se manifiesta con evidencia.

26. J. Humbert, *El panfleto de Polícrates y el* Gorgias *de Platón*, París, 1930. Wilamowitz pensaba que Libanius había atribuido a Polícrates un error de texto que se remontaba, de hecho, a Platón; Humbert piensa, por el contrario, que el error pasó de Polícrates a Calicles.

27. Véase, también, E.R. Dodds, edición del *Gorgias*, apéndice, pp. 387-391.

Capítulo V
La crisis moral

La oposición entre la ley y la naturaleza, nacida de la reflexión filosófica y reforzada por el análisis sofístico, había penetrado rápidamente en el vocabulario de la época, y había sido explotada por todos aquellos que, en un área como en otra, tendían a liberarse de las leyes. Es algo que se constata al recorrer diversos textos literarios contemporáneos de la época de los sofistas. En géneros diferentes, todos dan testimonio de un menosprecio creciente respecto de las leyes, y a menudo se basan en la célebre oposición entre la ley y la naturaleza.

A decir verdad, no hay que exagerar el alcance que toma. Frecuentemente, se trata de distinciones de puntos de vista y no de oposición real. Y la prueba es que los autores insisten en la concordancia que existe entre un aspecto y el otro.

Así, el Ion de Eurípides, ponderando el tiempo feliz en que vivía cuando era sirviente en el templo de Apolo, dice: "Pero lo que hay que desear a los mortales, incluso en contra de sus propios deseos, es la virtud: y bien, la naturaleza y la ley se asociaban para hacer de mí un virtuoso servidor de Apolo" (*Ion*, 642-644).[1] Igualmente, las bacantes recomiendan el respeto a las tradiciones religiosas y del principio que "a lo largo de las edades ha tenido siempre fuerza de ley, y tiene su origen en la naturaleza" (*Bacantes*, 895-896).[2] Tales formulaciones suponen una distinción de moda, que sólo es citada aquí para ser superada.

La relación entre los términos es la misma en el tratado hipocrático *De la naturaleza y del hombre*; se lee, en efecto, en el párrafo 2, la indicación de los términos que se encuentran en el hombre "según el uso y según la naturaleza"; y se encuentra en el párrafo 5 la idea de que los humores varían "según el uso", y luego "según la naturaleza". También Jenofonte, en la *Económica*,

1. El paralelismo está subrayado por la expresión ὁ νόμος ἡ φύσις θ'ἅμα.

2. Aquí el choque de palabras es tan notable como es, en otra parte, su paralelismo: τὸ νόμιμον ἀεὶ φύσει πεφυχύς.

aconseja a su mujer trabajos "para los que los dioses te han hecho capaz y que la costumbre también aprueba".[3]

La distinción estuvo seguramente muy de moda para que se la usara así, sin utilidad, en casos en donde se trata de coincidencia, de concordancia entre dos puntos de vista. Muchos pasajes de autores del siglo V en los que el pensamiento a primera vista desconcierta, deben quizá su confusión a ese juego de las nociones sistemáticamente juntadas.[4]

Pero se sobreentiende que recurrir a esta distinción no siempre era inofensivo y que constituía un arma admirable para cuestionar y rechazar todo lo que, en el *nomos*, resultaba frágil.

Eurípides, en particular, se sirvió de ella para cuestionar el sentido de numerosas distinciones sociales.[5] En dos oportunidades insiste sobre el estatuto de los bastardos, que no marca ninguna inferioridad de naturaleza sino el oprobio de un nombre (fr. 168 y 377).[6] En otra ocasión declara preferir a los simples hijos de esclavos en vez que las vanas reputaciones (fr. 495, 40 y ss.). Las categorías sociales están puestas en cuestión, sin escándalo, muy naturalmente. E Isócrates, que nada tiene de revolucionario, declara que es chocante ver, en ciertos regímenes, gente con status de meteco y "siendo ciudadanos por naturaleza, ser privados, por la ley, de derechos políticos" (*Panegírico*, 105).

Éste no es más que un débil movimiento contestatario: la obra de Eurípides tiene otros más intrépidos. Y hay al menos una formula que hace pensar en Calicles: es el fragmento 920, que viene del *Augé* y que declara: "La naturaleza lo quería, ella, que no se preocupa en nada de las leyes". Por una coincidencia bastante notable, parece que este verso sirvió para justificar –como en el caso de la cita de Píndaro– un acto de violencia de Heracles. Y se ve claramente cómo tal justificación podía permitir todas las violencias, en particular aquellas referidas a lo que Calicles llamaba "el derecho del más fuerte".

Por lo demás, bajo una forma menos franca que en el *Gorgias*, muchos versos de Eurípides evocan excusas comparables a los argumentos de Calicles.

3. 7, 16. Estos diferentes textos (en los que la oposición es siempre *physis-nomos*) son recogidos por Heinimann y por otros.

4. Podría ser el caso de la fórmula de la *Hécuba* de Eurípides, en el que la vieja reina apela a una ley soberana, que sería de hecho el orden de la naturaleza; declara, en efecto: "Por mí, soy esclava y sin fuerza, quizá. Pero los dioses son fuertes y también la Ley que los domina. Pues es la ley la que nos hace creer en los dioses y vivir distinguiendo lo justo de lo injusto". La ley tiene un garante en la fuerza soberana que es la de los dioses. El texto podría parecer un cuestionamiento a los dioses (véase *Critias* B 25) pero parece más bien ser una prueba por lo universal (véase *Memorabilia* IV, 4, 19); sobre su sentido, véanse F. Heinimann, ob. cit., p. 121, G.M. Kirkwood,"Hecuba and Nomos", *Trans. of the American Philol. Ass.*, 78, 1947, pp. 61-68, M. Gigante, ob. cit., p. 220).

5. Se usará la distinción *logos-ergon* para diferenciar los verdaderos amigos de los falsos (*Alcestes*, 339; *Orestes*, 454) o los ciudadanos verdaderamente fieles de los que no lo son (fr. 360).

6. La oposición es aquí *logos-physis* u *onoma-physis*.

¿Se trata de la violencia propia de la naturaleza? Se puede citar la excusa que un personaje daba en *Crisipo* (fragmento 840): "Tengo juicio, pero la naturaleza me violenta". ¿Se trata de esas leyes de la naturaleza ante las cuales la ley ya no cuenta? Podemos citar el fragmento del primer *Hipólito* (fr. 433): "Por mi parte declaro que no hay que respetar la ley en una situación crítica, más que la necesidad".[7] Todas estas excusas fáciles muestran que el verso del *Augé* no es un caso aislado o mal comprendido: más o menos conscientemente, más o menos abiertamente, el mundo de Eurípides conoce la elección de Calicles, según la cual la ley debe ceder el paso a la naturaleza.

Esta elección se traduce en la realidad misma de su universo trágico. Y se puede decir que todos estos héroes llevados por su pasión o su rencor, su codicia o su ambición, son, comparados con los héroes de Esquilo o de Sófocles, seres que "siguen su naturaleza", según la expresión griega para hablar de un abandono tal.[8]

Pero, sobre todo, en el orden político, Eurípides conoce bien los progresos y los peligros de esta ambición que encarna con tanto brillo Calicles. Y éste tiene incluso, en la obra de Eurípides, un émulo que se le parece mucho: el Eteocles de las *Fenicias* tiene su misma audacia y cinismo. De hecho, podría ser Calicles el que dice lo que dice Eteocles: "Subiría al cielo hasta el alba de los astros, descendería bajo tierra, si fuera capaz, para tener la Soberanía, de todas las divinidades, la mayor. Ese bien, madre, me niego a cederlo a otro, en vez de guardarlo para mí. ¡Cobarde, el que pierde lo más para recibir lo menos!" (*Fenicias*, 504-510). Y este ambicioso Eteocles clama también su derecho a hollar con los pies la justicia: "Pues si hay que violar la justicia, es por la soberanía que es bello hacerlo; la piedad debe aplicarse al resto" (ídem, 524-525).

Por eso, es a ese deseo de tener más al que ataca, en la obra, Yocasta, la madre de Eteocles, cuando le dice: "Pero ese «más», ¿qué es? Una palabra, y sólo eso" (553).

Eteocles no habla de ley o de naturaleza. Inversamente el fragmento del *Augé* no supone una evolución de las costumbres; en otras palabras, no hay en Eurípides nada sistemático en lo que concierne a la crítica de las leyes. Pero muchos elementos están, y su presencia es sintomática.

Habría que agregar que ese deseo de "tener más" que en términos similares define el deseo de Eteocles y de Calicles, en el curso de los últimos años del siglo parece haberse desarrollado y reforzado. *Ifigenia en Áulide*, obra

7. Eurípides no ignora que la "necesidad de naturaleza" sabe que puede ser uno de los aspectos de Zeus (*Troyanas* 884 ss.).

8. Véase por ejemplo el empleo de esa expresión en las *Nubes*, 1078, en donde está precisada por los consejos siguientes: "Salta, ríe, no consideres nada vergonzoso". En Isócrates, *Sobre la paz*, 38, la expresión es puesta en contraste con el respeto de las reglas: los magistrados que acceden al Areópago dudan en "seguir la naturaleza" y se someten a las reglas de ese cuerpo.

póstuma, presenta al rey Agamenón como un intrigante que sólo piensa en el poder.[9]

Todo sugiere, pues, que en la ciudad se había abierto una crisis y que ésta tomaba el carácter de crisis de la ley. Es lo que confirma la obra de Tucídides.

En la obra de Tucídides se ve, en efecto, afirmarse claramente el reino de la fuerza en las relaciones entre las ciudades y el de la ambición en las relaciones entre los individuos.

Si se menciona en primer lugar el campo de la política exterior, es porque se presenta privilegiado. En principio, no debería interesar directamente el problema de la ley, ya que ninguna ley rige las relaciones entre ciudades, solamente algunos principios de lealtad y algunas "leyes comunes de los griegos". Empero, como no existía en ese área ningún código, las conductas permitían una libertad que sólo reconocía las relaciones naturales, ilustrando sin dificultad el ejemplo de la fuerza triunfante sobre el derecho: el imperialismo ateniense hizo al menos tanto por llegar a la crisis de la ley como todos los análisis de los sofistas. Y, en una suerte de intercambio, el ejemplo del imperialismo sirve de confirmación a esos análisis, mientras que éstos sirven de excusa para justificar el imperialismo.

De hecho, para analizar este imperialismo, Tucídides usa varias veces fórmulas muy cercanas a las de Çalicles.

En el libro I, los atenienses hacen propia esta especie de regla que quiere que los más fuertes ganen: "Siempre estuvo establecido que el más fuerte sea respetado por el más débil" (76, 2). Consideran incluso un mérito el no haber llevado ese principio hasta sus últimas consecuencias y lo dicen, hablando de "la naturaleza humana": "Agregad que merecemos alabanzas cuando, siguiendo la naturaleza humana que nos hace dominar a los otros, nos hemos mostrados más justos que lo que implicaba el poder que disponíamos" (ídem, 3); si hubiesen seguido ese principio hasta el final, la naturaleza habría apartado toda ley y la gente lo habría admitido: "Soportan esta diferencia peor que si, desde el origen, hubiésemos puesto de lado la ley y perseguido abiertamente nuestras ventajas: en tal caso, no hubieran protestado ni negado que el más débil debe ceder a quien lo vence" (77, 3).

Esta noción de una relación basada únicamente en la fuerza explica esa palabra de tiranía que se encuentra en boca de Pericles o de Cleón y que debía ser corriente en Atenas para designar al imperio, al menos si nos atenemos a Aristófanes (*Jinetes*, 1114).

Además, si el imperio ya se había mostrado así en la época de Pericles, estaba entonces revestido de cierto idealismo, fundado en las ideas de gloria y de generosidad. Por el contrario, con el transcurso de la guerra, las cosas se

9. La obra cuenta con cuatro atestaciones de la palabra "ambicioso" (φιλότιμος) sobre seis en total y una de "ambición" sobre dos en total; la palabra "deseo de tener más" (πλεονεξία) no se encuentra por toda la obra, más que en *Ifigenia en Áulide*.

endurecieron. Esparta comenzó a alentar las deserciones: éstas, al multiplicarse, trajeron represiones violentas; y toda la política ateniense se redujo a una lucha áspera por la supervivencia de ese imperio que sólo la fuerza justificaba. Tucídides eligió el episodio de Melos (pequeña isla que Atenas sometió de manera arbitraria y cruel) para analizar este aspecto de la política ateniense. Y ningún texto griego es tan próximo a las fórmulas de Calicles como las palabras que atribuye a los atenienses.

Describe primero un mundo en el que el derecho no es más que una convención sin demasiado alcance y en el que reina la fuerza: "Lo sabéis como nosotros, si el derecho interviene en las apreciaciones humanas para inspirar un juicio cuando las presiones se equiparan, lo posible regula, al contrario, la acción de los más fuertes y la aceptación de los más débiles" (V, 89). Sigue una discusión en donde se trata lo justo y lo útil, y la utilidad de la justicia: esta discusión lleva muy lejos el análisis sin modificar la postura de los interlocutores. Y los atenienses, para evitar que los melienses abriguen esperanzas ilusorias, les recuerdan, con más claridad que antes, el hecho de que el orden de la política es el de la fuerza. Esta vez se refieren abiertamente, no a una ley de la naturaleza, sino a lo que llaman una naturaleza apremiante o necesaria:

> Estimamos, en efecto, que tanto por lo divino como por lo humano (para el primero, es una opinión; para el segundo, una certeza), una ley de naturaleza hace que siempre, si se es el más fuerte, se manda; nosotros no inventamos ese principio ni fuimos los primeros en aplicarlo: existía antes de nosotros y existirá para siempre después... (V, 105)

Ese mundo de la fuerza, cuya existencia los atenienses explican así, no era reconocido sólo por ellos. El siracusano Hermócrates, hablando del imperio ateniense, se coloca en el mismo plano, al decir (en IV, 61, 5):

> Además, entre los atenienses, esas ambiciones y esos cálculos son bien perdonables, y no repruebo a aquellos que quieren dominar, sino a los que están demasiado dispuestos a obedecer; pues tal es la naturaleza del hombre que siempre domina cuando se cede, y se guarda cuando lo atacan.

Hay pues, en toda la obra de Tucídides, una franca descripción del reino de la fuerza. Y es posible que haya inspirado a Thomas Hobbes, quien había traducido a Tucídides, en la descripción que da del estado de naturaleza. Pero, mucho antes que Hobbes, los hechos descriptos por Tucídides y el tipo de argumentos que debían sugerir a muchos constituían, obviamente, una incitación constante a encarar un mundo en el que reinaría el derecho del más fuerte. Desde el comienzo, Calicles utiliza, en su ataque a la ley, el argumento que le daba el comportamiento de los Estados. Dice, en efecto que la natu-

raleza muestra siempre el triunfo de la fuerza ("entre los animales como entre los hombres, en las ciudades y en las familias"); pero el primer ejemplo que da es el de los conquistadores: "¿Con qué derecho, en efecto, Jerjes vino a traer la guerra a Grecia o su padre a los escitas?" (*Gorgias*, 483 e).[10] Se comprende con facilidad que las realidades analizadas por Tucídides hayan ejercido una influencia profunda en la actitud de sus contemporáneos.

Pero, inversamente, se constata que, en su formulación, los argumentos de los oradores puestos en escena están alimentados por las distinciones que habían difundido los sofistas. Y esos atenienses no hablarían tanto de naturaleza, de derecho y de necesidad, si esos términos no hubieran estado en el aire, y peligrosamente.

Es lo que confirman los análisis de Tucídides relativos a los individuos. Pues éstos muestran con insistencia el progreso que se hacía en el desprecio de las leyes. Tal desprecio, de hecho, parece haber revestido dos aspectos diferentes: uno es colectivo, anónimo, y está ligado a los padecimientos de la guerra; el otro es más individualista: es el de los hombres educados que practicaban la política, como alumnos de los sofistas. Tras la muerte de Pericles, se ven surgir estos dos aspectos, uno tras otro, sucediéndose, combinándose, reforzándose.

El primer golpe es dado por la peste cuyas consecuencias morales son largamente analizadas por el historiador: explica en particular en II, 52, 3-4, "los hombres privados de perspectivas comenzaron a no respetar nada, ni divino, ni humano. Es así como fueron trastornadas todas las costumbres observadas antaño para las sepulturas" *(nomoi)*. Y concluye, más adelante, en II, 53, 4: "Temor a los dioses o ley de los hombres, nada los detenía": los riesgos físicos creados por la inminencia de la muerte hacen perder el respeto de las leyes.

Sin embargo, en esta época, otro aspecto del desprecio a las leyes se revela también: Cleón, en un discurso encendido, condena a los oradores demasiado brillantes y previene sobre ese peligro, del que el pueblo debía cuidarse. Se las toma con ellos en el debate sobre Mitilene y declara preferir a la gente más simple y más rústica que respeta las leyes: los primeros "pretenden aparecer sabiendo más que las leyes y triunfar contra todos los argumentos presentados al público... y terminan habitualmente por perder a su ciudad; los otros, por el contrario, que no se fían de su propio entendimiento, consienten en saber menos que las leyes como en ser menos capaces de criticar el discurso de un brillante orador... y habitualmente tienen éxito" (III, 37,4). Se creería oír a un espartano; pues Arquidamo decía, en vísperas de la guerra, viendo la formación lacedemonia: "Ésta no tiene tanta fineza para hacernos despreciar las leyes, y el rigor del que se rodea nos vuelve demasiado razonables para desobedecerlas" (I, 84, 3). Entre el libro I y el libro III los

10. El ejemplo de las conquistas es el mismo citado por Eurípides (*Belerofonte*, 288, 10 y Jenofonte, *Memorabilia* II, 1, 13): véase nuestro *Tucídides y el imperialismo ateniense*, p. 255 y n. 1.

excesos del libre examen y las promesas dialécticas debieron aumentar en Atenas: políticamente, Pericles no está más; intelectualmente, el arte de los sofistas se ha difundido. Los ambiciosos comienzan a mostrarse.

Pero pronto la situación va a empeorar. En el plano general, surgen los males de la guerra civil, y la guerra, como se sabe, es un "maestro de violencia". Por eso Tucídides interviene en un largo análisis, muy famoso, que se encuentra en el libro III (82 y ss.). Allí constata ese desprecio de las leyes: "Esas reuniones, en vez de respetar las leyes existentes buscando su utilidad, violaban el orden establecido en provecho de la ambición".[11] Precisa incluso que el mejor lazo es el de la ilegalidad realizada en común. Y pronto se encuentra una fórmula que confirma la moda de la oposición entre *physis* y *nomos* consagrando el triunfo de la *physis*. Se lee, en efecto, en III, 84, 2: "La vida de la ciudad fue trastocada por esta crisis, y la naturaleza humana, victoriosa sobre las leyes, ella, que tiene por costumbre violarlas para cometer la injusticia, se complació mostrando que no domina su cólera, que aventaja a la ley y le hace la guerra a todo lo superior... Despreciando así las leyes generalmente válidas en este sentido y sobre las que cada uno funda su esperanza de salvarse en caso de fracaso, los hombres se permiten... abolirlas por adelantado...". "La naturaleza humana victoriosa de las leyes" es una fórmula tan cercana a las teorías de Calicles que quisiéramos estar seguros de que pertenece a Tucídides. Desgraciadamente, existen serias dudas sobre la autenticidad de III, 84. Al menos hay que constatar que el falsificador, si existe, se inspiró directamente en el pensamiento de Tucídides, en su tono, en su estilo, y que el resultado fue esta fórmula digna del *Gorgias*.

Además, esa fórmula no es indigna de Tucídides, ya que en el análisis general que atribuye a Diodoto, en ese mismo libro III, éste no duda en constatar la derrota de *nomos* frente a *physis*: "La naturaleza hace que todos, particulares y Estados, cometan errores, y no es la ley la que lo impedirá" (III, 45, 3). Y concluye: "En resumen, es imposible –e ingenuo el que se lo imagine– que la naturaleza humana cuando tiende con ardor hacia una acción sea desviada por la fuerza de las leyes o por alguna otra amenaza" (III, 45, 7). Por naturaleza se entiende, por supuesto, naturaleza humana, pasiones, deseos.

Después de Cleón, en el tema de la ambición, vamos de mal en peor: tenemos a Alcibíades. Alcibíades, el hombre cuya ambición y desprecio de las leyes serían reprochados a Sócrates. Alcibíades, que tiene la altivez y el hirviente ardor de Calicles y que, como él, reniega de la igualdad. Tucídides habla bien de su *paranomia*, pero no emplea una fórmula que nos recuerde a Calicles. Sin embargo, en II, 65, el factor que destaca como causa de todo mal

11. Modificamos la última palabra de la traducción de R. Weil: la palabra empleada es *pleonexia*, la misma que emplea Yocasta hablando a Eteocles en las *Fenicias*. Tucídides vuelve a decir más adelante que la causa de todo proviene de la ambición (82, 8: *pleonexia* y *philotimia*).

es la lucha de las ambiciones privadas y de las ganancias privadas –Alcibíades es el mellizo de Eteocles y el gemelo de Calicles–.

Por consiguiente la crisis política es denunciada con claridad; e incluso el vocabulario que lo denuncia refleja el camino que recorrían las distinciones de moda. Éstas daban armas a una actitud amoral, que echaba raíces en la experiencia imperialista y en la disgregación progresiva del lazo cívico.

¿Existía entre ambos una relación de causa y efecto? ¿La enseñanza de los sofistas era responsable? Una cosa es cierta: los contemporáneos, con razón o sin ella, lo pensaban. Y la comedia aporta su testimonio.

Naturalmente es un testimonio sin garantías pero, justamente por eso, más revelador.

En todo caso, Aristófanes denuncia sin ambages la creciente desafección respecto de las leyes, y la relaciona con la desafección a las lecciones de los filósofos. Y hace de ella el tema de toda una escena. Esta escena pertenece a las *Nubes*, lo que ya nos da la prueba de que la crítica a las leyes estaba considerada en relación con la enseñanza de la filosofía contemporánea: Aristófanes habla de Sócrates, pero de un Sócrates considerado como uno de los sofistas. Aquí, la enseñanza de los sofistas es llevada hasta sus consecuencias últimas y un poco absurdas. El joven Feidípides, luego de una primera conversación con Sócrates, discute con su padre y termina moliéndolo a golpes. Acto seguido se dedica a demostrar que es justo pegarle al padre. Y, lleno de orgullo por encontrar razones para defender su tesis, exclama con alegría: "¡Qué bueno es vivir en trato con cosas nuevas e ingeniosas, y poder despreciar las leyes establecidas!" (1399-1400).

Que tal actitud haya podido atribuirse a Sócrates, es un hecho confirmado por el tenor mismo de las acusaciones que más adelante se proferirán contra él: según Jenofonte (en las *Memorabilia*, I, 2, 9), Sócrates llevaba a sus discípulos "a despreciar las leyes establecidas". Tendremos ocasión, en otro capítulo, de ver en qué medida una acusación tal era contraria a los hechos: lo importante es que, aquí, una opinión mal informada haya podido atribuir ese tipo de influencia a un hombre a quien con ligereza se confunde con los sofistas a los que frecuentaba. Y los argumentos empleados por Feidípides no son menos reveladores.

Tales argumentos son, obviamente, sofísticos. Pero implican también una crítica a la ley, haciendo eco a lo que se decía por entonces en Atenas.

Estrepsíades, el padre, apela a un uso universalmente reconocido: "Pero en parte alguna está permitido tratar así a su padre" (1420): Feidípides responde recordando que la ley surge de una decisión humana y, por ese mismo hecho, puede ser modificada por otro hombre: "¿Acaso no era un hombre el primero en establecer esa ley, un hombre como tú y yo? ¿Y no era con su palabra que persuadía a los antiguos? ¿Me sería entonces a mí menos permitido el establecer, igualmente, para el futuro, una ley nueva, por la cual los hijos puedan golpear a sus padres?". Este Feidípides es el heredero del relativismo de Heródoto; y explica el origen de las leyes de manera tan positiva co-

mo Antifón, Calicles o Trasímaco, cuyas enseñanzas pone al servicio de su fantasía.[12] No hace diferencias entre ley escrita y simple costumbre, prestándole a una la fragilidad de la otra. Pero se basa en esta confusión para tratarlas a ambas con el mismo descaro.

En compensación, lo que pregona es la imitación de la naturaleza. Y no se priva de referirse al mundo animal: "Observa los gallos y otras bestias que conoces, cómo devuelven los golpes a sus padres; y sin embargo, ¿en qué se diferencian de nosotros, si no es en que no redactan decretos?". Recordemos que Calicles, para pregonar la ley de la naturaleza, apelaba, precisamente al ejemplo de los animales:

> La naturaleza misma, para mí, nos prueba que en buena justicia el que vale más, domina al que vale menos, el capaz al incapaz. Nos muestra por doquiera, en los animales, en los hombres, en las ciudades y en las familias, que está bien así. (483 d)

Era una referencia perfectamente adecuada para los defensores de la naturaleza. Puede que haya sido muy utilizada. En todo caso se la encuentra, bien empleada, en un pasaje de los *Pájaros*; y provee un argumento para invitar a los hombres a compartir la vida de los pájaros: "Pues todo lo que es vergonzoso aquí, y reprimido por la ley, todo eso, entre nosotros, los pájaros, es bello. Si es vergüenza aquí, ante los ojos de la ley, golpear a su padre, es bello para nosotros, igual que correr tras él y golpearlo, diciendo: «Levanta el espolón si quieres combatir»" (755-759). La idea sirve incluso a una de las escenas del final en la que un parricida pide vivir entre los pájaros, justamente por su modo de actuar al respecto.[13]

Por su manera de hablar de las leyes y por la utilización del ejemplo sacado del mundo de los animales, Aristófanes marca bien que el inmoralismo creciente se basaba en la influencia ejercida entonces por una enseñanza de tipo sofístico, que permitía, en referencia a las leyes, una crítica racionalista y sistemática.

No es de asombrarse si se considera que, en la misma comedia, un poco antes, había insertado un diálogo entre las dos educaciones, la antigua y la nueva, siendo aquélla defendida por el razonamiento justo y ésta por el injusto, razonamiento que sin embargo es capaz de triunfar ya que Protágoras ha enseñado el arte de volver fuerte un razonamiento normalmente débil. Ahora bien, este razonamiento injusto, capaz de triunfar, se vanagloria de haber em-

12. La había expuesto un poco antes dando una explicación burlona de una expresión que se remontaba a una ley de Solón, que habría sido creada por éste para facilitar la vida de los deudores.

13. Véase aun 1346 y ss.: "Deseo vuestras leyes. –¿Qué leyes? Son muchas las leyes de los pájaros. –Todas. Pero la que me va sobre todo, es que se considere bello entre los pájaros estrangular a su padre y morderlo".

prendido una acción directa en contra de las leyes: "Primero que todos, tuve la idea de contradecir las leyes y la justicia" (1040). Además, da consejos para permitir satisfacer, sin ser castigado, las "necesidades de la naturaleza" (1075) y de "seguir la naturaleza" (1078): no se puede marcar más claramente que la oposición entre ley y naturaleza, propia de las ideas nuevas, era considerada uno de los principales argumentos para los que querían desvincularse de las leyes. Y esos hombres eran cada día más numerosos.

Las *Nubes* son de 423, las *Aves* de 414; en las obras contemporáneas del fin de la guerra, Aristófanes no pone ya en cuestión la naturaleza y la ley, pero el esfuerzo que hace para tratar de restituir un cierto sentido cívico, la preocupación que tiene, en *Lisístrata,* por volver a fundar la ciudad como un todo, la condena que expresa en las *Ranas* respecto a Alcibíades ("lleno de recursos para sí mismo, pero corto de medios para servir a su patria"), todo esto sugiere fuertemente que el mal crecía año tras año.

La conclusión es evidente: todos los autores de ese tiempo confirman que existía una crisis y que ésta podía ser considerada la consecuencia natural de la enseñanza de los sofistas.

Que Aristófanes haya atribuido la responsabilidad a Sócrates prueba que la relación se realizaba a menudo en forma superficial. Para Sócrates, la injusticia es flagrante. Pero puede que lo haya sido también en el caso de los sofistas. O, más bien, digamos que su responsabilidad en el asunto sería únicamente indirecta. No habían querido predicar ni el desorden ni la amoralidad; pero sus argumentos bien podían ser empleados al servicio del uno y la otra. El ejemplo del imperialismo ateniense había dado pruebas; las atrocidades de la guerra, igualmente; el lazo cívico se había debilitado: los sofistas proveyeron a las tendencias así despiertas su lenguaje y sus argumentos.

La injusticia permaneció. La reencontramos en Alcidamas, en el siglo IV, cuando declara que la filosofía es "un puesto de avanzada contra las leyes" (Aristóteles, *Retórica*, 1406 b 11). La reencontramos en nuestros días cuando las ideas de los sofistas son llevadas a su aspecto más negativo. Pero Platón, más honesto, no hizo de Calicles un sofista.

Sin embargo, la crisis era suficientemente grave y las ideas liberadas suficientemente peligrosas para reclamar una respuesta. Pero, antes de Platón, alguien se había preocupado por darla: es el autor desconocido llamado el Anónimo de Jámblico.[14] Este autor que intenta defender la virtud y la ley en nombre de criterios prácticos, ataca, de modo deliberado, a quienes entendían, como Calicles, encontrar en el análisis sofístico una justificación para su ambición y su desprecio a las leyes. Dice en 6, 1 (p. 100, 5): "Agreguemos que no hay que lanzarse en el sentido de la ambición *(pleonexia)* ni considerar que la superioridad puesta al servicio de la ambición es una marca de valor, y que la obediencia a las leyes, un signo de cobardía. Es éste un pensamiento muy ma-

14. Véase capítulo anterior, p. 65.

lo del cual sólo nace lo contrario del bien, a saber, malas actitudes y perjuicios". Todas las palabras se adaptan a la crisis que viene de ser definida. Y evocan ya el tono de Calicles cuando reprocha a Sócrates su cobardía, indigna de un hombre. Y el Anónimo de Jámblico agrega una hipótesis: "Si existiera un día un hombre que posea una naturaleza tal que su cuerpo sea invulnerable, que resista las enfermedades y los malos tratos, que supere a todo el mundo y sea de hierro física y moralmente, quizá para un hombre tal se podría pensar que la superioridad, puesta al servicio de la ambición, sería sostenible". ¿Cómo esta hipótesis no haría pensar en la de Calicles?

> Pero que se encuentre un hombre felizmente dotado para sacudir, quebrar, rechazar todas esas cadenas, estoy seguro de que, hollando con sus pies nuestros escritos, nuestros sortilegios, nuestros encantamientos, nuestras leyes contrarias a la naturaleza, se rebelaría, se alzaría como amo nuestro, él, que era nuestro esclavo, y que entonces brillaría con toda su fuerza el derecho de la naturaleza. (484 a)

Calicles se imagina que un superhombre de ese tipo podría efectivamente existir; y en contra de esta idea se levanta el Anónimo, mostrando que tal hipótesis es irrealizable y que la masa de los hombres es, en definitiva, más fuerte que el superhombre; pues "la fuerza propiamente dicha sólo es preservada gracias a la ley y por efecto de la justicia" (6, 5). Pero la hipótesis es la misma. Y su coincidencia prueba que si no era siempre aceptada en el medio de los sofistas, tenía ya suficiente cuerpo para preocupar a todo el mundo.

Se comprende pues que Platón, si quería atacar el mal, ese mal tan grave en sus consecuencias, tan general en sus síntomas, haya recurrido a un personaje que no fuera un sofista, pero que agrupara, en una imagen vívida, los elementos dispersos de esta gran revuelta contra la ley. El salto que existe entre las verdaderas doctrinas de los sofistas y las actitudes de hecho descriptas en los autores de la época lo obligaban a inventar a Calicles, o a prestarle una importancia simbólica que superara ampliamente la personalidad que podía haber tenido. Debía ser un personaje avezado en el empleo de la famosa distinción entre ley y naturaleza y que subordinara sin escrúpulos la primera a la segunda, que fuese ambicioso como Alcibíades o Eteocles, lúcido como Antifón, insolente como Feidípides, sin ilusión como Trasímaco y seguro de sí como los atenienses de Tucídides. Debía ser lo que es.

En él se verifica un rasgo propio del pensamiento griego, que no es asunto de los filósofos únicamente: el pensamiento griego, en efecto, avanza a fuerza de experiencias, en el diálogo, en la puesta en común de los descubrimientos colectivos. El pensamiento griego crece y madura en intercambio constante de textos literarios, políticos y filosóficos.

Por eso Calicles se emparienta con todos los autores del siglo V y con la vida misma de ese siglo. Situado en la confluencia de la enseñanza filosófica y de la experiencia corriente, resume en su persona el juicio a la ley. Con él, por

vez primera, la idea de una ley de la naturaleza que sanciona la victoria del más fuerte se opone a la ley escrita de los hombres. Ese "derecho según la naturaleza", esa "ley de la naturaleza", representan, de hecho, la inversa de lo que Aristóteles (en los textos citados al final de nuestro capítulo II) debía entender con términos cercanos o incluso idénticos: "justo por naturaleza" o de "ley natural".[15] Aquí no hay ninguna pretensión moral. La "ley de la naturaleza" define para Calicles lo que reina en lo que Hobbes llamará el estado de naturaleza; y su derecho lo trae a la fuerza. Levantando tal noción, Calicles prepara el pensamiento de Hobbes, y luego el de Nietzsche; y habría que agregar que los *inmoralistas* de todas las épocas (aunque tan sólo fuera André Gide) están un poco en deuda con él. Pero antes de esta lejana descendencia, prepara la gran reflexión sobre la ley que conocerá el siglo IV en Atenas.

En efecto, en ese fin de siglo V, la ley, que los griegos habían ponderado con tanto orgullo, parecía haber bruscamente caducado. No estando más bajo el amparo de ningún absoluto divino, no había resistido ni a la crisis política, ni a la crisis intelectual, ni, menos aún, la combinación de ambas. Pasada la edad de los cándidos orgullos, debía llegar la de las justificaciones racionales.

Esas justificaciones, como el ataque, se encuentran en una serie de textos del siglo IV, algunos de los cuales no son de modo alguno filosóficos. Platón no está aislado, y debemos considerarlo entre muchos otros, a menudo más preocupados que él por el problema de la ley escrita. El primero de todos es, precisamente, aquel que, en pleno siglo V discutía con los sofistas y conocía sus argumentos, pero buscaba con todas sus fuerzas restaurar lo que éstos ponían en riesgo de quebrantar; es el maestro de Platón; es Sócrates.

15. Sobre los dos valores que puede tomar la referencia a la "naturaleza", véase *infra*, p. 116.

Capítulo VI

La defensa de Sócrates: el contrato social

La crítica de los sofistas había quebrantado, en el pueblo, el fervor natural que los griegos sentían por la ley: aquellos en quienes vivía aún debían pues partir de los términos de sus análisis para restablecer el respeto de las leyes desde una nueva definición. Y el primero en hacerlo parece haber sido Sócrates.

O, más exactamente, sobre esta actitud de Sócrates tenemos informaciones detalladas que debemos tanto a Platón como a Jenofonte. Pero sería un error pensar que fue Sócrates el único en defender la ley contra los ataques de los sofistas o contra las profesiones de fe amorales de los que sacaban argumentos de sus análisis.

Sin nombrar las alusiones u observaciones que aparecían aquí o allí en la tragedia o la comedia,[1] hay que recordar que el texto del Anónimo de Jámblico –y eso ya fue expuesto– ataca muy precisamente las tesis de gente como Calicles. Contra ellos levanta el elogio de lo que llama el buen orden o *eumonia*. Pero como conocedor de la corriente de ideas nuevas, a ella se adapta; no defiende el buen orden en nombre de la moral o de un ideal absoluto, sino en nombre del interés, de un interés en el buen sentido. Explica que los hombres se han reunido por fuerza de la necesidad y que les resultaba imposible vivir entre ellos sin leyes. En otras palabras, la ley es una convención útil. Y precisa, retomando él también la cita de Píndaro, que esas necesidades explican la soberanía de la ley y de lo justo, el *nomos basileus*: "No habría lugar para cambios ya que tales necesidades están sometidas por la naturaleza" (6, 1).[2] Luego de este comienzo tan realista y del reconocimiento de la naturaleza, emprende una defensa de la ley fundada, de manera no menos positiva, en la ventaja. Enumera las ventajas de la *eumonia* y las desventajas de la *anomia*. Unas y otras son prácticas y concretas: con la *eunomia* el dinero sirve en común a todos, la confianza reina y facilita los problemas prácticos; se

1. Eurípides, *Suplicantes*, 312-313: "Pues lo que mantiene las ciudades humanas no es otra cosa que la preservación que se garantiza de las leyes, como es debido".

2. El verbo empleado (ἐνδεδέσθαι) recuerda, al responderle, la expresión de Antifón, que llamaba a las leyes "lazos" (δεσμά) que sometían a la naturaleza.

evitan las pérdidas de tiempo por querellas y preocupaciones, etc... El buen orden y la ley interesan a todos. Por lo tanto, lo aclara más arriba, las leyes y lo justo son lo que funda y mantiene a la ciudad y a los hombres.[3]

La defensa del Anónimo consiste, pues, en colocarse en el terreno de la *physis* para demostrar el rol de las leyes.

Se podría traer otra defensa, que surge más o menos en la misma época: aquella cuyos ecos aparecen en fragmentos de Demócrito. Y, de hecho, las similitudes de pensamiento entre el Anónimo y Demócrito son tales que un erudito italiano se ha propuesto demostrar que son la misma persona.[4]

En verdad no es siquiera seguro que estos dos textos sean contemporáneos. La fecha de uno es ignorada y la del otro controvertida. Sin embargo, Demócrito parece pertenecer a la generación imbuida del tema de la ley. Si, como generalmente se acepta, nació en 460,[5] y aunque haya vivido alrededor de cien años y que algunos escritos sean, por ende, tardíos, su generación era la de Tucídides y de Sócrates. Ahora bien, encontramos en él el conocimiento de los temas de los sofistas, y la intención de oponérseles.

Se lo puede constatar en relación con uno de los argumentos de Antifón.

Antifón, en el fragmento del *Sobre la verdad*, insiste con la cuestión de los testigos: conviene obedecer las leyes cuando uno actúa en presencia de testigos; en caso contrario, no. El problema planteado no era liviano. Es retomado al comienzo de la *República*, cuando Glaucón nombra al cordero de Giges, es decir, el caso del hombre cuyas acciones por no haber sido vistas quedan impunes. Glaucón describe incluso el arte de no ser sorprendido; Adimanto lo pondera, considerando cómo se puede no ser visto ni descubierto, y agrega: "Pero es imposible, me diréis, escapar a la mirada de los dioses y violentarlos", vano argumento, ya que se obtiene el favor de los dioses con ofrendas y arreglos.

Hay allí un tema que hacía parte de la argumentación de los sofistas y que era explotado por los inmorales, y contra el cual Platón establecerá que ser injusto es un mal en sí mismo. Ahora bien, entre los fragmentos de Demócrito, existen tres que tratan exactamente esta idea: el fragmento 84 declara que es ante sí mismo como el autor de hechos vergonzosos debe ante todo sentir vergüenza; el fragmento 244 declara que no hay que decir ni hacer nada que sea vil, incluso estando solo, y que hay que aprender a sentir mucho más vergüenza ante sí mismo que ante los demás; finalmente, el fragmento 264 precisa:

3. El verbo empleado (συνέχω) es el mismo que en el verso de las *Suplicantes* de la nota 1.

4. G. Cataudella, "L'anonymus Iamblichi e Democrito", *Studi Italiani di Filología clasica*, x, 1932, pp. 5-22.

5. Véase I. Lana, "La dottrina di Protagora e Democrito intorno alle origine dello Stato", *Atti dell'Acc. dei Lincei*, ser. 8, 5, 1950, pp. 184-211, L. Stella, *Riv. Fil.* 20, 1942, 21 y ss. Algunos proponen incluso un fecha un poco anterior (475-470, según Luria y Cataudella).

> Los hombres no deben considerar nada fuera de sí mismos, y no deben estar listos a actuar mal, aunque nadie lo sepa o lo sepa todo el mundo: deben considerarse ante todo ellos mismos, y fijar esta ley en su alma: no hacer nada inapropiado.[6]

Por un giro notable, la ley necesita aquí otra ley, enteramente moral: la distinción positiva de los sofistas provoca, por reacción, una interiorización más profunda.

Pero si estos fragmentos revelan la repercusión que tuvieron en Demócrito, los argumentos del estilo de los de Antifón[7] no tratan de forma directa sobre la ley ni la ciudad.

Pero, en compensación, tiene fragmentos que vibran de fervor cívico y expresan un respeto a las leyes más fervoroso, menos utilitario que el que aparece en el Anónimo de Jámblico. Está primero el fragmento 252 que afirma la primacía de la ciudad en términos que evocan el último discurso que Tucídides le atribuye a Pericles (II, 60, 2-3) o las declaraciones de Creonte en *Antígona* (189-191). Demócrito declara, en efecto: "Debemos considerar que lo que atañe a la ciudad y a su buena administración cuenta más que todo el resto: no hay que mostrarse ni irracionalmente ambicioso, ni desarrollar su fuerza propia a expensas del bien común. Pues una ciudad bien administrada es el mejor sostén: todo depende de ella: si es preservada, todo lo es; si es arruinada, todo será arruinado".[8] El hecho de mencionar la ambición excesiva de los individuos ya es un primer paso en el camino del respeto a las leyes. De hecho, Demócrito piensa que las leyes son una convención necesaria, pero cuyos beneficios suponen, para ser efectivos, que sean respetadas; lo precisa en dos fragmentos; el primero es el 245, que dice: "Las leyes no impedirían a cada uno vivir de manera libre, mientras uno no ofenda al otro: de hecho el deseo forma el punto de partida de la guerra civil". El otro es el fragmento 248, que dice: "La ley quiere aportar sus beneficios a la vida humana; y puede hacerlo cuando los hombres quieren ser objeto de beneficios; a quienes la obedecen la ley revela su virtud propia".

Se puede decir que en este punto Demócrito va más lejos que el Anónimo. Y aunque sus dos rehabilitaciones revelan una inspiración común, una está más centrada en un interés práctico y la otra en la conciencia moral y cívica. Pero, por una coincidencia bastante asombrosa, esta diferencia está relacio-

6. Parecería que el testimonio de A 166 según el cual Demócrito habría criticado la ley como un mal invento y definido lo injusto como aquello que se opone a la naturaleza implica un malentendido del mismo orden que el que pesa sobre la interpretación de los sofistas.

7. Demócrito conocía igualmente los argumentos respecto de que la ley de la naturaleza garantiza el éxito del más fuerte; véase fragmento 267.

8. La oposición a la ambición es un punto en común con el Anónimo de Jámblico, pero el tono aquí es más fogoso. Demócrito cita también, en el fragmento 250, el papel de la concordia, p. 123.

nada con la que existe entre las dos rehabilitaciones atribuidas a Sócrates, una por Jenofonte y la otra por Platón.

Ambos insistieron en la actitud de Sócrates en lo referido a la ley. Y esta insistencia se explica en función de la crisis descripta en el capítulo anterior.

De hecho, entre los discípulos de Sócrates había habido cierto número de jóvenes ambiciosos que se colocaban por encima de las leyes, como Alcibíades y Critias. Y el panfleto de Polícrates contra Sócrates parece haber insistido sobre ese punto. Sin duda la acusación que fue desarrollada en el juicio contra Sócrates ya lo nombraba: Esquino, en el *Contra Trimarco* (173), declara: "Habéis dado muerte a Sócrates el sofista porque era claro que él había instruido a Critias, uno de los tiranos que derrocó la democracia", y Jenofonte en las *Memorabilia* (I, 2, 12) precisa como un hecho destacado por "el acusador" que Sócrates había tenido por alumnos a Critias y a Alcibíades, que fueron los que más perjudicaron a la ciudad.

Tales reproches exigían una respuesta y explican que los dos discípulos de Sócrates de los que poseemos la obra hayan insistido en aclarar la posición del maestro sobre ese punto. Jenofonte lo hizo en dos oportunidades: primero en un alegato directo (*Memorabilia*, I, 1 y 2), luego en un elogio que prolonga un diálogo de Sócrates con Hipias sobre la ley (ídem, IV, 4). Platón lo hizo también en dos oportunidades: en el alegato directo *Apología* y luego en un relato del diálogo entre Sócrates con Critón, referido a las leyes: el *Critón*.

Las diversas justificaciones directas hablan de la vida misma de Sócrates y recuerdan que llevó el respeto de la ley hasta el heroísmo.[9]

Primero, como pritane , se opuso a todos en el juicio contra los estrategas tras la batalla de las arginusas; se quería juzgar a todos juntos, lo cual era ilegal: pese a los gritos y las amenazas, Sócrates fue el único en negarse. El episodio es recordado en la *Apología* de Platón, 32 b y en las *Memorabilia,* I, 1, 18 y IV, 4, 2.[10] Luego los Treinta dieron orden a Sócrates de arrestar a León de Salamina; de todos aquellos a quienes esta orden fue dada, Sócrates fue el único que se negó y volvió a su casa; el episodio es referido en la *Apología* de Platón, 32 c-d; está también en las *Memorabilia,* IV, 4, 3.

Durante el juicio, se abstuvo de pedir nada que fuese contrario a la ley, Platón lo dice en la *Apología,* 34 c, y Jenofonte en las *Memorabilia,* IV, 4, 4.

Finalmente se puede agregar que, en prisión, Sócrates eligió no huir, para no sustraerse al castigo previsto por la ley: es el tema del *Critón* de Platón y Jenofonte lo recuerda en su *Apología de Sócrates*.

Las actas de los hechos son, pues, claras y elocuentes: Sócrates respetaba

9. En las *Memorabilia*, IV, 4, 10, Sócrates quiere mostrar *en acto* lo que llama justo, y que es la obediencia a las leyes.

* Cargo en la institución del Pritaneo. [N. del T.]

10. Platón dice παπανόμως – παρὰ τοὺς νόμους – μετὰ τοῦ νόμου, y Jenofonte χατὰ τοὺς νόμους – παρὰ τοὺς νόμους, luego, παρὰ τόὺς νόμους – σὺν τοῖς νόμοις.

las leyes y lo hacía al punto de aceptar la muerte por no desobedecerlas. Pero ¿por qué las aceptaba y cómo justificaba esta obediencia? Los dos autores ofrecen análisis que, si bien no concuerdan en todo, presentan suficientes puntos en común para permitir la reconstrucción de algo bastante preciso que se pueda atribuir a Sócrates.

La justificación dada en las *Memorabilia* –y era de esperar– es la más simple e ingenua.

El diálogo con Hipias (en IV, 4, 12 y ss.) parte de una definición según la cual lo justo se identifica con el uso legal, o *nomimon*. Sócrates no está defendiendo un principio de justicia sino una legislación de orden práctico, cualquiera fuesen su origen y valor: al serle requerida una explicación, declara, en efecto, que ese uso legal tiene que ver con las "leyes de la ciudad" (13): y esas leyes de la ciudad son reglas escritas que representan lo que los ciudadanos han convenido observar, por un acuerdo *(sunthemenoi)*. Hay incluso una larga insistencia, a la manera socrática, para apartar toda definición diferente: la ley que defenderá Sócrates es pues la ley considerada de manera totalmente positiva y, por lo tanto, totalmente relativa. Es la ley de Protágoras y de Antifón.

De ahí surge la primera objeción de Hipias: ¿cómo dar a tales leyes un valor real, ya que a menudo los mismos que las establecen cambian de opinión y las modifican? A esta crítica, Sócrates responde con una comparación: el respeto de las consignas y de la disciplina militares no puede ser criticado por el hecho de que no siempre son válidas ya que a menudo se pasa de la guerra a la paz. Sócrates defiende la ley en lo que tiene de más relativo y sin que esa relatividad lo detenga.

Su argumentación consiste en defender la obediencia a las leyes –cualesquiera sean éstas– en nombre del interés, no sólo de las ciudades sino también de los individuos.

A decir verdad, el análisis de los sofistas no dejaba otra salida. Protágoras introducía la justicia entre los hombres porque, sin ella, los hombres se perjudicaban mutuamente y se volvían incapaces de defenderse de los animales. El *Hipias Mayor* (284 d) y el Anónimo de Jámblico adoptaban el mismo esquema de pensamiento.[11]

Jenofonte desarrolla las ventajas relativas de las ciudades: para ello recuerda, con un guiño de simpatía por Esparta (lo que no nos sorprende), que el respeto de las leyes constituye el mérito mayor de la Constitución de Licurgo; luego se refiere a la experiencia según la cual las ciudades en donde se respeta la ley son las más felices, en tiempos de paz o de guerra; finalmente celebra la concordia, virtud de moda entre los moderados,[12] indicando que su

11. No nos asombrará, pues, que ciertos estudiosos vean en ambos textos el reflejo de un mismo pensamiento, que sería el de Hipias, según Untersteiner.

12. La concordia era una virtud espartana (véase III, 5, 14, que se completa con diversos textos, entre los cuales Isócrates, *Panatenaico*, 217 ss.), pero es también una virtud pregonada en Ate-

sentido es el de crear el respeto a las leyes que permite a las ciudades ser fuertes y felices (IV, 4, 15-16). Todo esto es bastante escueto y no puede, bajo esta forma, al menos, ser atribuido a Sócrates; pero el principio de una justificación enteramente positiva, basada en el interés práctico, merece ser citado.

Continúa animando el alegato, en lo que concierne a los individuos, que comienza en el párrafo 17. Se lee allí que el respeto a las leyes permite vivir con menos perjuicios y más honores: no se tiene problemas con la justicia, se obtiene la confianza de la gente de la ciudad y de los extranjeros, aliados o enemigos; se obtienen los buenos oficios de todos; se tienen más amigos y aliados que nadie.

La lista de las ventajas no es la del Anónimo de Jámblico que, empero, comienza también con la confianza y termina, él también, con la guerra. Pero el espíritu es el mismo. Recuerda un poco, por su parte, la actitud constante de Isócrates, insistiendo en que la virtud es de provecho, pues nos compra la buena voluntad de todos. Sin duda, este tipo de justificación se basa, en cierta medida, en la enseñanza de Sócrates.

Jenofonte agrega a esta justificación, totalmente utilitaria, una consideración de orden religioso que no podemos ignorar. En efecto, apenas acabado el desarrollo sobre las ventajas prácticas de la ley, su Sócrates introduce un tema nuevo relacionado con las leyes no escritas (IV, 4, 19: "¿Y no conoces tú, Hipias, ciertas leyes que no están escritas?"). Esas leyes no escritas no pueden haber sido promulgadas más que por los dioses ya que son las mismas en todos los países y que ningún acuerdo puede haber habido entre los hombres que las reconocen. Por su parte, los dioses mismos se encargan de castigar a los que las desobedecen. Entonces vemos que para los dioses también la justicia se asimila al respeto a las reglas.

Según esta argumentación, no existe solución de continuidad entre el respeto de las reglas humanas, tan arbitrarias como puedan ser, y el de las reglas divinas, válidas para todos los hombres. Esto no debe asombrarnos en la obra de Jenofonte, que como sabemos era muy piadoso. Y el hecho de que cite, en las *Memorabilia*, en dos oportunidades la opinión de la Pitia, aconsejando, para los problemas de orden moral y religioso, de atenerse a "la regla de la ciudad" *nómôi póleôs* nos da la pauta de la importancia que le atribuía a esta conciliación: el precepto es citado en las *Memorabilia*, I, 3, 1 y IV, 3, 16. Los dioses mismos se satisfacen con estas reglas plenamente humanas, en su variedad misma: adquieren así, pese a su relatividad, una especie de consagración absoluta.

---

nas por los moderados y la gente del partido de Terámenes o de Arquino. Encontramos en las *Memorabilia* otros elogios a la concordia, uno muy desarrollado, en III, 5, 13-18; el otro más breve, en VI, 6 14. En ambos casos, el texto insiste sobre las ventajas de la práctica de esta virtud. En el primero, el elogio de la concordia lleva al del Areópago, que coincide con el *Areopagítico* de Isócrates.

Esta consagración se encuentra en el *Critón* cuando, al final de su prosapia, las leyes de la ciudad evocan a sus hermanas, las leyes divinas. Las leyes dicen, en efecto, que si Sócrates se evade, ellas se enojarán con él desde esta vida; "y en las tierras de Hades, nuestras hermanas, las leyes de allá, no te darán un buen recibimiento, sabiendo que has querido destruirnos en tanto dependía de ti" (54 c). Esto basta para sugerir que, en la enseñanza de Sócrates, si bien las leyes eran relativas y criticables, su respeto en tanto tal tenía valor absoluto.[13]

Pero es evidente que para Jenofonte este argumento aparece en segundo lugar y que, para Platón, se limita a una mera indicación. Lo esencial no es eso. Y el puente que se construye así entre las reglas divinas y las humanas se vendría abajo, si esas reglas humanas no tuviesen en sí mismas una justificación.

Ahora bien, en este punto, la comparación muestra bien cómo Platón supo dar fuerza a lo que en Jenofonte quedaba, seamos sinceros, un poco simplón.

De hecho, hay un punto en común que es esencial: el Sócrates de Platón se coloca en el mismo terreno que Jenofonte, es decir que acepta con resolución la definición positiva de los sofistas.

Cuando el Sócrates de Jenofonte definía lo justo como el uso legal, o *nomimon*,[14] repetía, prácticamente, palabra por palabra, la definición con la cual se abre el fragmento del tratado de Antifón *Sobre la verdad*: "La justicia consiste en no transgredir ninguna de las reglas legales *(nomina)* admitidas por la ciudad de la que hacemos parte". El *Critón*, por su parte, está enteramente centrado en la otra noción que Antifón ligaba inmediatamente a ésta, es decir, la noción de convención: "Lo que es de la ley está establecido por convención y no se produce por sí mismo; lo que es de la naturaleza no resulta de una convención, pero se produce a sí mismo" *(homolojethénta, homolojéta)*. Y el Sócrates de Platón emplea de punta a punta la misma noción de convención. Es decir que la defensa se coloca, una vez más, en el terreno elegido y definido por el adversario.

Esta definición, que es más resuelta que la de las *Memorabilia*, toca un punto esencial de los griegos, ya que evoca su sentimiento democrático. Nacidas con la democracia, las leyes eran, en efecto, el símbolo de la soberanía popular. La idea de que la autoridad de las leyes se basaba en un acuerdo y emanaba de la comunidad de los ciudadanos era natural en ese pueblo celoso de sus prerrogativas. Y el hecho es que la crisis de la ley debía fundirse, al final del siglo, con la de la democracia.[15] Por esas razones, los análisis de los sofistas encontraban eco en la mente de esa gente habituada a esas rea-

13. El texto de Jenofonte atribuye claramente la idea a Sócrates: Hipias se limita a dar su aprobación; pero atribuirle, a causa de este texto, un respeto particular por las leyes no escritas es seguramente abusivo (y sin embargo, es lo que hacen Bignone y Gigante).

14. Definición que retoma la *Ciropedia*, I, 3, 17.

15. *Infra*, pp. 105-106.

lidades políticas. Y no es de asombrarse que la definición de la ley como convención, tan fuertemente planteada por los sofistas, haya sido, de hecho, ampliamente aceptada en los textos que poseemos.[16]

En el libro I de las *Leyes* (644 d), Platón declara al pasar que una apreciación "que se vuelve decisión común de la ciudad" *(dogma)* recibe el nombre de ley. Y se encuentran declaraciones similares en ciertos escritos apócrifos transmitidos con el nombre de Platón; en las *Definiciones*, la ley es dada como "decisión política de la multitud /*dogma*/ no limitada en el tiempo" (415 b); en *Minos*, 314c, es igualmente una decisión de la ciudad *(dogma)*, aunque la definición suscite, en este caso, objeciones y rectificaciones. Por otra parte, la *Retórica a Alejandro* (obra anterior a la *Retórica* de Aristóteles y transmitida por sus obras) da sucesivamente las dos definiciones siguientes: primero, en 1420 a (25 y ss.): "La ley es en suma un orden /*logos*/ determinado por un acuerdo común de la ciudad" *(homolojeîn)* luego, en 1421 b (37 y ss.): "La ley es un acuerdo común de la ciudad *(homolójema)*, que deja por escrito la manera de hacer cada cosa". Del mismo modo, Aristóteles dice, en la *Retórica* (I, 1346 b): "En general, la ley es en sí misma una convención" y en la *Política* (III 1280 a): "La ley es una convención /*sunthèque*/ que, como lo dice el sofista Licofrón, es garante de los derechos que tienen los unos hacia los otros".[17]

Está claro, pues, que la definición enteramente positiva de los sofistas estaba de acuerdo con una noción muy cara al pensamiento griego.

Pero ningún texto llega tan lejos como el *Critón* en la insistencia de esta idea de convención: el sustantivo *homolójema* o el verbo *homolojeîn* aparecen diez veces en unas pocas páginas;[18] y la palabra *sunthèkè* se le agrega en varias oportunidades.[19] Pero el toque de genio de Sócrates es el de haber dado a los términos un significado normativo. Los sofistas decían: la ley es una mera convención; Sócrates responde: la ley es convención, es contrato, y precisamente por eso nos obliga. Todo el sentido del *Critón* está en ese deslizamiento, en esa retorsión.

El *Critón*, de hecho, es un diálogo a menudo mal comprendido, y que genera muchos desacuerdos. Para unos, no hace más que reclamar una obediencia ciega, que cuadra mal con el espíritu de examen típico de Sócrates, y que no tiene valor filosófico.[20] Algunos, incluso, piensan que no tiene un al-

16. En los textos ya citados se encuentra la idea de Antifón en el *Gorgias*, 492 c *(sunthémata)*, y en las *Memorabilia*, IV, 4, 13 *(sunthékas)*; pero hay que citar aun, para Platón, la *República*, 359 a *(sunthmenoi)* y para Jenofonte la *Ciropedia*, VIII, 5 25.

17. J.W. Jones (ob. cit., p. 72) cita también una fórmula de la ley papiniana; pero, precisamente, el término empleado *(comunis rei publicae sponsio)* es menos claro. La noción de convención está debilitada.

18. 49 e; 50 a; 50 c; 51 e (bis); 52 d (bis); 52 e (ter); 53 a.

19. 52 d (bis); 54 c.

20. Véase Alfred Croiset, *Jenofonte*, p. 76; Luccioni, *Xenophonte et le socratisme*, 1953, p. 72.

cance general y que expone meramente una actitud personal.[21] Otros, por el contrario, ven en el principio mismo que Sócrates debía examinar los argumentos presentados por las leyes[22] una confirmación de la libertad interior del sabio. Algunos insisten en la fe antigua que anima a Sócrates,[23] otros ven en él casi a un sofista.[24] Estos desacuerdos en sí mismos bastarían para indicar que la tesis que sostiene Sócrates usa argumentos de varios bordes. Y el mero conocimiento de la crisis, que se presentaba entonces en la noción de ley, puede dar cuenta de ese malestar, y permitir librarse de él.

De hecho, el *Critón* presenta el problema de la ley en términos notables; pues Platón ha elegido un caso límite. Que Sócrates haya corrido riesgos para obedecer a una ley justa y bienhechora para el Estado constituía una acción meritoria, quizá, pero fácil de justificar. Y los argumentos de los *Memorabilia* podían bastar. Pero el problema planteado por Platón es más sutil y más delicado. Pues supone una ley injusta o, más bien, una situación legal injusta: esta injusticia es la peor de todas, para él, ya que consiste en una condena a muerte inmerecida en contra del propio Sócrates. Por suerte, Sócrates podría sustraerse, sin daño aparente para él, ni para nadie ¿En nombre de qué no lo hace? ¿En nombre de qué obedece a una situación legal injusta y sin provecho?

Con perfecta firmeza, Sócrates empieza por barrer todos los argumentos fundados en las opiniones de la gente: quiere examinar directamente la cuestión y decidir por este examen si es justo que se sustraiga a ese castigo injusto.

Para ello, plantea un primer principio: "No hay que responder a la injusticia con la injusticia ni hacer el mal a nadie, incluso a aquellos que te lo han hecho" (49 c): querríamos detenernos en el enunciado de este principio que constituye, de hecho, una pequeña resolución moral; la vieja ley del Talión marca uno de los extremos de la cadena y en el otro se halla la regla enunciada por Sócrates y que, lo reconoce él mismo, es poco admitida, en general ("Sé que pocos hombres están de acuerdo, que pocos lo estarán").[25] Pero este principio no concierne a ley.

Por el contrario, lo que Sócrates agrega a continuación introduce al lector colocándolo en el centro del debate, ya que lanza de pronto la palabra con-

21. Maurice Croiset, introd. a la edición de Les Belles Lettres, p. 210: "Es importante, para apreciar bien este diálogo, no desconocer lo que tiene de particular e incluso de personal esta concepción".

22. M. Alexandre, *Lectura de Platón*, 1968, pp. 33-38. Este aspecto es privilegiado en el análisis medido de P. Piovani, *Per una interpretazione unitaria del Critone*, 1947, pp. 10-51.

23. W. Jaeger, *Paideia*, II, p. 117 y ss.

24. B. Croce, citado por M. Gigante, ob. cit., p. 164, n. 4.

25. Este problema surge ya en el fragmento del papiro 1797 de Antifón, que indica las dificultades que presenta la regla que consiste en no perjudicar si no has sido perjudicado.

vención: "¿Cuándo se ha convenido con alguien algo justo, hay que hacerlo, o faltar a la palabra?". Sócrates estima que su fuga violaría una convención y, como Critón no entiende, prosigue su famosa prosopopeya de las leyes en la cual las leyes le recuerdan a Sócrates que está ligado a ellas por contrato.

Dos aspectos pueden sorprender en su argumentación; y los dos corresponden a una diferencia de civilización entre la ciudad antigua y el mundo moderno, ya que ambos tienen por objeto aclarar la responsabilidad del ciudadano frente a la ciudad.

El primero es la importancia dada a toda desobediencia a las leyes. Las leyes pretenden, en efecto, que Sócrates, al fugarse, las "destruiría". Ellas lo dicen desde el comienzo: "Lo que intentas, ¿qué otra cosa es sino buscar nuestra destrucción, y la de todo el Estado, en tanto puedas?" (50 a). Lo que quieren decir con eso se vuelve más claro cuando agregan: "¿Crees verdaderamente que un Estado pueda subsistir, que no sea derrocado, cuando los juicios hechos los son sin fuerza, cuando los particulares pueden suprimir sus efectos y destruirlas?". En efecto, se descubre allí un rasgo propio de todo sistema de leyes: su existencia misma se basa en un acatamiento incondicional. Una ley que no se cumple *siempre* no es más una ley. Una ciudad en la que no se cumplen *siempre* las leyes va hacia su perdición. En eso es verdad que Sócrates reclama una obediencia ciega; pero se trata, si se puede decir, de una ceguera lúcida y deliberada, basada en el análisis. A partir del momento en el que se ha aceptado un sistema de leyes, hay que aceptarlas todas y aceptar las situaciones que deriven de ellas, so pena de socavar la base sobre la que se apoya la ciudad.

Pero sólo se socava "en la medida en que se tiene el poder de hacerlo"; por una suerte de kantismo anticipado, Sócrates tuvo clara conciencia de la imposibilidad de admitir una excepción o restricción. La ley no podía vivir sino como imperativo absoluto. Y Sócrates lo sintió tanto más cuanto veía, hacia el final de su vida, generalizarse el desprecio de las leyes en Atenas.

No hay excepción posible: el ciudadano que desobedece destruye la base misma de la ciudad.

Ahora bien –y éste es el segundo punto que puede sorprender al lector moderno–, el ciudadano debe evitar actuar así en la medida en que, si bien por un lado es responsable de la ciudad en su conjunto, por otro le debe todo lo que es; todo; sólo vive por ella y en ella.

Esto nos sorprende. Pero debemos recordar que el *Critón* no hace más que darnos aquí una forma más vívida y más contundente de un orden de ideas que era familiar en la época clásica griega.

La patria era una madre: se le debe la vida. Tales ideas se encuentran con frecuencia en la tragedia y en la literatura griega en general. Esquilo habla, en relación con un personaje, de "la tierra que le dio la vida" (*Sept.*, 416); Píndaro llama a Tebas "mi madre, Tebas" (1ª *Ístmica*, 1); Isócrates dice de los atenienses que solamente ellos pueden llamar a su tierra a la vez "nodriza, patria y madre" (*Panegírico*, 25, véase *Panatenaico*, 125). Y es frecuente que

los griegos insistan en el hecho de que los individuos estén más ligados a su patria que a los suyos: en la *Erecteo* de Eurípides, una madre acepta el sacrificio de su hija "que sólo le pertenecía por naturaleza" y dice que, aceptando, "lo que más le importa a la colectividad", no se desobedecen "las reglas antiguas de los antepasados" (fr. 362, vv. 38-39 y 43-45).

La patria no sólo da la vida a los ciudadanos, también los educa. Es lo que decía Isócrates en el ejemplo anterior. Y es también lo que dice Protágoras en el diálogo que lleva su nombre: habla del rol de la familia, de la escuela, del maestro de música, de gimnasia, y pasa, al fin, al de la educación que da la ciudad misma:

> Cuando concluyen su educación, la ciudad, a su vez, los fuerza a aprender las leyes y a atenerse a ellas para conformar sus vidas. No les permite actuar libremente según su fantasía; como el maestro de escritura, para los niños que aún no saben leer, traza primero las letras con su estilete y luego les da la página donde deberán seguir dócilmente el dibujo de las letras; así la ciudad, trazando por adelantado el texto de las leyes, obra de los buenos y antiguos legisladores, obliga a los que mandan como a los que obedecen a someterse a ellas. (326 c-d)[26]

Ese lazo directo entre individuo y ciudad existía, pues. Pero se vio que en ese final del siglo V se había deteriorado gravemente, fruto de las ambiciones rivales y de las guerras civiles. El relato que hace Tucídides es bien vívido. Había realmente una crisis de la ciudad. Y es sin duda lo que explica, por reacción, la insistencia de Sócrates en recordar los principios de antaño.

De hecho, si insiste tanto sobre las deudas contraídas con la ciudad, es que para él atan al ciudadano; lo comprometen en virtud de un pacto tácito.

Aquí también puede que esta noción de pacto concluido haya sido más natural para los griegos que para nosotros. Sin poder plantear aquí el tema del juramento de los efebos, parecería ser que los jóvenes, en el momento en que se hacían ciudadanos, juraban obediencia a los magistrados y a la ley:[27] es al menos lo que indican nuestros documentos para el siglo IV.

26. Véase *infra*, p. 164. Se podrían citar también pasajes de la *República*, en donde los dos aspectos de la relación con la ciudad son citados uno junto al otro: en 414 d, los hombres deben mirar la tierra en donde viven como "su madre y su nodriza"; en 470 d, más sinceramente y seriamente, la discordia es declarada terrible porque lleva la gente a "desgarrar así a su nodriza y su madre".

27. Véase la inscripción de Acharnes publicada por L. Roberts. *Estudios epigráficos y filológicos*, Bibliothèque de l'École Pratique des Hautes Études, 1938, pp. 296-307, que confirma documentos literarios. El hecho de que en dos oportunidades (según el texto grabado y según Pólux) el texto haya agregado la mención de que se obedecería a lo que ordenaran los magistrados y las leyes el adverbio "razonablemente" o "con sentido" (ἐμφρόνως) no constituye quizá una verdadera restricción; sin embargo, Sócrates va más lejos reclamando la obediencia a una orden evidentemente irrazonable.

Sin embargo, Sócrates no se basa en un momento único de la vida del ciudadano. No habla de un compromiso dado de palabra sino por la acción. Vivir en Atenas, como ciudadano de Atenas, es comprometerse.

Cada individuo, por haber recibido tantos beneficios, y que permanece, se liga a la ciudad y a sus leyes: "Pero si alguno de vosotros se queda aquí, donde puede ver cómo administramos el Estado, entonces pretendemos que ése ha tomado de hecho el compromiso de obedecer nuestros mandamientos" (51 e). En otras palabras, la ciudad descansa sobre el pacto tácito de cada individuo con el conjunto, pacto que cada día que pasa se refuerza.

En el caso de Sócrates, ese lazo puede haber sido más estrecho que para otros: las leyes recuerdan que se quedaba casi siempre en Atenas, no se alejaba, no viajaba. Recuerdan también –lo que es más sabido– que eligió que sus hijos nacieran en Atenas. Y recuerdan finalmente que, durante el juicio, hubiera podido elegir el exilio. Cada uno de sus actos pasados, cada uno de sus gestos, cada una de sus elecciones, lo liga más plenamente a esa ciudad, de la que ha aceptado las reglas:

> ¿Qué haces violando nuestros acuerdos y tus compromisos, tomados por ti sin que te hayan obligado ni engañado, sin que te hayan forzado a decidir en el apuro, ya que tuviste setenta años para pensarlo, y durante los cuales podías haberte ido, si no te conveníamos y si nuestros acuerdos no te parecían justos? (52 e)

El contrato es pues efectivo por el hecho de que alguien permanece en una ciudad de la que podría irse.[28] Quedarse es aceptar un pacto.

Ése es el gran descubrimiento del *Critón*.[29] Y ha jugado un papel considerable en la historia de las doctrinas políticas, ya que es la primera aparición de lo que iba a ser el contrato social.

El descubrimiento es tan importante que es necesario tomar clara conciencia de las diferencias. La noción de contrato social, tal como apareció más tarde en la filosofía política, debía representar una noción mucho más calculada del punto de vista teórico, y mucho menos vívida del punto de vista concreto.

Ante todo, el contrato social de la filosofía posterior es siempre un contrato de fundación. Se coloca en el origen de una sociedad organizada. Y no

28. La ciudad griega permitía fácilmente que uno se fuera: así se podía, durante un juicio, irse eligiendo el exilio si uno temía las consecuencias. Ese hecho pudo contribuir a reforzar la noción de contrato. Pero Sócrates omite aclarar que no se recibían en otro lado derechos de ciudadanía. O, al menos, no lo dice hasta el final cuando muestra la vida deshonrosa que lo esperaba en Tesalia (53 e, 54 a).

29. En el siglo IV se encuentra efectivamente, en Aristóteles, una coincidencia entre ley y convención, ambas exigiendo el mismo respeto; pero el objetivo del argumento es defender las convenciones, no las leyes.

es constatado, sino deducido de la existencia misma de esta sociedad. Bajo esta forma las conocieron todos los que discutieron sobre ellos –que hayan o no adherido– desde Santo Tomás y Guillermo de Ockham hasta las doctrinas de Thomas Hobbes, luego David Hume, sin hablar de Jean-Jacques Rousseau.

Este contrato es entonces concebido no más en términos simples, como exigir el abandono de todo por su patria a la que uno todo lo debe, sino en términos jurídicos y políticos, como el abandono de ciertos poderes en vista de ciertas garantías; los concernidos discuten, pues, problemas precisos relacionados con la soberanía y el gobierno.

El contrato de Sócrates, por su parte, no funda una sociedad: hace a la vida diaria de la ciudad y cada día el ciudadano se suscribe a él. Esto se comprende si recordamos que la ciudad griega constituía, en su principio, una colectividad en la que la participación era más total y más vívida de lo que podemos imaginar en un Estado moderno. El contrato podía ser una aceptación en acto, conscientemente sentida como presente. Y, en plena crisis de la ciudad, se concibe que Sócrates haya querido, con todas sus fuerzas, recordar la existencia de ese lazo con el fin de consolidarlo.

Además, el hecho de que las leyes tomen la palabra, como personas reales, es en sí mismo característico: ese lazo cívico es aún un lazo personal y directo.[30]

Esta noción, que es eminentemente original, está, pues, con total evidencia, relacionada con un momento de la historia. Hay que agregar que el desarrollo de la historia griega iba a dar pronto nacimiento a una nueva forma de contrato, más cercano, en algunos aspectos, al análisis moderno. En efecto, una vez desechos sus lazos cívicos, las ciudades perdieron su unificación viva, y pronto perderían su independencia de hecho. Para compensarlo entraron en federaciones, más o menos extensas, en cuyo origen había acuerdos, con cláusulas, aceptadas y ratificadas por juramento. Y Aristóteles, en su *Política*, se dedica a distinguir entre el lazo que hace a una ciudad y otras formas de alianza. El cuidado de la virtud le parece característico de la ciudad y se traduce en la existencia de magistraturas comunes: de otra manera "los habitantes de la Tirrena y los de Cartago, que están unidos entre sí por tratados, serían, por así decirlo, ciudadanos de una misma ciudad, ya que están ligados por convenciones recíprocas *[sunthêkai]* sobre importaciones, por tratados que los protegen de las violencias injustas, y por alianzas cuyas condiciones han sido estipuladas por escrito" (III, 1280 a). Un paso más y estas ciudades así unidas constituyen un Estado que, esta vez, se basaría en un contrato de fundación análogo al que presuponen Hobbes o Rousseau.

30. La personificación de las leyes se encontrará en Demóstenes (cf. *infra*, p. 103) quien, precisamente se esfuerza por revivir esa unidad cívica.

Mientras tanto, el contrato de Sócrates es diferente en su naturaleza. Y es sin duda eso lo que le da una autoridad aun más absoluta que los de los filósofos posteriores: el acuerdo de Hobbes no puede ser roto por un ciudadano a menos que la vida de este último se encuentre en riesgo por el cumplimiento del contrato: el *homologia* de Sócrates exige hasta que se sacrifique la vida.

Estas diferencias no le quitan nada al alcance de la idea que Sócrates entregaba a la reflexión de los siglos futuros: permiten solamente medir mejor el fervor de su tentativa y ubicarla mejor en la aventura de la ley. El hecho es que Sócrates, en el momento de la crisis de la ley y en el de la crisis de la ciudad, encontró el modo de elaborar, retomándole a los sofistas los términos de su propia definición, una doctrina del contrato que liga el individuo a las leyes; doctrina más imperiosa, más fogosa, más viva y absoluta de lo que se había hallado hasta entonces y de lo que se hallaría después.

Es esto lo que explica los desacuerdos en torno del *Critón*: unos ven un pensamiento casi sofístico, otros un retorno a la fe del pasado: esto es normal, ya que Sócrates quiere reanimar esta fe fundándola en nociones nuevas. Igualmente unos ven en el diálogo una defensa de la obediencia ciega y otros una afirmación del derecho a un juicio libre: lo que es normal, ya que Sócrates quiere justificar con argumentos positivos y racionales el principio de un compromiso en efecto incondicional.

No queda, en suma, más que un desacuerdo: muchos críticos del diálogo se niegan a prestarle el más mínimo alcance general o filosófico, mientras que, según los análisis que preceden, abriría algunas de las ideas más ricas en el dominio de la filosofía política. Pero ese desacuerdo también se explica.

El desprecio que algunos han mostrado por las tesis del *Critón* tiene, en efecto, dos razones. La primera es que hemos perdido, nosotros, los modernos, el sentido de un Estado viviente y directamente colectivo como el que evoca Sócrates. La segunda es que tenemos, por pantalla, entre nosotros y Sócrates, a Platón.

Sócrates vivía en el final del siglo V, en un mundo en el que la ciudad conservaba aún cierta vitalidad y una fuerza real. En el linde del siglo IV, el *Critón* es una defensa heroica de esa ciudad que, sin embargo, mata a Sócrates. Platón debía a la defensa de su maestro esta exposición de su pensamiento generoso y valiente. Pero, a través de todo el diálogo, uno siente que Platón no adhiere a éste sin reservas, pues jamás perdonaría a Atenas la muerte de Sócrates. Se hizo una suerte de ruptura entre él y la ciudad; lo dice él mismo en la carta VII: "Estaba indignado y me aparté de las miserias de esta época" (325 a).

Es, pues, comprensible que no haya podido contentarse con la argumentación del *Critón*. La ciudad capaz de matar a Sócrates no era aquella a la que todo se le debía. En la *República* afirma que en las ciudades imperfectas es natural que los filósofos se aparten del Estado, pues ellos nacen de sí mismos y no son formados o alimentados por nadie, lo que los libera de toda obli-

gación (520 b): "Porque cuando uno se forma a sí mismo y que no debe a nadie su alimento, es justo que uno no quiera tampoco devolvérselo a nadie".[31] Hay que reconstruir una ciudad justa con leyes justas. Así, pues, en el *Gorgias* y en la *República*, los adversarios de Sócrates se la toman no sólo con las leyes sino también con la justicia, y es sobre esta última donde basa su respuesta Platón. Es un largo rodeo, como los que él nos exige a menudo, pero un rodeo que vuelve necesaria la crisis de la ciudad. Quizá Platón escribió el *Critón* con la idea de mostrar hasta dónde llegaba la devoción de Sócrates por una ciudad y por leyes que no lo merecían. Y es lo que da a menudo la sensación de una argumentación endeble. Pero es también lo que hace la originalidad y la nobleza del diálogo: pues a una crisis de la ciudad responde con una teoría de la ciudad, aplicable en la práctica y válida para la realidad del momento. El *Critón* saca su fuerza de que, pese a todo, expresa una filosofía que es, en el sentido más estricto del término, una filosofía del compromiso.

Tentativa heroica, tentativa fuera de proporción con respecto al mundo en que se sitúa, el *Critón* se inserta aún en una ciudad que no tiene más que la muerte para ofrecerle al filósofo. Por eso queda aislado. Las diversas justificaciones de la ley del siglo IV no conocerán esta combinación privilegiada: o bien quedarán ligadas a la vida de la ciudad y, en ese caso, no serán filosóficas; o bien serán filosóficas pero habrán perdido el contacto con la vida misma de la ciudad.

31. No hay aquí contradicción con el *Critón* pues se trata del filósofo y no del ciudadano, y de la participación en la vida política y no de la simple obediencia a las leyes; pero el acercamiento de los dos textos señala un cambio de perspectiva.

Capítulo VII

La justificación política: las leyes democráticas

La reacción que se había preparado a finales del siglo V debía prolongarse durante todo el siglo IV. Y la crisis sirvió, al fin de cuentas, para que los griegos tomaran una conciencia más lúcida de los méritos y del sentido de esta ley, desde entonces claramente asumida como una invención humana. Ciertas justificaciones se basaron sobre todo en su utilidad práctica, en particular para el mantenimiento de las instituciones democráticas. Otras se fundaron en el principio al que esta invención respondía, que era un principio de orden y de razón. Estas últimas, más generales, iban a tener una importancia mayor en el campo de la historia de las ideas; pero no son las más directamente presentes en los alegatos de la época.

El sentido de la utilidad de las leyes era particularmente importante para Demóstenes y la idea se inscribió en su obra con una fuerza notable: entre otros, el apego a las leyes forma la trama esencial de su alegato *Contra Midias* (discurso XXI). Ese alegato, que data de 348, trata un asunto, en principio, personal: el rico Midias había abofeteado al joven Demóstenes cuando éste era corego. Pero Demóstenes, tomando la autoridad de su título de corego, eligió darle al asunto un alcance general: entabló contra Midias una acción pública, acusándolo de hombre rico que pretende colocarse por encima de las leyes.

En algún sentido, el Midias que él evoca es un poco una réplica de Calicles, un ambicioso que menosprecia al pueblo y rechaza la igualdad. El desprecio por las leyes aparece en él en su realidad cotidiana, y se parece mucho al de los tiempos de Eurípides, Aristófanes o Tucídides. Y bien, a ese desprecio Demóstenes le opone la idea de lo que cada uno debe a las leyes. En eso, su argumentación recuerda al *Critón*; pero se distingue de él, sin embargo, dado que, si Sócrates habla de un contrato individual constantemente renovado y que prevé la compensación debida por dones que no han dejado de acumularse, el *Contra Midias* evoca un contrato colectivo que asegura cierto número de garantías políticas, precisas e indispensables: esas garantías aseguran a los ciudadanos su seguridad y a los magistrados, su autoridad.

Hay en su actitud una suerte de inversión de las tesis de Calicles. Éste, en efecto, aparecía en Platón como un hombre que menospreciaba al pueblo

y a los que llamaba los débiles: Demóstenes, por su parte, apela a esa solidaridad de los pobres que lleva el nombre de democracia. E invita a cada uno a representarse, de manera concreta, lo que debe a las leyes en tanto débil amenazado por los fuertes. Todo ciudadano les debe, en efecto, el evitar las violencias de que serían objeto en el estado natural (Demóstenes no recarga su alegato con ese término filosófico, pero se lo puede fácilmente suplir). Y exclama en los párrafos 221 y 222:

> ¡Ah, no me libréis a este hombre a mí tampoco, atenienses! Ved, más bien: en unos momentos, cuando el tribunal haya levantado la sesión, cada uno de vosotros volverá a su casa –uno con paso vivo, tal vez, el otro más lentamente– sin inquietarse, sin darse vuelta, sin tener miedo, sin preguntarse si el hombre con el que se cruzará es un amigo o no lo es, si es alto o bajo, si es vigoroso o enclenque, sin preguntarse nada de eso. ¿Y por qué? Porque sabe, en el fondo de sí mismo, en la firme confianza que tiene en el régimen, que nadie vendrá a raptarlo, ni a golpearlo, ni a hacerle violencia. Entonces, esta seguridad que acompaña vuestros pasos, ¿podríais partir de aquí sin habérmela garantizado? ¿Qué os asegura que resistiré, si os desentendéis de mi suerte?
>
> –¡Por Zeus, tranquilízate, me dirán, no serás ultrajado de ninguna manera por él!
>
> –Pero si lo soy, os indignaréis en ese momento, ¿y sin embargo hoy lo dejáis en libertad? ¡Ah, no lo hagáis, jueces! ¡No traicionéis mi causa, ni la vuestra, ni la de las leyes!

Un texto como éste saca su fuerza del carácter directo y vívido que reviste su expresión. Se trata de individuos; se los ve, se reconoce en su actitud la seguridad o la inquietud. Pero la idea es muy simple: las leyes procuran a los ciudadanos la *adeia*, la posibilidad de vivir sin temor. Y el respeto por las leyes garantiza, pues, la libertad de los ciudadanos. Estamos, nuevamente ante una forma de contrato, pero contrariamente al del *Critón*, este contrato es de orden práctico e interesado: implica una contrapartida; es, como el contrato social de los pensadores posteriores, una medida de salvaguarda.

No se trata ni de una idea adventicia ni de una idea prestada. Porque la identificación entre el respeto a las leyes y la salvaguarda común, que estalla con tanta fuerza en ese apóstrofe final, forma, en realidad, la trama misma del alegato: la idea es preparada, anunciada y sugerida a lo largo de toda la argumentación. Se la encuentra ya en el párrafo 7, cuando Demóstenes declara: "Los ultrajes de este Midias no me amenazan sólo a mí, sino que os amenazan también, igual que a las leyes y a todos los conciudadanos" o cuando explica, en el mismo párrafo, el sentido del debate: los debates dirán, según él, "si se puede o no cometer tales actos y ultrajar a cualquiera de vosotros". Y, poco antes del gran texto citado al comienzo del presente capítulo, dice, con mayor fuerza aún: "Esa gente tiene muchas ventajas que nadie les impide poseer; pero que no nos impidan gozar de la seguridad,

que las leyes nos garantizan como un patrimonio común" (210: el término utilizado ya es *adeia*). Finalmente, y mas cerca aún del pasaje citado, explica, claramente: "Si no habéis sido todos golpeados, si no habéis sido todos objeto de las vejaciones durante una función de corego, es porque, como sabéis, no podéis ser todos coregos a la vez, y que un solo hombre con su brazo no llegaría a cubriros todos de oprobios... Sin dudas es a mí a quien Midias detesta, pero es quizá otro, entre vosotros" (219-220). El gran pasaje sobre las leyes y la seguridad de la gente, que constituye casi el fin del discurso, es pues como el fin último de un pensamiento que, para Demóstenes, se presentaba esencial y decisivo.

Asimismo, está claro que el orador no duda en presentar esta salvaguarda como la de los débiles amenazados por los que poseen medios demasiado poderosos. Al respecto es interesante ver cómo explica, en el párrafo 45, lo que es una acción pública (es decir, una acción entablada en nombre del Estado): "En el pensamiento del legislador, todo acto de violencia interesa a la sociedad y ofende aun a aquellos que no están concernidos por el asunto; la fuerza, se dice a sí mismo el legislador, es el privilegio de una minoría, mientras que la ley es para todo el mundo". Este debate entre la fuerza y la ley, entre la minoría y la masa, es justamente el que representaba Calicles; pero su sentido se invirtió; y, así como Sócrates aceptaba que la ley fuese una convención, pero de allí sacaba la idea de las obligaciones que de ello resultan, Demóstenes también acepta el pensamiento de que las leyes están hechas para prohibir elevarse por encima de los demás a los que podrían hacerlo, pero extrae el argumento para defenderlas y exaltarlas.

De hecho, uno de los argumentos principales es precisamente el de la unión de los débiles que, unidos, dominan a los fuertes. Tal argumento, en realidad, tiene una larga historia. Aparece primero en el dominio en el que se había afirmado el derecho del más fuerte, es decir, el de las conquistas exteriores. En Tucídides, en efecto, cuando los atenienses afirman altivamente el derecho del más fuerte para mandar, los melios sugieren que los conquistadores corren el riesgo de enfrentarse tarde o temprano con una coalición: "Tomad los pueblos que hoy están sin alianza ni de un lado ni del otro: ¿cómo evitaréis que se vuelvan vuestros enemigos si, viendo lo que pasa aquí, se dirán que un día iréis a atacarlos a ellos también? Y por ende, ¿qué hacéis sino reforzar a vuestros actuales enemigos y hacer que los que no lo eran lo sean pese a ellos mismos?" (V, 98). E Isócrates, avanzando sobre esta idea, la presenta pronto como la condena misma de todo imperialismo. En *Sobre la paz*, en efecto, les aconseja a sus conciudadanos tratar a sus aliados como amigos y darse cuenta de que: "Aunque seamos más fuertes que cada Estado por separado, somos más débiles que todos juntos" (134). Pero de ese dominio político, el argumento había, desde hacía cierto tiempo, pasado al de la ciudad y de los individuos. El Anónimo de Jámblico mostraba que ningún individuo, por extraordinariamente dotado que fuese, podía contra la masa de los hombres, ligada y sostenida por el buen orden (6, 3-4). Y Sócrates, por su

lado, esboza también una defensa de ese tipo, al preguntarle a Calicles (*Gorgias*, 488 d): "¿No es conforme a la naturaleza que la masa de hombres sea más poderosa que el hombre aislado?". Sigue un breve intercambio de réplicas, desastroso para Calicles, pues Sócrates prosigue:

> –El hecho es que es la masa la que impone las leyes al individuo, como tú lo decías.
> –Evidentemente.
> –Así, ¿las leyes de la mayoría son las leyes más poderosas?
> –Sin dudas.
> –¿Sin duda también las mejores? Pues las más poderosas, ¿no es cierto? para ti, son las mejores.
> –Sí.
> –Y sus leyes, ¿son bellas, según la naturaleza, ya que son las leyes de los más poderosos?
> –Sí.

Ahora bien, es al sentido de ese pacto inicial que se refiere Demóstenes cuando dice, en el párrafo 140 de la *Midiana*: "Si os reunís, es para ser, reunidos, más fuertes que esa gente (mientras que, individualmente, cada uno está en inferioridad de condiciones por las relaciones, la fortuna o cualquier otra ventaja) para poner freno a sus violencias". Esta imposibilidad de subsistir individualmente *(kath'hena)* es el argumento que daba el Anónimo de Jámblico para explicar la formación de los Estados: es el que ahora emplea Demóstenes para pedir el respeto a las leyes. El pacto inicial es siempre válido y se mantiene necesario a cada instante. Su valor es continuo como el del compromiso que se representaba Sócrates.

Pero ese pacto por el cual cada uno asegura su seguridad no es el único que conoce Demóstenes. Pues, luego del gran movimiento de elocuencia por el cual muestra a los jueces volviendo a sus casas, se detiene y pide un análisis más profundo: los jueces no sólo deben a las leyes su seguridad, sino su soberanía misma: "Si queréis considerar bien los hechos mismos y buscar lo que da a los jueces que se suceden un poder soberano sobre todas las cosas de la ciudad –que sean doscientos, mil o cualquier cantidad determinada por la ley– encontraréis que no es por estar, solos entre los ciudadanos, agrupados en batallones, ni por estar en mejores condiciones físicas, o ser los más jóvenes de edad, sino porque las leyes son fuertes" (223). Las hipótesis burlonas de Demóstenes sobre la fuerza física de los jueces muestran que el debate sigue siendo entre la ley y la naturaleza. Todas las funciones de la ciudad son ejercidas gracias a la autoridad de la ley. Por lo demás, también aquí es un pensamiento que parece haber marcado a Demóstenes; pues ya decía, en el párrafo 188: "¿No es acaso gracias a las leyes que tenéis una parte igual a los demás y todas esas ventajas que os dan ellas, y no Midias o los hijos de Midias?".

Pero, naturalmente, aquí también hay un pacto: y las leyes no pueden

asegurar esos beneficios si no son respetadas. En eso Demóstenes concuerda con el pensamiento de Demócrito, que decía que las leyes reservan sus beneficios para quienes las obedecen. Pero su acento es más acuciante; y habla como alguien que expresara un sentimiento hondamente sentido. Dice que los privilegios de los jueces provienen de la fuerza de las leyes: "Pero, esa fuerza de las leyes, ¿en qué consiste? ¿Diremos que correrán para asistir a aquel de vosotros, víctima de una injusticia, que pida ayuda?" (recordemos que esto es, justamente, lo que Antifón había reconocido como imposible):

> No: sólo son un texto escrito que no posee tal poder. Entonces, ¿qué hace a su fuerza? Vosotros mismos, a condición de fortificarlas y de poner, en toda ocasión, su poder soberano al servicio del hombre que lo reclama: es así como hacéis la fuerza de las leyes, lo mismo que ellas hacen la vuestra. Hay, pues, que asistirlas como uno se asistiría a uno mismo si hubiese sido ofendido. (224-225)

La palabra pacto no figura, pero la reciprocidad que implica el texto es un equivalente. Y podemos constatar que tal justificación de la ley se basa enteramente en la noción de convención: las leyes no son más que lo que nosotros hacemos de ellas, y no tienen otra existencia que la que queremos darles.

Esto, por supuesto, en nada disminuye su alcance moral ni su dignidad; pues reemplazan la venganza humana y las pequeñeces por una acción que dictan principios generales e impersonales: "De hecho no libráis jamás a un culpable a quien se acusa; cuando alguien fue víctima de una injusticia, no seguís sus sugerencias para castigarlo. Por el contrario, habéis establecido leyes anteriores a los delitos, sin saber quién cometerá la injusticia y quién será su víctima" (30). La ley, reconocida incluso como una convención, conserva la majestad que tenía en los primeros textos griegos. Apunta a sustituir una soberanía de hecho del más fuerte, por una autoridad abstracta y establecida de común acuerdo. Y, en este sentido, se muestra característica de Grecia. Así como Heródoto le hacía decir a Demarato que la ley era el amo de los griegos y reemplazaba al soberano individual que reinaba sobre los bárbaros, Demóstenes ve en el respeto a las leyes la marca propia de Grecia; exclama con desprecio:

> Si es cierto que un ciudadano deba resignarse a una suerte tal cuando, ultrajado por Midias, intenta asistirse a sí mismo, más vale entonces hacer como los bárbaros, y prosternarse ante quien os ultraja, pero no defenderse. (106)

En otras palabras, el pensamiento de Demóstenes es lúcido y coherente. Ve la garantía de las libertades individuales en una ley que los ciudadanos deben respetar, y que los dispensa de obedecer la arbitrariedad de los poderosos. Por poco, hubiera podido formular este pensamiento según una fórmu-

la famosa: "La libertad es la obediencia a las leyes", pues los griegos son los creadores de esta noción, como de muchas otras.[1]

Pero resulta que el análisis de Demóstenes es a la vez más preciso y más comprometido.

Las ventajas enumeradas por Sócrates en el *Critón* eran generales y válidas para cualquier especie de ciudad. Consistían en el nacimiento, la educación y los otros grandes momentos de la vida humana, para los que el rol de la ley no es inmediatamente evidente; por el contrario, Demóstenes considera la libertad de las personas y el ejercicio de los derechos políticos; se coloca en un terreno privilegiado y, además, las leyes que evoca son las que aseguran a todos el derecho de vivir libremente y de participar en la gestión del Estado, es decir, son leyes esencialmente democráticas.

El primero de los textos citados decía que la gente volvía a su casa tranquilamente porque tenían confianza en el "régimen". De hecho, la palabra *(politeia)* designa el régimen político en general; pero puede designar un régimen civilizado, ordenado, en oposición a los regímenes tiránicos o arbitrarios; y puede designar la democracia, en oposición a los demás regímenes. Es la palabra que ya fue empleada cuando Demóstenes pide, luego de haber mostrado a los amigos ricos de Midias que se agrupaban en una asociación (a la que da el nombre de esas asociaciones de enemigos del régimen que eran las hetairas), Demóstenes pide que sea castigado "como un enemigo común de nuestro régimen" (142: *politeias*).

De hecho, las leyes para Demóstenes se funden con la democracia. En el párrafo 124 da como amenazados por Midias ciertos valores esenciales y tradicionales de la democracia ateniense: el derecho a la palabra *(isègoria)* y la libertad. En el párrafo 188 cita otro que es, a decir verdad, la definición misma de la democracia, es decir, la participación en todo, en igualdad de condiciones *(tôn isôn metesti)*.

Así se comprende que él considere a Atenas como la ciudad democrática por excelencia, o sea la ciudad de las leyes: negando que Midias sea un verdadero ateniense, explica por ello su actitud tan poco democrática y tan poco respetuosa de las leyes: "Dotado por el azar de una patria que, más que cualquier otra ciudad, está regida por las leyes, no puede, pienso, tolerarlas ni soportarlas" (150).

Esta doctrina, por lo demás, no nos es desconocida. Hemos podido constatar, en los testimonios relativos al descubrimiento de la ley, que ésta había nacido con la democracia, y que esa hermandad se percibía en muchos textos literarios, en particular los trágicos. Ahora bien, la relación de esos textos con el de Demóstenes es de una precisión reveladora.

1. La idea de que la obediencia a las leyes es la condición de la libertad aparece en varios textos clásicos antes de Montesquieu: por ejemplo Cicerón, *Pro Cluentio*, 146: "*Legum idcirco omnes servi sumus ut liberi esse possimus*" ("Todos somos ciertamente esclavos de las leyes para poder ser libres"). Bossuet, retomando la idea, la atribuye a los griegos y a los romanos (*Hist. Univ.*, III, 6).

Teseo, en las *Suplicantes* de Eurípides, había hablado de igualdad, diciendo que, bajo un régimen tiránico, el soberano tiene el derecho a su discreción "y eso no es más igual" (432 *ison*): por el contrario, con las leyes escritas, el pobre y el rico tienen un derecho igual (434 *isèn*); finalmente, preguntarle a alguien su opinión en materia de política "qué hay de más igual para una ciudad?" (441 *isateron*). Esta repetición de la palabra *isos* prepara el párrafo 188 del *Contra Midias*, en el que dice que la ley permite la participación en todo de manera igual *(ison)*.

Teseo, también, había dicho que, consultando al pueblo en su conjunto, la democracia aseguraba la libertad (436). Ésta es la idea que expresa Demóstenes en el párrafo 124, cuando habla del derecho a la palabra y de la libertad, y se encuentra en su elogio de las franquezas individuales y de la soberanía popular.

Finalmente, el privilegio de Atenas que, "más que cualquier otra es considerada por ser regida por la ley" (*Contra Midias*, 150), no deja de recordarnos la fórmula de Sófocles que llamaba a Atenas la ciudad en donde nada se hacía "sin la ley" (*Edipo en Colona*, 924).

En otras palabras, Demóstenes coincide aquí con una tradición precisa y vivaz, a la cual le aporta únicamente más amplitud y precisión. Pero esta amplitud creciente no es una casualidad. Y es cierto que la alianza entre democracia y ley no podía sino reforzarse, en Atenas, después de fines del siglo V.

En las discusiones en curso, los ataques contra la ley habían venido sólo de ambiciosos que deseaban liberarse de su tutela: los enemigos de las leyes eran también los del régimen igualitario.

Alcibíades y Critias, las dos ovejas negras del círculo socrático, son una buena prueba. Alcibíades fue sospechado, en Atenas, de complot "oligárquico y tiránico" (Tucídides, VI, 60, 1); y Tucídides agrega expresamente que lo que autorizaba esa sospecha era su irrespeto de las reglas en la vida privada (VI, 28, 2: *paranomian*). Y confirma la importancia de esas sospechas eligiendo ese momento de su obra para hacer un largo relato sobre las condiciones del fin de la tiranía en Atenas (VI, 54, 60). Finalmente, le atribuye a Alcibíades, en su discurso de Esparta, palabras duras contra la democracia, esta "locura universalmente reconocida como tal" (VI, 94, 6); y las tergiversaciones del libro VIII muestran que Alcibíades se acercaba a cualquier partido con tal de que sirviera a su ambición. En cuanto a Critias, que expone en *Sísifo* puntos de vista muy poco idealistas sobre los dioses y sobre la ley, su participación en el gobierno oligárquico de los Treinta muestra claramente que su desprecio por las leyes se mezclaba con su hostilidad por el régimen. Y el gesto famoso, por el que se encarniza con el derecho de la gente, borrando a Terámenes de la lista de los ciudadanos con plenos derechos, para poder enviarlo a la muerte sin juicio, es el símbolo perfecto de esa doble arbitrariedad.

De hecho, los dos regímenes no democráticos que se instalaron un tiempo en Atenas sirvieron de contraprueba. Cuando se instituyó en 411 la oligar-

quía de los Cuatrocientos, Tucídides reflexiona que hizo falta gran habilidad política para privar a Atenas de su democracia cien años después de la caída de los tiranos, lo que ya asocia los dos regímenes mencionados. Y esta nueva "tiranía", que prometía siempre una Constitución más liberal sin jamás llevarla a la práctica, se mostró, por ende, tan despreciativa de las leyes como hostil a la democracia. Finalmente, las oligarquías que constituyeron, en 404, los gobiernos de los Treinta, no fueron sin razón llamadas de "los treinta tiranos". Ellos tampoco realizaron jamás las instituciones prometidas y vivieron de arbitrariedades. Jenofonte lo dice bien: "Nombrados con la misión de redactar la Constitución según la cual iban a gobernar, atrasaban día a día el momento de redactarla y de publicarla: mientras tanto, para el consejo y las otras magistraturas, los reclutaron según su antojo" (*Helénicas*, II, 3, 11). Sigue un período sombrío, en el que ninguna libertad es asegurada. Aristóteles lo dice en una frase:

> Mataban a los que se distinguían por su fortuna, su nacimiento o su reputación, para suprimir el sujeto de sus temores y por deseo de pillar sus fortunas; y, en poco tiempo, habían matado a más de mil quinientas personas. (*Constitución de Atenas*, 35, 4)

Por el contrario, una vez que fue restablecida la democracia, los atenienses insistieron en que su triunfo era el de la legalidad. Por una parte emprendieron la codificación de las leyes existentes, por la otra concluyeron con sus adversarios acuerdos de reconciliación y los observaron escrupulosamente. Como lo dice Isócrates, que no es sospechoso en la materia:

> Los demócratas vencedores, cuando hubieron hecho desaparecer a los únicos grandes responsables de sus desdichas, pusieron tanta nobleza y tanto respeto de las leyes en su relación con otros, que los autores del exilio no fueron en nada desfavorecidos con respecto a los exiliados que volvieron. (*Areopagítico*, 67)

El desprecio a las leyes iba, pues, de la mano con la hostilidad hacia la democracia. Esto puede sorprender en algún aspecto, pues los oligarcas no eran, en el plano de las doctrinas, hostiles a la ley, por el contrario; y Esparta, que tanto admiraban, era la ciudad de la *eunomia* o del buen orden. Pero en Atenas la oligarquía sólo podía pasar por la revolución, y ésta abría la puerta a las ambiciones. En cuanto a la *eunomia* de los oligarcas, que sería retomada por varios teóricos, estaba más ligada a las costumbres que a las leyes. Tanto que esos teóricos no buscaron disputarle a la democracia el privilegio de la ley escrita.

Sin embargo, esta reserva explica que el acento sea puesto, con los contrastes del tiempo, no en la oposición oligarquía-tiranía, para destacar las diferencias entre esos dos regímenes, sino democracia-tiranía, y que las oligar-

quías, cuando actúan arbitrariamente (y fue el caso en Atenas), son llamadas tiranías.

Esta polaridad se manifiesta en todos los textos relativos a la ley. Los que la atacan tienen todos algo que ver con la hostilidad al régimen y algo que ver con la tiranía.[2] Trasímaco pertenecía a círculos favorables a cierta oligarquía y, en la *República*, se lo ve haciendo el elogio del que practica la peor de las injusticia, "la que pone al hombre injusto en el colmo de la felicidad y en el colmo de la desdicha al que es víctima de la injusticia y que no consentiría en ponerla en práctica –hablo de la tiranía, que no se adueña en detalle del bien ajeno, sino que lo invade de un solo golpe, por el fraude y la violencia..." (344 a). Y el Calicles que nos propone Platón, aunque esté enamorado del *demos*, busca sin embargo aplastarlo cuanto pueda. Las leyes que critica son aquellas que se "dan" los débiles (el verbo está en la voz media), y por eso pregonan la igualdad: "Para asustar a los más fuertes, a los más capaces de dominarlos, y para evitar ese dominio, dicen que toda superioridad es fea e injusta, y que la injusticia consiste, esencialmente, en querer elevarse por encima de los demas; en cuanto a ellos, imagino que les basta estar en el nivel de los otros sin valerlo" (483 c). Tanto que, al ir Platón a buscar lo que esconde el desprecio a las leyes, termina la discusión evocando los castigos (525 d) que esperan en los infiernos a los hombres como el tirano Arquelao "y cualquier otro tirano como él". Inversamente, el Anónimo de Jámblico, al querer evocar las ventajas del buen orden, pone uno al final y aparte de los demás, para poder desarrollarlo más ampliamente: muestra, en efecto, que el desprecio a las leyes conduce habitualmente a la tiranía, ese mal tan grande y tan terrible. Se levanta contra la idea de que la tiranía es impuesta a los hombres desde fuera y pese a ellos: en realidad es el fruto del desprecio a las leyes y de la ambición; cuando todos se orientan hacia el mal, se ve llegar la tiranía: "Pues no es posible para los hombres vivir sin ley y sin justicia; por eso, cuando estos dos elementos no se encuentran más en el pueblo, su mantenimiento y salvaguarda recae en las manos de un solo hombre..." (esas leyes eran, dice, "lo que es útil para la masa") (7, 12, 16). Los políticos actuales, temiendo que el abuso de huelgas termine en un gobierno fascista o en un gobierno "de coroneles", no se expresarían muy diferentemente. Pero no sabrían que esta alianza de la ley y la democracia fue percibida por primera vez con toda claridad por los griegos del siglo V.[3]

2. Un teórico como Antifón no sabría ser tenido por un demócrata, como lo sugiere Bignone: incluso si uno no admite la identificación entre un orador y un sofista, el mero hecho de ser el teórico de la "concordia" basta para ubicar al sofista en cierto bando: la concordia es la virtud ponderada por los teramenistas. Además, la igualdad física de todos los hombres, afirmada por Antifón, no tiene nada de un programa político: la educación basta para justificar las diferencias.

3. La oposición entre la ley y la tiranía aparece también en el debate que presenta Jenofonte entre Pericles y Alcibíades (*Memorabilia*, I, 2, 40): se ve allí que la tiranía vuelve difícil la definición de ley; pues si la tiranía también tiene leyes, éstas son impuestas y no aceptadas: y lo que

Reaparecería durante el siglo IV como un tema ya establecido. Por eso, el adversario habitual de Demóstenes, Esquino, está de acuerdo con él en ese aspecto: baste, para asegurarse, recordar la frase de él que hemos citado en el primer capítulo y que repite dos veces, diciendo que la monarquía y la oligarquía están regidas por el capricho de jefes, pero que, por el contrario, "los Estados democráticos lo son por las leyes establecidas".[4]

Una vez más, por consiguiente, surge que las nociones se despejan solamente al ras de la experiencia vivida y en estrecho contacto con la aventura colectiva del Estado. Las ideas con las que Demóstenes construye su *Contra Midias* se habían elaborado en los debates de fines del siglo V, y la reflexión sobre la ley había progresado a golpes de sustos políticos.

Pero, si bien esta experiencia nacional justifica y explica la actitud tomada por Demóstenes medio siglo más tarde, la diferencia de tono entre lo que dice y las breves fórmulas de sus contemporáneos corresponde a la diferencia que puede existir entre algo vivo y observaciones convencionales: Demóstenes, en efecto, ha dado a la alianza entre la democracia y la ley el carácter de una experiencia inmediata y evidente. Y no debe asombrarnos: Demóstenes parece haber estado obsesionado desde el comienzo de su carrera por la importancia, la belleza, la utilidad de las leyes. En el *Contra Leptines*, 49-50, insiste sobre el riesgo que constituyen las leyes malas. En el mismo discurso, en los párrafos 91-92, se queja de que se hagan leyes contradictorias y recuerda con ahínco la diferencia que debe haber entre decretos y leyes. Un año después, vuelve sobre esta distinción en el *Contra Timócrates*, 30. Y un año más tarde en el *Contra Aristócrates*, 86-87. Todo eso implica un sentido muy elevado del rol de la ley en la vida política ateniense. Hay que agregar que en el *Contra Timócrates* ese rol es exaltado en dos bellas comparaciones. La primera aparece cuando Demóstenes comenta la fórmula según la cual "las leyes son las costumbres de la ciudad" y saca la conclusión de que deben ser perfectas para conservar el renombre de Atenas (210). Luego cita una comparación de Solón, diciendo que las leyes son la moneda del Estado y que la fabricación de malas leyes es un crimen que equivale al de los falsificadores. Según él, es un crimen aun peor:

> Para probar que la falsificación de las leyes es un crimen mucho más grave que el del dinero, Solón agregó que más de un Estado cuya moneda, a vista de todos, está cubierta de cobre o de plomo, dura sin embargo y no es afectado por eso, mientras que uno que obedece a malas leyes o que tolera la alteración de las existentes, nunca duró. (214)[5]

---

es impuesto es del dominio de la violencia. Véase también, aparte de los textos citados, pp. 22-23, Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, V, 1134 b.

4. Véase *supra*, p. 22.

5. Además, en el *Contra Timócrates*, se vuelve a encontrar la alianza entre democracia y ley, referida como una evidencia, en el párrafo 162.

El poderoso sentimiento que tenía Demóstenes sobre la importancia de las leyes puede explicar que se encuentren en su obra dos discursos, que no son tal vez suyos, pero que presentan con una fuerza poco frecuente dos justificaciones de la ley como principio de orden.

Él, que se había vuelto el pregón de la ley como opuesto a la arbitrariedad, y que había dado la más estruendosa de las justificaciones políticas, es también el que, entre todos, se habría elevado por encima de ese nivel para afirmar la utilidad de las leyes en tanto manifestación tangible de la razón humana, opuesta al desorden de la naturaleza.

Capítulo VIII

La justificación filosófica: ley y razón en el siglo IV

Se encuentran en la obra de Demóstenes dos discursos *Contra Aristogitón*; y nos gustaría pensar que son de él pues ambos hablan con insistencia de la ley y, en algunos casos, al menos, hablan de ellas de una manera que nos recuerda mucho la *Midiana*. Por ejemplo, los párrafos 20 y siguientes del primer discurso son muy cercanos a las reflexiones citadas en el capítulo precedente; el autor declara, en efecto, en el párrafo 20: "Si uno de vosotros quiere examinar qué causa hace que el consejo se reúna, que el pueblo suba a la Asamblea, que los tribunales estén completamente constituidos, que los magistrados salientes cedan de buen grado su lugar a los nuevos, y ve que se produce todo lo que permite la administración y la salud del Estado, encontrará que la causa de todo ello son las leyes y el hecho de que todos las obedecen". Afirma algo parecido un poco más adelante, cuando habla de las funciones del Consejo de los Quinientos, del Areópago, de los magistrados, y recuerda que "por la ley ellos tienen poder sobre los asuntos para los que han recibido su misión, e incluso los más insolentes renuncian a la violencia" (23). Agrega, como lo hacía en el *Contra Midias*, que si las leyes son abolidas, el "régimen" desaparece *(politeia)*.

Sin embargo, las cosas no son tan simples. Por una parte, en efecto, la reflexión sobre la ley toma, en los dos *Contra Aristogitón*, un giro mucho más abstracto y filosófico;[1] y el tono de la exposición no es siempre conforme a las doctrinas del *Contra Midias*.[2] Además, las doctrinas sobre la ley no concuerdan de un discurso al otro. Finalmente, desde la Antigüedad, por razones que nada tienen que ver con la ley, la autenticidad de ambos discursos fue cuestionada, y la crítica moderna no hizo sino reforzar esas dudas.

1. Esta abstracción se destaca en las palabras: el texto habla de "la vida de los hombres en general" (I, 15) y deja pronto de decir "las leyes" para decir "la ley" (16).

2. El texto de este primer discurso no afirma de ninguna manera un ideal democrático: defiende el buen orden o *eunomia* como el Anónimo de Jámblico (11) y asocia inmediatamente el buen orden a los nombres de Orfeo y de Zeus, lo que implica un tono más religioso que el de Demóstenes: véase *infra*, p. 119.

Dionisio de Halicarnaso consideraba que el estilo y el vocabulario del primer discurso no se parecían al de Demóstenes. Sin embargo, y teniendo en cuenta esas reservas, se podía al menos admitir que ese discurso, aunque no fuera de Demóstenes, conservaba el valor de un testimonio de la época: podía ser, por ejemplo, la obra de un acusador que no fuera Demóstenes o, aun, un discurso ficticio, escrito por Demóstenes con intenciones de enseñanza retórica.

Pero incluso esa esperanza se vino abajo cuando Max Pohlenz publicó, en 1924, un estudio sobre el primer *Contra Aristogitón*, publicado en las *Nachrichten* de Gotinga, páginas 19 y siguientes. Según el estudioso alemán, el discurso habría adaptado o copiado pasajes de un tratado perdido, un tratado *Sobre las leyes,* y los principales desarrollos relativos a la ley deberían corresponderle, es decir, los párrafos 15-35, 85-91, 93-96.

En algún sentido, podríamos arreglarnos aún con esta interpretación; podríamos decir que justamente atrae la atención sobre el alcance abstracto del texto y no impide considerarlo un testimonio característico de las doctrinas profesadas entonces en lo que concierne la ley.

Pero, ¿qué quiere decir "entonces"? En cuanto el núcleo intelectual de la obra era separable del contexto, la fecha se volvía cada vez más incierta. Tanto que algunos eruditos fecharon el famoso tratado a fines del siglo V[3] y Untersteiner llegó incluso a insertar el texto entre los fragmentos de los sofistas, mientras otros llevaban la cosa a una época tardía, y Gigante descubrió la huella de influencias estoicas y neopitagóricas, imposibles antes del siglo III.[4]

Ante tales dudas, resulta prudente admitir la incertidumbre y no ligar el análisis a la persona de Demóstenes.[5] Pero, ¿debemos, ante esto, renunciar a utilizar el texto como testimonio de lo que se escribía sobre la ley en el siglo IV? No es evidente que así sea.

En efecto, no es posible admitir, en su forma rigurosa y casi mecánica, la interpretación de Pohlenz: es lo que ha demostrado Gigante. Tomando notas, en el primer *Contra Aristogitón*, de los pasajes que preparan o retoman el texto tomado al tratado imaginario, Gigante probó que las relaciones eran más sutiles de lo que parecía a primera vista.[6] Si hubo un tratado *Sobre las leyes* utilizado por el autor del discurso, no se puede decir en dónde comienza y termina la utilización o la imitación. Por consiguiente no se puede ni reconstruirlo ni, menos aún, atribuirle una fecha. Nos vemos pues obligados a tomarlo tal como está, como un todo.

Ahora bien, no tenemos ninguna razón para ubicar ese "todo" en una fecha tardía, como lo supone Gigante; y no me parece exacto decir que el eclec-

3. Es el caso de W. Nestle.

4. M. Gigante, ob. cit., 1956, pp. 268-292.

5. La autenticidad era admitida por sabios como Weil y Blass, pero antes de que haya sido planteado el problema del tratado perdido.

6. Véase en particular M. Gigante, ob. cit., p. 273.

ticismo un poco libresco de ciertos pasajes sea imposible en el siglo IV: las discusiones sobre la ley eran ya bastante antiguas, y muchas nociones habían sido plenamente elaboradas justo antes de Platón: la literatura de la época basta para probarlo.[7] Puede que haya (y estaríamos dispuestos a admitirlo) una suerte de contaminación intelectual en los análisis del *Contra Aristogitón*, sin que tal cosa indique una fecha tardía.

El texto puede, en suma, ser considerado una composición oratoria que refleja discusiones diversas. Y esta interpretación es tanto más satisfactoria que los dos *Contra Aristogitón*, al utilizar argumentos diversos y a veces contradictorios, proveen algo como un resumen de diferentes maneras posibles de justificar la ley en su relación con la naturaleza.

En el segundo *Contra Aristogitón*, que es más breve y más modesto, la ley tiene justificación por el hecho de corresponder al orden mismo de la naturaleza. En el primer *Contra Aristigitón*, por el contrario, es dada como un orden humano, superior y preferible al desorden de la naturaleza.

1. La ley y el orden de la naturaleza

La justificación del segundo discurso es la más natural en relación con el pensamiento griego en general. El texto defiende el orden, la sabiduría, la justicia, contra la locura, la ambición y el desenfreno; y se refiere para ello al orden del universo. Dice, en efecto:

> Encontraréis que ésta [la ilegalidad] produce los actos de locura, desenfreno y tiranía, mientras que la otra produce los de la reflexión, la moderación y la justicia. Y lo que lo prueba con claridad es que, entre las ciudades, vemos que aquellas que han sido mejor administradas son las que han tenido mejores legisladores, ya que, si las enfermedades del cuerpo son suprimidas por los descubrimientos de los doctores, el salvajismo de las almas es expulsado por el pensamiento de los legisladores. En resumen: no encontraremos nada respetable ni serio que no participe de una ley. Pues el universo entero, las cosas divinas, y lo que se llama las estaciones están, evidentemente reguladas, si hay que fiarse en lo que uno ve, por una ley y una disciplina. (25-27)

Nada, en este texto, se aparta de la sana tradición griega. Por una parte, la comparación del legislador con un médico es frecuente en todos los primeros diálogos de Platón, y las funciones de esos dos tipos de hombres son puestas en paralelo de manera rigurosa en el *Gorgias* (463 e y ss.). Por otra

7. Así, para responder a dos de los argumentos de Gigante, ob. cit., p. 272, se puede recordar que la condena a la naturaleza como lugar de la ambición es una idea muy clara en Tucídides; y Tucídides también da testimonio del carácter familiar de la distinción entre faltas voluntarias e involuntarias (véase IV, 98, 6).

parte, la idea del orden del universo[8] era, ya en esta época, un viejo argumento para convencer del respeto a las leyes. Ya Anaximandro, hablando del universo, usaba la palabra "justicia": "Los seres", decía, "se pagan los unos a los otros la pena y la reparación de las injusticias, según el orden del tiempo" (fr. A, 9). Y Heráclito afirmaba, con mayor precisión aún: "El sol nunca sobrepasará sus límites; o bien las Erinias, que son las auxiliares de la justicia, lo descubrirán" (fr. 94). Igualmente, el fragmento 3 de Diógenes de Apolonia evoca la medida, que hace alternarse el verano y el invierno, la noche y el día, el viento y la calma. Se trataba de un argumento soñado para oponerse a los críticos de la ley,[9] y la tragedia nos da un ejemplo notorio de su empleo. En el *Áyax* de Sófocles, el orden del universo es citado para justificar la sumisión a las normas comunes. Áyax nombra la alternancia y la repartición que se establecen entre el invierno y el verano, el día y la noche, la tempestad y la calma, entre el sueño y la vigilia, y concluye: "¿Y no sabríamos, nosotros, ser razonables?" (669-677). Eurípides también habla del orden del *cosmos* y, llevando más lejos la precisión, habla en términos de justicia e injusticia, de tiranía y de iguales derechos: tenemos entonces la respuesta de Yocasta a Eteocles, en las *Fenicias*. A este Calicles anticipado, que viene de decir que, para el poder, hay que osar mostrarse injusto, su madre replica, criticando la soberanía, "esa feliz injusticia", y defiende la igualdad en el nombre del orden cósmico: "Es la igualdad que ha fijado a los humanos las medidas y las divisiones de peso; es ella que ha definido el número, la noche de párpado oscuro y la claridad del sol siguen con paso igual el círculo del año, sin que ninguno le reproche al otro su victoria, y si el sol y la luna se sometieron a la medida, ¿no soportarás tú otorgar a tu hermano una parte de herencia igual a la tuya?" (541-548). También, para responderle al verdadero Calicles, el Sócrates de *Gorgias* usa este argumento al que parece atribuirle un origen pitagórico: "Los sabios, Calicles, afirman que el cielo y la tierra, los dioses y los hombres, están ligados por la amistad, el respeto del orden, la moderación y la justicia, y por esta razón llaman al universo el orden de las cosas y no el desorden ni el desenfreno" (507 e, 508 a); a lo que agrega que "la igualdad geométrica es todopoderosa, entre los hombres como entre los dioses". Coinciden estas últimas palabras con la "igualdad" de las *Fenicias*, prudentemente rectificada. Pero, lo que es más importante aún, se ve que los términos mismos anuncian el *Contra Aristogitón*, ya que el *cosmos* constituido por el conjunto está designado de

8. De este orden, pocos griegos han dudado. Según una tradición transmitida por Heródoto, II, 52, el origen del nombre de los dioses *(theoi)* vendría de que "es por haber establecido *[thentes]* el orden en el universo que los dioses presiden la distribución de todas las cosas". Véanse los textos reunidos por R. Hirzel, *Themis...*, pp. 220-230, *Dikè und Natur*).

9. Según Bignone, ob. cit., pp. 138-139, es así como se justificarían las consideraciones "meteorológicas" que interesaron a Antifón.

la misma manera.[10] Se puede pues decir que la justificación de la ley dada en el discurso, cualquiera sea su autor, sale directamente de los debates del final del siglo precedente.

Se distingue solamente por su carácter dogmático y general y por la estrechez del lazo establecido aquí entre ley humana y *cosmos*. Esta novedad es, empero, importante. Pues la idea de que las leyes –las leyes escritas, las leyes de la ciudad, las de todos los días– podían así ser hermanadas con un orden estable y universal, cambiaba su carácter y les aseguraba, por fin, un fundamento. Arrancándolas del dominio movedizo y cambiante de la costumbre, esta idea les daba un modelo único, común a todos. Y debía volverse, hasta en la práctica, un factor de unificación: la ley escrita era el reflejo de un orden natural.

Por un rasgo aparentemente paradójico, la doctrina, cuyo reflejo nos guarda el segundo *Contra Aristogiton*, se conjuga, para ejercer esta influencia, con otra cuya orientación parece completamente contraria, y que encuentra su expresión en el primer *Contra Aristogitón*.

2. La ley y el desorden de la naturaleza

Tan universal y abstracta como la precedente, la teoría de este discurso adopta un punto de vista que parece primero el inverso del otro; en efecto, esta teoría se basa principalmente en la oposición entre la ley y la naturaleza, de la que el autor hace, de alguna manera, la llave de toda la vida humana.

Esta vez la naturaleza no es más ordenada, por el contrario: es todo desorden; y es la ley humana –y una ley que, como en el *Critón* o en el *Contra Midias*, es francamente tomada como convención– la que representa, ella misma, el orden. O sea que tenemos, de nuevo, el mismo tipo de argumentación, que consiste en aceptar el punto de vista de la sofística para darlo vuelta y sacar partido. Pues si la ley se opone a la naturaleza, el autor afirma con orgullo que es muy superior a la naturaleza: allí donde reinaba el desorden de la naturaleza, la ley humana aporta orden y razón.

El pasaje más importante comienza en el párrafo 15:

> Toda la vida de los hombres, atenienses, sea su ciudad grande o pequeña, está ordenada por la naturaleza y por las leyes. De esos dos elementos, uno, la naturaleza, es irregular y para cada individuo, particular a su poseedor; las leyes son un elemento común, ordenado, idéntico para todos. Así pues, la naturaleza, aunque no vale nada, busca a me-

10. No es dudoso que una idea de ese tipo se encuentre subyacente en todos los pasajes en que el orden creado por las leyes es llamado *cosmos* (así *Contra Aristogitón*, I, 9: "El orden de la ciudad y de las leyes"; véase también, *infra*, p. 116). Demócrito decía también que era *cosmión* obedecer a la ley y al gobierno y al más sabio (fr. 47); y diversos autores llaman al respeto de las leyes *eucosmia* (Esquino, *Contra Trimarco*, I, 22; Platón, *Protágoras*, 325 d, etc...).

> nudo el mal; por eso veréis a la gente de esa especie cometer faltas. Las leyes quieren lo justo, lo bello, lo útil; es lo que buscan; cuando lo han encontrado, es un orden general, proclamado por todos, igual e idéntico para todos; es la ley, que todos deben obedecer por muchas razones y principalmente porque toda ley es un invento y un don de los dioses, una decisión de los hombres sabios, un correctivo aportado a los errores voluntarios o involuntarios, un contrato común según el cual deben vivir todos los ciudadanos.

¿Cuál es esta naturaleza tan irregular? Por cierto, uno puede pensar primero en una oposición entre dos maneras de representar el universo: una nos llevaría al universo ordenado de los estoicos y la otra al universo sin orden de los epicúreos. Pero los términos empleados en el texto citado muestran que se trata de una oposición a la vez más cercana y más profunda. Pues se dice que la naturaleza es "para cada individuo" particular "a su poseedor". Se trata pues de la naturaleza del hombre. En doctrinas como la del segundo *Contra Aristogitón* la "naturaleza" es encarada como la naturaleza del universo: ésta obedece a un orden divino, a una razón divina, y la ley, obra de la razón humana, no hace más que imitar esta razón divina. Por el contrario, en doctrinas como la que venimos de exponer, la "naturaleza" es encarada como la naturaleza humana o, si se quiere, la manera de ser de los hombres cuando se dejan llevar, sin freno, por sus instintos y sus pasiones. En efecto, la noción de naturaleza del hombre no constituye, para los griegos, una definición del hombre en general: designa lo que él tendría tendencia a hacer sin el freno de la razón. Por eso esta naturaleza puede ser presentada aquí como variable según los individuos y como buscando fines egoístas. Según la naturaleza cada uno actúa según su deseo. Entonces, los hombres se pelean. Entonces, el más fuerte vence al más débil y lo humilla: es el mundo que deseaba Calicles y del que pensaba erigir en normas las costumbres. Y entonces, también, se manifiesta lo que el segundo discurso llama "el salvajismo de las almas" al que se opone el orden de los legisladores.

Por consiguiente, los dos textos no son tan contradictorios como parecen a primera vista: están simplemente orientados de diferente manera. Y su yuxtaposición presenta la ventaja de llamar la atención sobre la ambivalencia fundamental de la palabra "naturaleza".

Esta "naturaleza" desordenada e irregular no es nueva en el pensamiento griego, no lo es más que el orden del universo.

Algunos habían imaginado el desencadenamiento de la naturaleza en el origen de la humanidad hasta que vino la ayuda divina a poner un poco de orden: por ejemplo, Esquilo en el *Prometeo*,[11] o Protágoras en el mito que le atribuye Platón.

11. 449-450: los hombres "vivían en el desorden y la confusión": sobre este último aspecto véase *infra*, p. 117.

Otros habían constatado la permanencia de la naturaleza en la vida de sus contemporáneos: así Tucídides no duda en emplear la expresión "naturaleza humana" para caracterizar todo lo que, en el hombre, implicaba una sumisión pasiva a instintos ciegos. Los imperialistas atenienses tomaban autoridad de esta "manera de hacer humana" (I, 76, 2) y declaraban que seguían la "naturaleza humana" que los impulsaba a mandar (I, 76, 3): declaraban también que "una ley de naturaleza hace que siempre, si se es el más fuerte, se manda" (V, 105). Y sus adversarios mismos reconocían que "tal es la naturaleza del hombre que siempre domina cuando se cede y se guarda cuando lo ataca" (IV, 61, 5). La naturaleza humana no era, sin embargo, una norma indiscutida. Y, a menudo, Tucídides denunciaba el peligro que implicaba seguir sus impulsos. Pues esta naturaleza humana es el principio de todas las faltas. Diodato lo decía: "La naturaleza quiere que todos, particulares y Estados, cometan faltas" (III, 45, 3).[12] Y todos los males de la guerra civil son puestos por Tucídides en la cuenta de esta triste "naturaleza": son males "que se producen y se producirán siempre en tanto que la naturaleza humana siga siendo la misma" (III, 82, 2).[13] Contra esta naturaleza humana las leyes son impotentes, pues "es imposible –y bien ingenuo quien se lo imagina– que la naturaleza humana, cuando tiende ardientemente hacia una acción, se ha desviado por la fuerza de las leyes o por alguna otra amenaza" (III, 45, 7). Sin embargo, el rol del razonamiento, del *logos*, tiene su efecto: es lo que justifica los esfuerzos de Diodoto, pese a esta amarga reflexión, por convencer a los atenienses de dominar sus impulsos. El verdadero contraste entre Pericles y el pueblo, para Tucídides, es el contraste entre una razón moderadora e instintos que apuntan a las satisfacciones inmediatas de cada uno.

Por su parte, el carácter egoísta de estos impulsos tampoco es una novedad en el primer *Contra Aristogitón*. En un sentido, toda pasión es egoísta; y el discurso se aproxima a Tucídides cuando en el párrafo 25 se eleva contra la locura, el desenfreno y la tiranía que nacen de ese rechazo a las reglas e ilustran su significado. Pero la palabra misma que emplea en el párrafo 15 sugiere otra serie de referencias. Esa palabra es "irregular", *ataktos*. Ahora bien, es un término tradicionalmente usado para describir la vida "bestial" que precede a la civilización organizada. Todos los que, en Grecia, creyeron en los beneficios de la civilización, describieron con esa palabra, u otras del mismo género, la vida primitiva de los hombres. Retomando la tradición del *Prometeo*, Eurípides en las *Suplicantes* dijo que el origen de esta vida era "bestial y confuso" (202) y el autor de una tragedia sobre Palamedo, que puede ser Esquilo o Eurípides, dijo que ella era "confusa y parecida a los anima-

12. Véase en el pasaje citado del *Contra Aristogitón*, I, 5: "Así pues, la naturaleza, auque no vale nada, busca a menudo el mal: es por eso que veréis a la gente de esta especie cometer faltas".

13. Véase E. Topitsch, "Ἀνθρωπεία φύσις und Ethick bei Thukydides", *Wiener Studien*, 1943-1947, pp. 50-68, y nuestro artículo sobre la utilidad de la historia según Tucídides, en *Entretiens de la Fondation Hardt*, IV, pp. 41-66.

les" (*adesp.*, 6 N). Critias, en *Sísifo*, dijo que era "sin orden y bestial y sometida a la fuerza" (B, 25, 1: *ataktos*). El médico autor de la *Antigua medicina* dijo que era "bestial" (III). E Isócrates, en varias oportunidades, dijo también que era "bestial" (*Panegírico*, 28; *Busiri*, 25; *Nicoles*, 6; *Cambio*, 254). Igualmente un texto de Diodoro, que parece remontarse a Demócrito, dijo que era "sin orden y bestial" (I, 8: *ataktos*). Tenemos, pues, una tradición bien establecida, por la cual no es necesario invocar influencias pitagóricas o neopitagóricas.[14]

Todos estos ejemplos muestran bien que el pensamiento del *Contra Aristogiton* estaba allí, en el prolongamiento de las reflexiones anteriores. Su originalidad consiste en haber sacado de esas reflexiones, no como los atenienses de Tucídides o como Calicles, un reconocimiento de derecho de esta primacía de la naturaleza sino, por el contrario, una justificación de la ley, como medio de destruir esta naturaleza y reemplazarla por un orden que sea común, igual, y armonioso.

Y aquí volvemos a lo que fue dicho sobre Antifón: Antifón distinguía entre la naturaleza y la ley diciendo que lo que es de la ley, es sobreañadido y resulta de una convención. Pero, contrariamente a lo que imaginan los lectores demasiado apresurados, no hacía diferencia de valor entre las dos nociones. Nada dice que lo que está sobreañadido por efecto de una convención fuese malo o inferior. En el texto del *Contra Aristogitón* la balanza se inclinó, y lo hizo en el sentido opuesto al de la opinión corriente, ya que la ley, sobreañadida, es bella y buena: "Las leyes quieren lo justo, lo bello, lo útil; es lo que ellas buscan; cuando lo han encontrado, es un orden general, proclamado por todos, igual, idéntico para todos". La adición humana coincide con los valores.

Resulta de esta elección una especie de fe en la ley en cuanto tal. Y esta ley se expresa, en todo el discurso, con ardiente fervor. Las palabras se agrupan en ramos esplendorosos. Lo que hace a "la gloria del Estado", se reduce en cuatro palabras: "leyes, proedros, orden del día, orden establecido".[15] Lo que se debe es "otorgar el más alto precio a la legalidad /*eunomia*/, que ama el derecho y salva a todas las ciudades y a todos los países" (11). Retomando una imagen de Tucídides, en la "Oración fúnebre" (II, 43, 1), el texto habla de una cuota parte que cada uno debe al Estado; pero mientras que en Tucídides esa cuota parte era el sacrificio del guerrero que aceptaba la muerte, en el *Contra Aristogitón* es la acción del ciudadano fiel a las leyes: "Pues la cotización que se debe al Estado y a la comunidad es todo lo que cada uno de nosotros hace cuando las leyes lo ordenan" (22); y el texto precisa: "Quienquiera que falle, atenienses, os quita y destruye por su parte muchos privilegios bellos, augustos y grandes". Más adelante el texto asimila el respeto a

14. M. Pohlenz, "Nomos und physis", p. 35; M. Gigante, ob. cit., p. 274.

15. 9. La última palabra es *eucosmia*. Y nos damos cuenta de que se trata de una acumulación oratoria, ya que las cuatro palabras desarrollan la misma idea de legalidad.

la ley a todo lo que es bello en la vida humana: "Todo lo que hay de augusto y de hermoso, lo que orna y salva a la ciudad, la moderación, el respeto de los jóvenes en presencia de sus padres y de aquellos de vosotros que son mayores que ellos, el buen orden *(eutaxia)*, por el auxilio de las leyes, triunfan sobre lo que es vergonzoso, sobre el irrespeto, sobre la audacia, sobre la desvergüenza" (22). La ley, entonces, coincide con los valores morales y se rodea de un halo religioso:

> Todos los hombres tienen altares para la justicia, la legalidad, el honor, para unos, los más bellos y más santos, en el alma misma y la naturaleza de cada uno,[16] los otros erigidos públicamente para que todo el mundo los honre. Carecen de ellos por ausencia de vergüenza, por la acción de las sicofantes, por el perjurio, por la ingratitud (35).[17]

Esta identificación de ley y valor y este lirismo de la ley pueden coincidir con textos antiguos que exaltaban el orden y la armonía. Hemos hablado de influencias órficas;[18] y el hecho de que Orfeo es citado en el párrafo 11, cuando el autor, dirigiéndose a los atenienses, les dice: "Es necesario [...] que os creáis, cada uno, bajo el ojo de la augusta e inflexible Justicia, que, como lo dice Orfeo, el revelador de nuestras más santas iniciaciones, está sentada junto al trono de Zeus y vigila todos los actos de los hombres". Habría pues aquí un eco de esas doctrinas en las que la moral se ligaba directamente con una iniciación de orden religioso.

Pero esta coloración religiosa y esos recuerdos posibles de la influencia órfica no deben confundirnos sobre el espíritu del texto. Si éste conserva la huella de inspiraciones antiguas, el hecho es que éstas toman cuerpo en la literatura corriente y profana recién en el siglo IV y por reacción a la crisis que había padecido la ley. Las crisis, en efecto, no sólo revelan las debilidades de lo que es objeto de cuestionamiento: revelan también, y reavivan, las fuerzas defensivas, los argumentos de justificación y el fervor de los compromisos. La fe del *Contra Aristogitón* está alimentada por los debates en los que el autor se formó.

Es lo que explica que recurra a argumentos de todo tipo y que discursos de tono órfico se codeen con paralelismos entre ley y naturaleza, en lo que parecería una respuesta a Antifón.

Hay que agregar, finalmente, que eso explica también, el carácter de contaminación,[19] y hasta de contradicción, que dejan traslucir algunos pasajes.

16. Sobre esta idea y su presencia en el discurso, véase *infra*, p. 120 y n. 17.

17. La idea de altares a las virtudes en el alma de cada uno tiene precedentes en la literatura clásica: Teonoé dice, en la *Helena* de Eurípides (1002-1003): "Mi corazón es un templo en donde la justicia vive, innata en mí" (trad. Delcourt).

18. Véase Dieterich, *Nekuia*, pp. 137 y ss. Sobre este aspecto del orfismo, véase *supra*, p. 27.

19. Véase M. Gigante, ob. cit., pp. 275-283.

Podemos citar dos casos, uno referido al origen de las leyes y el otro a las calidades de la naturaleza humana.

El origen de las leyes se había topado muy rápidamente con un problema. Las leyes podían, como todas las cosas del mundo, y sobre todo aquello que reviste autoridad, remitirse a una causa divina. Hesíodo había hablado de la "ley de Zeus" y Heráclito había dicho que todas las reglas humanas son nutridas por la ley divina, de la que son, en cierto modo, una emanación.[20] Pero, con la ley-costumbre, la ley relativa, cambiante y frágil, había aparecido la idea de que la ley era meramente una convención humana. Tal había sido el origen atribuido a las leyes en los textos que surgían de los sofistas o que les respondían. Algunos habían llevado la idea al extremo, como Critias que, en su *Sísifo*, había mostrado la invención de las leyes como una astuta iniciativa humana para tratar de escapar al desorden:[21] omitiendo el tono provocador de Critias, los pensadores, en general, habían retenido esa noción.

Sin embargo, de manera más o menos convencional, en la vida corriente se seguía hablando de los dioses. Primero refiriéndose a las leyes no escritas. Pero como algunas leyes escritas ratifican principios morales, se lo hacía también, sin distinción de especie, con referencia a la ley en general. El piadoso joven que es el Ion de Eurípides se asombraba de algunos actos de los dioses diciendo: "¿Cómo admitir que vosotros, que habéis grabado leyes para los hombres, seáis sorprendidos violándolas?" (*Ion*, 442-443).[22] Más adelante se inquietaba por el uso que admitía a los culpables en el altar de los dioses: "¿Por qué un dios ha dado a los hombres leyes que no son ni justas ni sabias?" (*Ion*, 1312-1313). Y el otro piadoso joven que es Hipólito, del mismo Eurípides, declaraba como evidencia que "nuestras leyes nos vienen de los dioses" (*Hipólito*, 98). Con cierta imprecisión, Demóstenes dice lo mismo, en el *Contra Aristócrates*, 70, para hacer valer las leyes: "Los que han instituido estas leyes, sean quienes fueren, héroes[23] o dioses...".

Las dos actitudes, ¿se oponían en debate formal? No sabríamos decirlo. Puede que haya habido una cierta coexistencia de ambos puntos de vista; la imprecisión de la fórmula empleada en el *Contra Aristócrates* parecería sugerirlo. Sin embargo, nos parece que el primer *Contra Aristogitón* va demasiado lejos y se toma la cosa con demasiada ligereza, ya que, combinando todo, escribe, tranquilamente: "Toda ley es una invención y un don de los dioses, una decisión de los hombres sabios, un correctivo aportado a los errores voluntarios e involuntarios, un contrato común de la ciudad según el cual deben vivir todos los conciudadanos" (16).

20. Véase *supra*, p. 27.

21. B, 25, 5; el verso hace que choquen las palabras que significan "hombre" y "ley". La existencia de los dioses es inventada de la misma manera.

22. La ambigüedad de los dos tipos de ley es aquí evidente.

23. "Héroes" significan aquí semidioses: los legisladores son intermediarios inspirados.

Por cierto, la conciliacion es imaginable. Se puede suponer que el principio de las leyes es de inspiración divina, que su redacción es la obra de los sabios, y que su validez se basa en un contrato humano.[24] Pero esta conciliación no es aclarada en el discurso; y parece que el autor ha yuxtapuesto, con total indiferencia dialéctica, todas las ideas de la ley que podían, según los diferentes sistemas, contribuir a conferirle alguna autoridad o alguna majestad: el autor contamina las tradiciones, usa lo que puede, y mezcla, en una totalidad más o menos homogénea, lo que los diversos autores le ofrecían y lo que la gente repetía.[25]

También combina, no sin fluctuaciones, todo lo que se decía sobre la naturaleza humana. En los párrafos 15 y 16 habla de lo que la naturaleza tiene de irregular y desordenado; en este caso, como fue dicho antes, la ley se opone al desorden de la naturaleza; pero, más allá, no duda en buscar en la propia naturaleza los fundamentos del orden que ratifica la ley. Habla así en el párrafo 65 de la "ley natural, que fue dictada una e idéntica para todos los hombres y los animales, que es la de honrar a sus padres";[26] y precisa, en el párrafo 93, que "los hombres mejores y más honestos cumplen su deber de buen grado, llevados por su propia naturaleza".[27]

Ciertamente, tampoco acá nos topamos con contradicciones insalvables: algunos hombres tienen naturalezas buenas, y otros no. La naturaleza puede ser, pues, buena o mala. Pero de todos modos hay que admitir que el discurso procede con una indiferencia dialéctica y la misma contaminación fácil en lo que concierne al origen de las leyes. Vimos, efectivamente, que la vida de los animales se oponía a la vida normada según las leyes por la cual se distinguen los humanos. Y que los adversarios de la ley ponderaban la ausencia de leyes en el mundo animal: Calicles lo hacía y el joven Feidípides, de las *Nubes*, usaba el argumento con precisión burlona. Pero, sin duda, los defensores de la ley habían intentado acercar la ley a la naturaleza mostrando que existían en los hombres, y en los animales también, buenos sentimientos naturales. Ya que Feidípides había nombrado a los gallos para justificar que se pudiera golpear a su propio padre, otros habían, como respuesta, dado el ejemplo de animales

24. La noción de contrato humano, tan claramente afirmado al final (con la palabra *sunthéké*), se encuentra también en el párrafo 70, pero en un contexto que lo acerca a las convenciones privadas: la "convención" que fija lo que Aristogitón debe al Estado es la ley.

25. Hasta el análisis de los objetivos de los castigos, citado en *Protágoras*, 325 a-b, y en el *Gorgias*, 525 a-c, ha sido retomado en el primer *Contra Aristogitón*, 17. El texto incluso responde a un pasaje de Antifón que cuestionaba la eficacia de la ayuda brindada por la ley, y lo hace destacando su función a la vez preventiva y educativa.

26. Se trata, nuevamente, de un ejemplo típico de ley no escrita. En la cuarta *Filípica*, 40, se lee también que el auxilio a los padres está "impuesto a la vez por la naturaleza y la ley".

27. Véase, aun en 87, en donde se habla, en dos oportunidades del "sentimiento general que tenéis naturalmente los unos por los otros" y 90, en donde se habla de "maneras tan noblemente implantadas en vuestro carácter y vuestras costumbres" (τῇ φύσει χαὶ ζιοι ἤθεσι).

que actuaban de distinta manera. Y el hecho es que Sófocles, al comienzo de uno de los coros de su *Electra*, cita a los pájaros más inteligentes como modelo de la consideración que los hijos deben a sus padres.[28] Tales argumentos se dan aún en nuestros días. Ahora bien, está claro que el autor del *Contra Aristogitón* se hace eco de esos debates de su época, pero tomando todo: los buenos instintos y los malos, según el caso, lo mismo que toma el origen divino y humano. Toma todo, todo lo que pueda servir a la ley.

Teñido de religión, animado por el fervor moral, combinando y conciliando una serie completa de argumentos de escuela, el primer *Contra Aristogitón* presenta pues un alegato en favor de la ley cuya importancia depende más de las doctrinas que presupone que de su textura propia.

Incluso de esas doctrinas, una sola aparece como original respecto de las ideas expuestas hasta ahora: la que presenta la ley como un orden y una unificación que permite corregir el desorden inicial de la vida humana.

El texto sugiere la idea de razón, de *logos*; pero no usa esa palabra. Otros autores del siglo IV están allí para destacar que la pareja *logos-nomos* había entrado ya en el debate para servir la causa de la ley.

3. Ley y razón

El primer texto en el que aparece el paralelismo entre *nomos y logos* es, paradójicamente, un texto que no tiene nada de filosófico: figura en la "Oración fúnebre" de Lisias, discurso fechado, aproximadamente, en 390. Pero el carácter retórico del pasaje implica que ese paralelismo era tomado de otros y pertenecía ya a un *stock* de argumentos recientemente puestos de moda. En efecto, dice en el párrafo 19, refiriéndose a los méritos de los primeros atenienses, que éstos confiaban en la ley para honrar a los buenos y castigar a los malos e, introduciendo la oposición entre los hombres y los animales, declara, en términos bien balanceados, en el estilo de los sofistas: "Sólo conviene a las bestias salvajes el reinar por la fuerza, pensaban ellos; pero pertenece a los hombres el fijar el derecho por la ley, de hacerlo aceptar por la razón y de obedecer a esos dos poderes, ya que la ley es su reina y la razón su guía". La realeza atribuida así a la ley retoma la famosa cita de Píndaro, pero el agregado de la razón le da una nueva coloratura y abre una serie de reflexiones sobre la ley, en las que ésta se identifica a un orden racional que es propio del hombre.

Pasando de Lisias a Isócrates se descubre, en efecto, que el paso fue dado: la ley no es ya sólo paralela a la razón sino que es una expresión de ella o, si se prefiere, una traducción práctica.

28. *Electra*, 1058 y ss.: "¿Por qué, si viendo de los pájaros del aire a los más dotados de razón, mostrarse solícitos en alimentar a aquellos que les dieron la vida y a quien todo deben, por qué negarnos nosotros a pagar el mismo tributo?". Sófocles se refiere aparentemente a las cigüeñas, de las que Aristófanes menciona estas costumbres.

Pero el paso no fue dado en todos lados, ya que tenemos pasajes de Isócrates en los que se encuentra sólo la ley confundiéndose con la civilización. Así, en el *Panegírico*, luego de haber dicho que Atenas encontró para la gente medios de subsistencia, Isócrates agrega, inmediatamente, en el párrafo 39, la invención de las leyes. Esta invención sucede a un estado primitivo de dispersión que corresponde a la situación inicial descripta por Protágoras. Isócrates, escribe, en efecto: "Habiendo encontrado a los griegos que vivían sin leyes y habitaban dispersos, unos ultrajados por la tiranía, otros pereciendo bajo la anarquía, ella los liberó también de esos males, volviéndose ama de unos y dándose como ejemplo a otros; pues, primera que todos, fijó leyes y estableció una Constitución". Luego repite, en el *Panatenaico*, 124, que el pueblo de los atenienses "era el primero en haber fundado una ciudad y obedecido a las leyes". En estos pasajes, las leyes son sinónimo de civilización.

Pero, en cambio, son sinónimos de razón en un famoso pasaje que Isócrates debía preferir, porque lo copia, palabra por palabra, del *Nicocles*, que es de alrededor de 368, para insertarlo en *Sobre el intercambio*, que data más o menos de 354.[29]

Se trata de un elogio de la palabra. Empieza con una comparación con los animales en el estilo de Protágoras: en efecto, opone a la vida de los animales el privilegio humano que combina la palabra, la razón y la ley.

> De todos nuestros otros caracteres, dice, ninguno nos distingue de los animales. Somos incluso inferiores en algunos aspectos como la rapidez, la fuerza y otras facilidades de acción. Pero, como hemos recibido el poder de convencernos mutuamente y de hacer aparecer claramente ante nosotros mismos el objeto de nuestras decisiones, no solamente nos hemos despojado de la vida salvaje, sino que hemos construido las ciudades, hemos fijado leyes, hemos descubierto artes; y, de casi todos nuestros inventos, es la palabra que nos ha permitido llevarlos a buen puerto, es la palabra que ha fijado los límites iguales entre la justicia y la injusticia, entre el mal y el bien; si esta separación no hubiese sido establecida, seríamos incapaces de vivir los unos con los otros. Es por la palabra que desenmascaramos a los deshonestos y elogiamos a los hombres de bien. Es gracias a la palabra que formamos los espíritus incultos y que ponemos a prueba las inteligencias; pues hacemos de la palabra precisa el testimonio más seguro del pensamiento justo; una palabra verdadera, conforme a la ley y a la justicia, es la imagen de un alma sana y leal.

Que el *logos*, para este aficionado a los discursos bien conducidos que era Isócrates, sea ante todo "palabra" es una evidencia que surge de la segunda parte del texto. Pero esta "palabra" es el medio de convencerse unos a otros,

29. *Nicocles*, 5-9; *Intercambio*, 253-256.

y de convencerse primero ellos mismos; se funde pues con la búsqueda de lo verdadero y sus criterios, es decir, con la razón. Permite el entendimiento, mas un entendimiento sobre lo que es mejor para todos y, por consiguiente, un entendimiento razonable. Tanto que, al fin de cuentas, vivir gracias al *logos*, es vivir según la razón.

La ley, hija de la palabra, es también hija de la razón. El orden, uno y válido para todos, que describe tan bien el *Contra Aristogitón* ha encontrado aquí, pues, su nombre. Y es el nombre más griego que haya.

No lo perdería más, y podemos probarlo con muchos testimonios, que rematan la transformación y trasladan el significado de *logos* que indica que es sobre todo palabra al que significa sobre todo razón.

Podemos citar ante todo la definición que da de la ley la *Retórica a Alejandro* de Anaxímenes de Lampsaco. Fue citada antes por el lugar que le da al acuerdo común de la ciudad.[30] Pero el comienzo también es digno de atención. Pues el texto dice: "La ley es en suma, un orden /*logos*/ determinado por un acuerdo común de la ciudad". Pero es sobre todo en Platón que se ve donde esta identificación toma su forma definitiva. Ni siquiera se trata, en él, de la razón que discute y decide, de la razón práctica: se trata de una facultad libre de todo compromiso y esta transformación se mide en esto que, a menudo, la palabra *logos* es reemplazada por *nous*, que designa realmente al intelecto.

En *Fedro*, Platón une *logos* y nomos; es aún *logos* en el sentido de "discurso": dice, en efecto, que la ley es un *logos*, y es por ello búsqueda de lo verdadero (278 c). En las *Leyes*, por el contrario, la transposición está concluida.[31] Encontramos primero, en 674 b, la razón individual: en efecto, Platón habla de gente con sentido diciendo que, para ellos, el *nous* y el *nomos* son derechos. Pero en el mismo tratado hay textos más claros; así, en la comparación del hombre con las marionetas, en el libro I, 645 a, Platón muestra al hombre movido por fuerzas diversas, que tiran de él como los hilos tiran de las marionetas; pero el hombre debe obedecer a una sola de esas tracciones: "Ésa, es el mandato de oro, el santo mandato de la razón /*logismou*/ que nombramos ley común de la ciudad /*nomon*/". También en el libro IV (713 e-714 a) se dice que, en la ciudad de los hombres, hay que imitar los tiempos de Cronos, cuando una mano divina regenteaba las ciudades; para lo cual hay que "obedecer a todo lo que hay en nosotros de principios inmortales, para conformar nuestra vida pública y privada, administrar según ellos nuestras casas y nuestras ciudades, dando a esta dispensación de la razón /*nous*/ el nombre de ley /*nomos*/".[32]

30. Véase *supra*, p. 90.

31. Ya la *República*, 587 c, en donde el tirano ha huido lejos de *nomos* y de *logos* ("la razón y la ley").

32. Sobre la significación que cobra esta identificación en Platón, véase *infra*, p. 140.

La fortuna que debía conocer esta identificación, entre otros en los estoicos,[33] no es necesario demostrarla: el libro de C. Andersen intitulado *Logos und Nomos* (Berlín, 1955) traza la historia de la noción en los filósofos posteriores y constituye una prueba por su mera existencia.[34]

Así, del mundo civilizado descripto en el *Contra Aristogitón* a la civilización de la palabra cantada por Isócrates y luego al ideal de razón defendido por Platón, la continuidad es manifiesta. Y la ley que parecía, en la época de los sofistas, vacilar y oscilar al carecer de un garante sólido, se ata en definitiva a todo lo que el hombre puede lograr de elevado e inmortal. En su tenor mismo, no tiene un autor divino; pero posee, en su principio, un sentido y casi un modelo que está situado más allá de las realidades concretas y al que puede intentar conformarse con el máximo rigor posible.

Que este modelo le sea dado o no por el orden mismo del universo, que le sea inspirado o no por la parte divina que existe en él mismo, el principio es, en definitiva, el mismo: la razón se identifica con el orden absoluto.

Por ende, el cotejo de los dos *Contra Aristogitón* objeto de este estudio se encuentra, en este punto, justificado y disculpado: lo importante es, en efecto, que la ley sea, a partir de ese momento, defendida, no ya como un contrato moralmente imperativo o prácticamente útil, sino como la expresión de un orden válido por sí y para sí.

Pero tal defensa de la ley exige dos correctivos importantes.

Por un lado, mientras que el contrato del Critón ligaba a los individuos a leyes determinadas, más allá del mérito o la calidad que tuviesen, y que el *Contra Midias* concernía a leyes precisas, adquiridas y dadas, la justificación de las leyes como imitación de un orden superior y expresión de la razón justifica meramente el principio de las leyes e invita a un esfuerzo permanentemente renovado de elaboración, de perfeccionamiento e incluso de creación nueva. No justifica lo que es, sino lo que podría ser.

Esta circunstancia explica por qué, en el siglo IV, muchos defensores de la ley fueron también teóricos de las leyes que buscaron, en nombre de sistemas racionales, la mejor legislación posible. En un nivel más inmediato, explica también cómo, en los hechos, la unificación de las leyes en las distintas ciudades fue surgiendo poco a poco: puesto que un modelo único presidía las diversas legislaciones, era natural que progresivamente se fueran corrigiendo esas diversidades que habían sido, al menos en parte, responsables de la crisis. La ley-costumbre busca pues, ahora, acercarse a una ley fundada en la razón.

33. Y antes que ellos, en Aristóteles: véase *Política*, III, 1287 b, en donde *nomos* es identificado con la divinidad y con *nous*.

34. La frecuencia del acercamiento está marcada ora por efectos estilísticos (como *Leyes*, 836 e: ἐν νῷ νόμον...), ora por fluctuaciones en la transmisión de los textos (así *Timeo*, 60 e: (κατὰ λόγον νόμου).

Y por otro lado, si las justificaciones del *Critón* y del *Contra Midias* oponían la ley únicamente a la vida según la naturaleza, la defensa que consiste en relacionar la ley con una razón soberana y absoluta también tiene por efecto distinguirla de aquella. Así, pues, podemos llegar a encontrar, al término de esta aventura intelectual disparada por los sofistas, el mismo caso que habíamos encontrado al comienzo, con *Antígona*. En efecto, si la ley se justifica únicamente como la más perfecta imitación posible de la justicia, corre el riesgo de verse comparada con la justicia misma; corre el riesgo de verse sobrepasada y anulada por los valores mismos con los que quería identificarse.

Esta última dificultad se refleja claramente en la actitud de Platón respecto de la ley.

Capítulo IX

Ley y justicia en Platón

La obra de Platón fue utilizada en varias ocasiones, en los capítulos precedentes, como testimonio de los ataques de que era objeto la ley. Esto prueba, al menos, que tales ataques preocupaban a Platón y le parecían graves. Sin embargo, fuera del *Critón*, no se han registrado sus respuestas. Y ello por una razón valedera: y es que las respuestas, en todos los diálogos con excepción del *Critón*, sobrepasan el nivel de la ley para ir directamente al de la justicia.

Este cambio de nivel no tiene, en sí, nada de sorprendente. Pues es evidente que las críticas de los sofistas no tendían, como las de Antígona respecto del decreto de Creonte, a despreciar la ley con respecto a lo justo, sino a despreciar la ley y lo justo o, si se prefiere, la ley como expresión de lo justo. En el *Gorgias*, Calicles hace la distinción entre la ley y la naturaleza para definir, ante lo justo según la ley, lo justo según la naturaleza, que le sería completamente opuesto. Se puede incluso decir, en algún sentido, que los sofistas sólo atacaban la ley para herir la justicia bajo sus especies más frágiles, y así llevarla a un terreno práctico y más fácilmente cuestionable. Y habían identificado lo justo con lo legal para liberarse mejor de él.[1] La respuesta más decisiva a su ataque no podía ser otra que la de una defensa de la justicia en sí misma, definida independientemente de la ley, de sus formulaciones y de sus sanciones. Y tal es el tema que tratan el *Gorgias* y la *República*.

Pero esta especie de rectificación por la que Platón aparta las consideraciones sobre la ley para no encarar más que la justicia[2] implica también una preferencia lúcida: pues la justicia, en sí, puede ser definida, reivindicada, to-

1. Se recordará la definición de Antifón (cf. *infra*, pp. 59-60); Sócrates, aparentemente, la habría aceptado (véase *infra*, pp. 86-87): su respeto de las leyes daba por cierto, efectivamente, que las leyes fuesen la expresión de la justicia; y únicamente la experiencia de la muerte llevaba a Platón a rechazar esta identificación.

2. Podemos destacar que Calicles había citado el famoso verso de Píndaro sobre "la ley, reina del mundo...": pero Sócrates, interpretando y resumiendo el pensamiento de Calicles, retoma esas palabras al comienzo de la discusión para definir, no ya "la ley", sino "lo justo" (488 b). Tales fluctuaciones son constantes.

mada como norma; no participa de lo aleatorio de la ley; es más digna de un compromiso total.

Ahora bien, esta elección, en Platón, parece haberse originado en su experiencia de vida, y la carta VII atesta claramente que la crisis de la vida de Platón se confunde con la crisis de la ley.

En efecto, dos grandes experiencias han marcado su juventud y orientado su existencia.

La primera es la experiencia de los Treinta. Había depositado en ellos su esperanza ya que muchos eran amigos suyos y, como él, se indignaban por los excesos de la democracia. Cuenta Platón:

> Pero vi en poco tiempo cómo esos hombres nos hacían extrañar el antiguo sistema como una edad de oro. Entre otras cosas, a mi querido viejo amigo Sócrates, que no temo en proclamar que fue el hombre más justo de su tiempo, quisieron sumarlo a otros encargados de llevar por la fuerza a un ciudadano para darle la muerte, con la intención de comprometerlo en la política de ellos a su pesar. Sócrates no obedeció y prefirió exponerse a los peligros más grandes antes de complicarse en acciones criminales. Viendo estas cosas y otras del mismo tipo y de no menor importancia, estuve indignado y me aparté de las miserias de esta época. (324 d y ss.)

Esta primera experiencia, en la que Platón se topa con el arrogante desprecio a las leyes de los que habían sido sus amigos y mide la gravedad de sus actitudes, logra desviarlo de la política activa. Sin duda, lo invita también a reflexionar sobre las condiciones que permiten esa actitud. Pero la segunda experiencia es más decisiva aún. En efecto, la democracia restaurada sobrepasa en este aspecto las faltas de los Treinta: no sólo busca comprometer a Sócrates, sino que lo ejecuta. El resultado para Platón es una amargura tan violenta, que todo el sistema de leyes y costumbres le parece, en adelante, irremediablemente corrupto y condenado. Lo explica con todas las letras, en términos reveladores:

> Viendo esto, y viendo a los hombres que llevaban adelante la política, cuanto más consideraba las leyes y las costumbres, cuanto más, también, avanzaba en edad, más me pareció difícil de bien administrar las costumbres del Estado... Además, la legislación y la moralidad[3] estaban corrompidas a tal punto que yo, lleno de ardor por trabajar para el bien público, considerando esta situación y viendo cómo todo andaba a la deriva, terminé por estar aturdido.

3. Las palabras griegas son las mismas que en la oración precedente, con el matiz de que "las leyes" es reemplazado por "el texto escrito de las leyes".

Es evidente, después de este relato, que Platón no se podía conformar con el punto de vista de Sócrates en el *Critón*: no podía defender la ley en cuanto tal, porque las leyes y los usos de Atenas, bajos distintos regímenes, le habían parecido sin remisión.

La violenta conmoción que siguió a la muerte de Sócrates lleva, en efecto, a Platón, no sólo a romper con la política activa, sino también con la ciudad, su estructura y sus normas. No puede sino renegar de la ciudad en la que muere Sócrates y pensar que ni ella ni sus leyes merecen que se quiera vivir en ella, ni se acepte morir por ella. Hay que imaginar otra, otra que sí lo merezca.

El pensamiento de Platón tiene pues su fuente en esta crisis de la ley.

Evidentemente, para él, el gran mal era el inmoralismo del que los sofistas habían sido, directa o indirectamente, los promotores. Y, luego de la experiencia que había tenido en dos oportunidades, lo combatiría con todas sus fuerzas. Pero sólo podía hacerlo dando un largo rodeo, inventando una nueva razón para vivir, una nueva justicia, una nueva ciudad. No nos sorprende, entonces, que respondiendo a los ataques contra la ley el *Gorgias* y la *República* hayan usado términos de justicia y no de ley.

Pero la crisis había sido demasiado grave para que sus diversos aspectos no terminaran siendo replanteados en todos sus detalles. Y el problema de la ley, que había originado todo, debía ser francamente abordado algún día. De hecho lo será en dos aspectos diferentes; y la continuación de los textos, a través de la obra de Platón, dibuja todo un itinerario intelectual que, comenzando con la ley, acaba igualmente con ella, no sin haberla condenado, desde puntos de vista diferentes, con infrecuente audacia y exaltado en su punto más alto.

Resumiendo, las dos etapas de este itinerario son marcadas por la *Política* y por las *Leyes*.[4]

1. Las insuficiencias de la ley

Los sofistas habían atacado, en un único movimiento, la ley y la justicia. Eligiendo defender la justicia antes que la ley, Platón introducía, desde el principio, una distinción que no favorecía a la ley; la sobrepasaba para elevarse a un orden superior, un poco como Sófocles en Antígona. Y no debe sorprendernos que las insuficiencias de la ley hayan aparecido justamente en quienes apuntaban más alto.

Platón no fue el único en el siglo IV en adoptar esa actitud: se la encuentra en otro hombre que, como él, se decía filósofo, y que, como él, se quejaba

4. Sobre el pensamiento de Platón y la ley, véase el libro de U. Galli, *Platone e il nomos*, Turín, 1937.

de los excesos de la democracia ateniense: hablamos de Isócrates. Pero éste no llevaba tan lejos ni la exigencia filosófica, ni el descontento político. Su crítica es, por ende, más simple, más terrena. Y por eso, aunque se exprese en una obra posterior a la *Política*, quizá es bueno empezar por ella. Da, en efecto, un esquema más modesto del pensamiento platónico. Aunque posterior, es como si fuera su anuncio y su promesa.

Esta crítica aparece en el *Areopagítico* de Isócrates. Este tratado, que data de alrededor de 355, es el único, de las obras que poseemos de él, en tratar temas de política interior. Está dedicado a lamentar el tiempo de los antepasados, en el que Atenas estaba regida por una democracia moderada. Entonces reinaba la virtud. Isócrates no suspira, como pudiera hacerlo Demóstenes, por el reino de la legalidad. Al contrario, considera que la virtud es superior y preferible a las leyes. Es incluso el primero, para nosotros, en lanzar la idea de que la cantidad y la precisión de las leyes, lejos de ser un signo de moralidad, corresponden más bien a la cantidad de crímenes a reprimir. La virtud ignora tales barreras.

Esta idea, que sería retomada por diversos autores antiguos,[5] era de las preferidas de Isócrates: la expuso en un largo desarrollo que merece ser citado por completo. Los miembros del Areópago, escribe:

> Juzgaban ignorantes a aquellos que creen encontrar a los hombres más honestos en los pueblos cuyas leyes han sido fijadas con mayor precisión; pues nada les impediría a los griegos parecerse a ellos, al menos en la medida en que es fácil tomar los unos de los otros lo que está escrito.[6] No es eso lo que provoca el progreso en la virtud sino, en cambio, las costumbres de todos los días; pues la mayoría de la gente termina teniendo costumbres semejantes a las del lugar en donde fue criada. Así pues, la cantidad y precisión de nuestras leyes es signo de que nuestra ciudad está mal organizada: lo que hacemos son barreras para las faltas y por lo tanto nos vemos obligados a hacer muchas. Ahora bien, los buenos políticos no deben llenar los pórticos de textos escritos, sino mantener la justicia en sus almas,[7] no es por los decretos sino por las costumbres que las ciudades están bien regidas; la gente que recibió una mala educación transgredirá incluso las leyes redactadas con exactitud, en cambio, los que fueron educados en la virtud aceptarán de obedecer incluso leyes cuya lectura es fácil.[8] (*Areopagítico*, 39-41)

5. Véase Tácito, *Anales*, III, 27: "*Corruptissima republica plurimae leges*". Isócrates ya, en *Sobre la paz*, 50, se queja de que Atenas tiene muchas leyes y no las respeta.

6. Este dejo de desprecio hacia lo escrito, que se vuelve a encontrar un poco más adelante, no es de ninguna manera excepcional en Grecia; pero hace pensar ante todo en el *Fedro* de Platón, véase *infra*, p. 134.

7. Igualmente, Arquitas, fr. 5 del Περὶ νόμω.

8. La idea no está felizmente traducida; Isócrates quiere decir que no se entraron en detalles al redactar la ley.

Por cierto, Isócrates pregonaba el respeto a las leyes. Afirmaba que su invención era una de las glorias de Atenas, e incluso de la especie humana, y la obediencia a sus preceptos le parecía la mejor garantía de éxito.[9] Pero en lo que concierne a formar hombres de bien, lo que es su labor esencial, no sabrían, según él, ser eficaces. Igualmente, cuando observa en otro lado (*Sobre el intercambio*, 79-83) que las leyes tienen un campo de acción más limitado que discursos como los de él, y que su establecimiento implica un mérito menor, igualmente piensa que valen menos que una lenta iniciación al bien, que sea continua e inscripta en las costumbres.[10] No está contra la ley, simplemente mira más allá.

Ahora bien, esta orientación corresponde exactamente a lo que encontramos en ciertos diálogos de Platón.

Como Isócrates, en la *República* Platón había insistido en la importancia del respeto a las leyes. Por una asimilación muy griega,[11] había mostrado, en el libro IV, cómo la música puede servir para desarrollar en el niño el respeto de las leyes.[12] Había admitido que, "como lo pretende Damón, y como yo también lo creo, no se pueden cambiar los modos de la música sin trastocar las leyes fundamentales del Estado" (424 b), y había pedido que una sólida disciplina hiciera entrar en el corazón de los niños "el amor a las leyes" *(eunomia)*, pues, entonces, "las sigue[n] en todas las circunstancias de la vida" (445 a).

Pero, siempre como Isócrates, Platón también había admitido que una educación así eximiría luego de recurrir a textos de leyes demasiado minuciosos. Es inútil, decía, enunciar, para hombres que hubieran recibido una buena educación, reglas que no harían sino traducir los grandes principios morales: tales hombres las encontrarían por sí mismos. Y es también inútil entrar en el detalle de las convenciones, de los contratos y de todo lo que concierne a la policía de los mercados y de las calles: la gente honesta "encontrará fácilmente la mayoría de los reglamentos que hagan falta" (425 d-e). Así pues, concluía él, este aspecto de la legislación carecía de interés.

> Por mi parte, digo, no me hubiese imaginado que en un Estado cualquiera, bien o mal gobernado, un verdadero legislador deba tomarse el

9. Véase, para la primea idea, *Panegírico*, 39-40; *Intercambio*, 254; *Panatenaico*, 124; para la segunda: *Panegírico*, 78; *Paz*, 50; *Panatenaico*; 144; y sobre todo, *Paz*, 102.

10. En *Sobre la paz*, 102, Isócrates relaciona las "costumbres" con las "leyes", diciendo de los atenienses del comienzo de la decadencia: "No observaban más las leyes que habían heredado de sus antepasados y no guardaban ya las costumbres que tenían antaño".

11. El valor musical de la palabra *nomos* habrá podido facilitarlo.

12. Igualmente, en el libro III de las *Leyes*, Platón muestra cómo el desarrollo de la licencia comienza con la libertad musical: "A continuación de esta libertad, viene la que rechaza el someterse a las autoridades, luego se sustraen a la servidumbre y a las advertencias de un padre, de una madre, de la gente de edad; casi al final de la carrera, se busca desobedecer las leyes, y en el final mismo, se pierde el respeto de los juramentos, de los compromisos y, en general, de los dioses" (701 b-c).

> trabajo de hacer leyes y reglamentos como éstos, uno porque es inútil y no enmienda nada, y el otro porque cualquiera es capaz de encontrar una parte y que el resto se desprenda por sí mismo de las costumbres tomadas antes. (427 a)

Pero si para encontrar esta educación virtuosa capaz de formar gente honesta Isócrates se conforma con buscar en el pasado de Atenas instituciones respetables y de apelar a una clase social más elevada, Platón, por su lado, busca definir esta educación en sus principios fundamentales, y busca trazar la imagen de una ciudad en donde el gobierno se ejerciera con el bien por el objetivo. Isócrates subordina las leyes a un resurgimiento político y moral inmediato, en el que la obra de su vida haya sido la de colaborar; Platón la subordina a la ciencia del bien, que es la meta a la que tiende sin cesar.

El *Gorgias* había establecido que únicamente la justicia constituye la verdadera felicidad. La *República* se había propuesto, entonces, definir la naturaleza de esa justicia tanto en el nivel del Estado como en el del individuo; esta obra había planteado la condición necesaria y suficiente para que la justicia reinara en la ciudad: es necesario para ello, decía Platón, que los gobiernos accedan a la idea del bien. Preferentemente hace falta que un filósofo sea rey o, en todo caso, hay que formar a los gobernantes mediante una larga educación, sabiamente graduada, a elevarse de manera progresiva hasta la idea del bien; y recién entonces podrán volver a estar entre los hombres y ocuparse de la ciudad.

Si el rol de la educación refleja ideas bastante cercanas a las de Isócrates, el problema político implica un desarrollo más elevado y una exigencia más ambiciosa. Isócrates vivía en el mundo de la razón práctica; Platón, desde el comienzo, aspira a la razón pura. Entonces deja de inclinarse ante las tradiciones vagamente reaccionarias para hacerlo ante el conocimiento dialéctico del bien. Y la común orientación de los textos de Isócrates y Platón sirve únicamente, como siempre, para poner en evidencia la diferencia de alcance y de nivel que separa los dos pensamientos.

En el de Platón la ley, evidentemente, no puede ser sino el reflejo de este conocimiento del bien. Pero, entonces, ¿por qué conformarse con el reflejo? En cuanto suponemos adquirido el conocimiento del bien, no necesitamos más la ley; y el rodeo que se dio por la justicia, que era necesario, modifica la meta final.

Estamos ante un desarrollo característico del pensamiento platónico. Es el mismo que se dibuja en el *Fedro* refiriéndose al discurso. Platón muestra allí que la retórica, para ser fundada, implica la dialéctica y el conocimiento de lo verdadero; pero reconoce entonces que, al fin de cuentas, la retórica es secundaria y se desdibuja ante la nueva meta que hace surgir el nuevo conocimiento.[13]

13. Véase 273 e: "No es para adaptar su lenguaje y su conducta a sus relaciones con los hombres que el sabio debe tomarse toda la molestia...".

Se espera pues, en buena lógica, que el mismo mecanismo funcione para la ley y la vuelva, a ella también, accesoria. Esta conclusión, de hecho, no está francamente inferida en la *República*: apenas se dibuja en el horizonte. Pero se expresa abiertamente en un diálogo posterior, el *Político*.

El *Político* es subsidiario, en algunos aspectos, de la dialéctica, ya que es un ejemplo de definición por dicotomía. Pero el ejemplo es, como su nombre lo indica, de orden político y, como en muchos de los diálogos de Platón, las conclusiones se leen en dos registros diferentes. Ahora bien, el político se define en el diálogo, como era de esperar según la *República*, por la posesión de una ciencia, que es la ciencia del rey, la ciencia real. En algún sentido una definición tal se mantiene en la perspectiva del intelectualismo socrático; y se ha comparado, con justicia, la definición platónica con una fórmula de Jenofonte, en las *Memorabilia*, donde se dice: "Lo que hace a los reyes y a los jefes no es el cetro, no es la elección por cualquiera, ni el destino, ni la violencia o la astucia mentirosa: es la ciencia del mando" (III, 9, 10). Pero esta ciencia no es, para Platón, como podía serlo para Jenofonte, una simple competencia, hecha de virtudes naturales y de experiencias prácticas: es la ciencia del bien, fundada en la dialéctica y llevada hasta un conocimiento integralmente claro de los fines a lograr. Es pues una ciencia no solamente infrecuente, casi imposible de alcanzar para un hombre común; es una ciencia límite perfecta, de la que Platón dice que es "la más difícil, podemos decir, y la mayor que sea posible adquirir" (292 d).

Pero, en consecuencia, una ciencia tal basta, obviamente, para garantizar un gobierno igualmente perfecto, al menos en lo que es posible para el hombre.[14] Y, en ese caso, se vuelve indispensable definir su relación con la ley.

Esta vez Platón no elude el problema.

Comienza deslizando la idea de que las leyes son sólo una condición secundaria y de ninguna manera determinante: los que poseen la ciencia real son, en efecto, los verdaderos jefes, "que mandan con o contra el buen grado de sus vasallos, que se inspiran o no en las leyes escritas, que sean ricos o pobres" (293 a). Las leyes tienen la misma importancia que las prescripciones escritas para el médico competente. Platón precisa incluso que tales hombres no deben tener ningún obstáculo: pueden matar o exiliar, hacer nuevos ciudadanos, actuar con completa libertad, "en tanto se ayuden con la ciencia y la justicia para conservar la ciudad y, de mala, volverla lo mejor posible" (293 d): de todas maneras su reino representa el mejor régimen habido y el único bueno.

La indiferencia por las leyes que surge de esta oración representaba, sin lugar a dudas, una actitud audaz y bastante sorprendente. Y Platón no buscó disimularlo. Por el contrario, insistió en ese carácter y atrajo la atención

14. El político más completo no es más que un sustituto inferior de los pastores divinos que regían el mundo en el ciclo anterior (271 d, véase 274 e-275 a).

del lector sobre la osadía de tal pensamiento: atribuyéndole a Sócrates el joven una sorpresa muy justificada, éste le hizo observar: "Sobre todo lo demás, extranjero, tus reflexiones me parecen sensatas; pero que se deba gobernar sin leyes, eso es penoso de escuchar" (293e).[15] Tanto que el tema de la ley se vuelve repentinamente crucial: "Lo que queremos discutir es si un gobierno sin leyes es legítimo".

Siguen entonces seis páginas de argumentos en las cuales Platón establece la tesis paradójica –y, para un griego, escandalosa– según la cual la existencia de leyes vale menos que la soberanía directa y arbitraria del que posee la ciencia real. Estos argumentos están ordenados en un análisis y completados por una comparación. Tienden a mostrar que la ley, por su carácter general y definitivo, no sabría adaptarse ni a la variedad de los casos particulares, ni a la evolución de las situaciones: "La diversidad que hay entre los hombres y los actos, y el hecho de que ninguna cosa humana está, por así decirlo, jamás en reposo, no dejan lugar, en arte o materia algunos, a un absoluto que valga para todos los casos y todos los tiempos".[16] La ley no es nunca, pues, más que una aproximación: el legislador

> ...establecerá de preferencia, pienso, la que convenga a la mayoría de los casos y a la mayoría de los individuos, y es así, diría yo, en general, que legislará para cada uno. Pues, Sócrates, ¿cómo sería uno capaz de venir a sentarse, a cada instante de la vida, junto a cada particular, para prescribirle exactamente lo que debe hacer? Está demasiado claro, en mi opinión, que el día en que uno u otro sean capaces de hacerlo, entre los que poseen la ciencia real, no valdría más la pena de estorbarse las propias manos escribiendo esas pretendidas leyes. (295 a-b)

Seguramente, encontramos en esta argumentación un movimiento de pensamiento eminentemente platónico.

Está, primero, en la manera de Platón de desconfiar de lo escrito: el *Fedro* se queja ya, en un pasaje famoso, de que el discurso escrito no pueda adaptarse a los diversos casos individuales, ni elegir los argumentos adecuados para la persona adecuada: lo escrito, en su rigidez, es siempre imperfecto; y una psicagogía por el diálogo sigue siendo el único modo de iniciación posible para quien desea conducir las almas hacia el bien.

Además, de un modo general, está muy en el estilo de Platón tender hacia una meta que, a medida que se aproxima, lo que parecía ser verdadero o bello cede el paso a una realidad superior, siendo la más elevada la idea del bien. Y el movimiento por el cual, en la *República*, los hombres se sustraen a

15. El griego, con sus partículas, expresa el sobrecogimiento de Sócrates el joven de manera mucho más vigorosa de lo que lo logra la traducción.

16. El término que se traduce aquí por "absoluto" es *halpos*, que ya empleaba Isócrates: véase nuestro comentario en n. 8, p. 130.

las sombras de la caverna para elevarse progresivamente hacia aquello de lo que no veían, hasta entonces, más que un reflejo confuso, marca bien la manera en la que cada nivel es, en el pensamiento platónico, renegado y sobrepasado, para alcanzar otro más elevado.

Pero, desde el punto de vista de la ley, este movimiento del pensamiento despeja, al pasar, una inferioridad de hecho que es, efectivamente, propia de la ley, e introduce un peligro que no es menos específico.

La inferioridad de hecho es el carácter fijo y poco matizado que reviste necesariamente la ley: Aristóteles, que no comparte de ninguna manera el punto de vista revolucionario de Platón, admite esta inferioridad y juzga que allí están los decretos para aportar su remedio.[17]

En cuanto al peligro, no hace más que despuntar en la argumentación teórica, pero se revela con fuerza en la comparación que sigue: se trata de que la ley, siendo imperfecta, puede, si se la tiene por imperativa, volverse molesta. El texto citado hablaba ya de "estorbarse las propias manos" redactando las leyes: la comparación con el médico ilustra tal noción. En efecto, ¿cómo se impediría que un médico cambie las prescripciones que dejó antes de ausentarse, y que juzga menos adaptadas a las condiciones que reinan cuando ha vuelto? Ya que la capacidad de gobernar es una ciencia, el hombre que gobierna la ciudad debe gozar de la misma libertad de acción: "Mas cuando es sobre lo justo y lo injusto que versan semejantes leyes, escrita o no escritas, [...] si ese legislador competente vuelve, él mismo, en persona, o alguien igualmente calificado, ¿acaso hay que prohibirle que modifique sus primeras prescripciones? ¿Una prohibición tal no resulta, en este caso, tan ridícula al menos como en el primero?" (295 e, 296 a). El legislador podrá pues cambiar sus leyes, y hacerlo sin el consentimiento de nadie, por la fuerza, pues es el único en poseer la ciencia real. Podrá también forzar a la gente "a transgredir la ley escrita o consuetudinaria para actuar de manera más justa, más útil o más bella": gobernará como el capitán de un barco que tiene su ciencia por ley (297 a).

Tal es, en su rigor, la doctrina del *Político*. Jamás la ley había padecido condena tan severa porque nunca había sido cuestionada en lo que parecía constituir su atributo, es decir, su relación de principio con la justicia y el bien del Estado.

Por lo demás, presentada por el autor mismo como audazmente innovadora, esta tesis que pone al soberano por encima de las leyes ha resultado chocante para muchos pensadores, antiguos y modernos, que no dejaron de hacer notar las diferencias que existen entre la condición de un médico y la de un piloto, y la del soberano y la de un Estado.[18] Tal vez también la argumentación del *Político*, conjugada con la de *Antígona,* haya podido alentar cierta

17. Véase capítulo siguiente, p. 148.

18. Véase Aristóteles, *Política*, 1287 a b; Barker, *Greek Political Theory*, pp. 277, 284 y ss. (322 y 330 y ss. de la edición en *paper-back*).

arbitrariedad que permita a los gobernantes, e incluso a simples ciudadanos, colocarse, del mismo modo, por encima de las leyes que juzgan caducas o perimidas.

Sin embargo, sería muy injusto interpretar el texto de Platón de esta manera. Sin duda alguna, evoca con fuerza las insuficiencias de la ley; suspira por un mundo más flexible, más libre, en el que el bien reine sin intermediario y en el que el filósofo-rey, por su sola presencia, quite todo sentido a las leyes escritas. Pero, en el mismo *Político*, Platón pone especial énfasis en aclarar que ese reino representa un caso límite, en la frontera de lo posible: "No crecen reyes en las ciudades como surgen en las colmenas, de inmediato, único por su superioridad de cuerpo y alma" (301 e).[19] Y el gobierno de un hombre que poseyese la ciencia del bien no tiene más posibilidades en el *Político* de las que tenía en la *República*.

Ahora bien, resulta que aquí interviene una diferencia radical entre el régimen ideal y los otros. Para la mayoría de los principios, esos otros regímenes pueden inspirarse en el régimen ideal, pueden acercarse a él, proponérselo como modelo. Pero, en lo que concierne a la ley, la actitud requerida es la inversa: la independencia de las leyes vale únicamente para una ciencia perfecta y no podría ser encarada en ningún otro caso. En cuanto se trata de ciencia imperfecta, de imitación imperfecta y de regímenes imperfectos, la ley vuelve a ser necesaria, a título de sucedáneo.

Y la ley, así restablecida, debe tener valor absoluto. A falta de filósofo-rey, que tan pocas chances tienen de poseer, las ciudades darán a las leyes, en efecto, una autoridad rigurosa e intangible; harán "lo que se aprueba hoy, aunque no sea lo más justo. –¿Cómo? –Prohibir que nadie en la ciudad se atreva a atentar contra las leyes y, al que se atreva, castigarlo con la muerte y los peores suplicios. Y ése es el principio más justo y más bello, en segunda instancia, una vez descartado el primer principio, que exponíamos recién" (297 d-e). Como para los médicos y los pilotos, se pueden imaginar reglas que los menos capaces que ellos deberían acatar; los gobernantes elegidos o sorteados deberán acatar, sin faltar una sola vez, las leyes. Así se evitarán las faltas que resultan de la incompetencia popular o de la arbitrariedad despótica (301 b-c). Por cierto, estos regímenes fundados en la ley no podrán ser buenos;[20] pero alejan lo peor; y lo peor se produce precisamente cuando la gente "sin saber nada de política, se imagina poseer esta ciencia en todos sus detalles más exactamente que todos los demás" (302 a-b). En otras palabras, los que pretenden sacar de Platón un permiso de arbitrariedad son aquellos que él más condena.

Por consiguiente, luego de haber afirmado abiertamente la inferioridad de

19. Esta posibilidad era citada por Jenofonte referida a Ciro (*Ciropedia*, V, 1, 24).

20. Aquí interviene, en el *Político*, la clasificación de los regímenes, que se dividen cada uno en dos, según las leyes sean o no observadas: el poder de un solo hombre, si éste observa las leyes, es el mejor que haya, y el peor de todos cuando no lo hace.

la ley con respecto a la ciencia del filósofo-rey, Platón vuelve, para el mundo de la realidad humana, a la doctrina, griega entre todas, que consiste en poseer la primacía de la ley. Podría, en eso, estar de acuerdo con Aristóteles en que, más realista en su objetivo, se preocupa ante todo de los regímenes reales y afirma sin ambages que vale más el gobierno de la ley que el de uno de los ciudadanos (*Política*, 1287 a).[21] Por consiguiente, no es ilógico que el autor del *Político* se haya vuelto, al fin de cuentas, el autor de un largo diálogo, preciso y constructivo: las *Leyes*.

2. La soberanía de las leyes

Que no hay contradicción entre la condena del *Político* y el esfuerzo creador de las *Leyes* está confirmado por el hecho de que Platón sintió la necesidad, en este último tratado, de volver a la doctrina según la cual las leyes no son más que un sucedáneo.

En el momento de considerar la acción del legislador, en el libro IV, Platón comienza, en efecto, por precisar que las condiciones ideales serían para él una tiranía en la que el tirano uniera la templanza a todas las virtudes activas. Sería ése el régimen ideal, pues "no hace falta pena ni tanto tiempo, al tirano, para modificar las costumbres de una ciudad" (711 b); y "si es difícil para una ciudad llegar a buenas leyes, la cosa, una vez realizado lo que decimos, sería, de lejos, la más rápida y fácil del mundo" (712 a).

Platón también recuerda, en el *Político*, la existencia de un tiempo mítico, en el que las ciudades humanas estaban regidas por seres de una raza superior y más divina, los demonios. Era entonces la edad de la felicidad.

Pero entre esta evocación de un Estado ideal, sin leyes, y el retorno a las leyes como sucedáneo necesario, la importancia relativa se encuentra modificada. En el *Político* largos desarrollos, firmes y precisos, estaban dedicados a demostrar la inferioridad de la ley y la idea de su necesidad que intervenía solamente a título correctivo; en las *Leyes*, la mención al Estado ideal se hace al pasar, y todo el peso de la exposición recae en las leyes, que hace falta establecer en la práctica. Más aún, la evocación del Estado ideal interviene únicamente en una reflexión que tiende a asegurarle al legislador las mejores condiciones posibles; y la evocación de los pastores divinos, en vez de hacer un contraste entre su acción y la de los jefes humanos, provee, esta vez, un modelo al legislador; Platón, en efecto, concluye la evocación diciendo que hay que

> ...imitar por todos los medios la vida legendaria de los tiempos de Cronos y obedecer a todo lo que hay de principios inmortales para confor-

21. Aristóteles, sin embargo, pone aparte a los hombres superiores, reconociendo, a la manera platónica, que "no hay ley que les convenga, pues tienen ellos mismos su propia ley" (*Política*, 1284 a). Pero cita ese carácter particular en relación con el ostracismo.

> mar nuestra vida pública y privada, administrar según ellos nuestras casas y nuestras ciudades, dando a esta dispensación de la razón el nombre de ley. (713 e, 714 a)

Así, aunque los desarrollos sean paralelos y traduzcan un pensamiento fiel a sí mismo, el acento está colocado en otro lugar, y toda la atención está puesta, ahora, en el establecimiento de esas leyes que siguen siendo un sucedáneo, pero necesario, decisivo y primordial.

La ley, en efecto, se vuelve el intermediario entre el mundo de las ideas y el de los humanos: a falta de Estado político ideal, ella representa lo que más se le aproxima, a condición, empero, de que sea establecida a tal efecto.

Decir cómo deben ser establecidas las leyes es, en efecto, el tema de todo el tratado de las *Leyes*. Y no podríamos aquí resumir en unas pocas páginas el contenido de la más extensa de las obras de Platón. Podemos meramente remitir a los demasiado breves análisis que serán hechos en los últimos dos capítulos.[22]

Por el momento, dejando de lado el contenido de las reflexiones platónicas, que van desde las grandes meditaciones de orden moral sobre la jerarquía de los bienes hasta consideraciones totalmente prácticas que apuntan a reglamentar la vida de los ciudadanos, podemos conformarnos con notar, desde fuera, lo que una empresa tal implica como confianza en la ley y en el rol que puede tener: no hay nada, de lo más elevado, con lo que no deba ésta vincularse, ni nada, de lo más modesto, que no deba preocuparla. En otras palabras, ella hace de lazo entre el mundo de las ideas y el de la vida cotidiana.

Pero hay que agregar, también, que durante su exposición Platón vuelve sobre las condiciones generales que debe cumplir toda ley. Así enuncia al respecto dos exigencias fundamentales, cuya mención viene, en el libro IV, después de los pasajes que venimos de citar. Tienen ambas por sentido el garantizar a las leyes el fundamento más sólido posible, y remiten muy claramente a las discusiones del final del siglo V relativas a la ley.

La primera de estas exigencias es que la ley esté hecha en el interés de toda la ciudad. Esta idea, que puede parecer trivial, no lo era seguramente entonces. Había sido combatida, en el libro I de la *República*, por Trasímaco, que sostenía que todo gobierno establece leyes que le sirven, definiendo, por ende, lo justo como el interés del más fuerte.[23] Era, no obstante, bastante próxima a la doctrina atribuida a Calicles en el *Gorgias*, cuando se fundaba en la famosa cita de Píndaro para considerar la ley como arbitrariamente impuesta por los débiles, con vistas a su preservación. Y Platón, en las *Leyes*, se refiere muy directamente a esas dos discusiones. Cita primero la defini-

22. En particular en las páginas 169-174.

23. Véase *supra*, p. 65.

ción de Trasímaco (714 c: "La definición natural de lo justo es formulada óptimamente si se dice... –¿Qué? –Que consiste en el interés del más fuerte"). Explica luego esta definición a la manera de Trasímaco, preguntándose si sería verosímil que, "luego de su victoria, una democracia, o cualquier otro régimen, incluso un tirano, haga alguna vez las leyes libremente, proponiéndose primero otra meta que no fuera su interés y la perpetuidad de su propio poder" (714 d). Finalmente retoma, poco después, la cita de Píndaro a la que había apelado Calicles (714 e: "Y decimos, creo, que Píndaro, trayendo la ley de la naturaleza,[24] justifica la más extrema violencia; eran sus expresiones"). En suma, Platón marca de la manera más clara posible que entiende dar aquí, al final de su vida, una verdadera respuesta a los críticos pasados en lo que concierne a la ley.

Y esta respuesta es categórica. Pues rechaza toda ley establecida por la mentalidad antedicha:

> No son éstos, lo afirmamos ahora, regímenes políticos, y no son tampoco leyes bien hechas, las que no fueron hechas en el interés común de la ciudad; sólo lo han sido a favor de algunos que llamaremos partidarios y no ciudadanos, y el derecho que se pretende atribuirles, vana pretensión. (715 b)

Por consiguiente, a la vieja objeción de la relatividad de las leyes, Platón responde con una regla y un precepto. ¿Relativas las leyes? ¡Y bien, no tienen más que dejar de serlo! Y es el legislador quien debe impedirlo. En efecto, las leyes mal hechas obedecen a contingencias y reflejan los intereses de unos o de otros. Pero si cada uno puede ser un juez, más o menos lúcido, de su propio interés, en cambio, buscar el bien común implica un análisis general de lo que es el bien y de los medios que permiten llegar a él, así como una jerarquía de los diversos tipos de bienes. Invocar el bien de todos implica referirse a lo universal y, por lo tanto, a lo absoluto.

Por esta actitud resuelta, Platón le da la espalda al realismo y al conservadurismo práctico. Mientras que Aristóteles en su *Política* insiste en la necesidad que se impone en todo régimen de garantizar la estabilidad y parece admitir que la educación misma debe estar de acuerdo con la forma de gobierno (V, 1310 a), Platón no conoce otra preocupación que la del bien y no la del gobierno.

Como si esto no fuera suficiente, afirma que las leyes deben inspirarse en un modelo divino. Imaginando un discurso a los colonos de su ciudad nueva, comienza por invocar al dios que, dice, "tiene en sus manos, según las antiguas palabras, el comienzo, el fin y el medio de todos los seres" (716 a) y bus-

24. A las alusiones ya destacadas, se agrega pronto una alusión de Protágoras, véase *infra*, p. 140.

ca exponerles "la conducta que place a dios y que le hace cortejo" (716 c). Respondiendo, esta vez, no ya a Trasímaco sino a Protágoras, declara resueltamente: "Para nosotros la divinidad debe ser la medida de todas las cosas, el grado supremo, y mucho más, de lo que se pretende que sea el hombre". Las leyes están pues ligadas, desde entonces, no solamente a la idea del bien sino a los dioses, que les sirven a la vez de inspiradores y de garantes.

Podemos pues decir que las leyes, comprendidas de este modo, estarán doblemente justificadas. Pero tal vez la distinción sea arbitraria y fáctica. Pues buscar el bien de todos supone que se busca el bien en sí; y buscándolo se llega a imitar lo divino y a complacer a los dioses. Las dos exigencias se enciman y garantizan a las leyes, bajo este doble aspecto, las justificaciones más elevadas posibles. Recordaremos también que la fórmula citada antes y que invitaba a los hombres a gobernarse en función de "lo que hay en nosotros de principios inmortales", es decir por una "dispensación de la razón", conciliaba, ella también, lo divino con lo humano y que además había aparecido, en el capítulo precedente, como la reivindicación más alta que haya sido elevada en Grecia para fundar la ley en términos absolutos. Las leyes platónicas son lo que Grecia ha conocido de más cercano a una ley revelada.

Pero, por ende, las leyes que se apoyan tan alto adquieren una soberanía igualmente absoluta. Y Platón, que en el *Político* parecía haber lanzado la condena más severa contra las leyes, aparece, en definitiva, como el que más lejos ha llevado la afirmación de sus privilegios.

Innombrables pasajes de las *Leyes* podrían ser citados para mostrar hasta qué punto el respeto a la ley se impone como una virtud superior y como la llave de todo equilibrio político. Nos conformaremos con las dos oraciones que siguen y que están extraídas del libro IV, al que pertenecen los análisis precedentes.

Ante todo, ¿cómo se designarán los gobiernos de la ciudad? ¿Cuáles serán los criterios? ¿Cuáles las virtudes decisivas? Una sola: la obediencia a las leyes. Y aquellos que posean esta aptitud serán llamados a todas las funciones, políticas y religiosas: "Si decimos tal cosa, es con la intención de no dar las cargas de tu ciudad ni a la riqueza, ni a ninguna ventaja de ese tipo, fuerza, talla o nacimiento; pero aquel que mejor obedece a las leyes establecidas y consigue esta victoria en la ciudad, es a ése, declaramos, que hay que dar también el servicio a los dioses, el primer cargo a quien llega primero, el segundo al competidor que se ubica segundo, y seguir así, proporcionalmente, para los otros puestos a distribuir" (715 c). La ley continúa siendo un sucedáneo, pero ese sucedáneo pasa antes que todos los bienes humanos.

Y a estos gobiernos, ¿cómo los llama Platón? A menudo habla –y Aristóteles lo hace después– "de los guardianes de las leyes". Pero va aun más lejos e inventa otro término más expresivo aún: los gobernantes serán "servidores de las leyes":

> Si he llamado servidores de las leyes a los que hoy nombramos go-

> bernantes, no es por el placer de forjar nombres nuevos; es porque, en mi opinión, de eso depende, más que de todo lo demás, la salvación de la ciudad o su ruina. Que en una ciudad la ley esté avasallada y sin fuerza, veo su pérdida cercana; pero allí donde reina sobre los jefes y donde los jefes se hacen esclavos de las leyes, es la salvación que veo llegar y, con ella, todos los bienes que los dioses otorgan a los ciudadanos.[25]

Al término de este largo debate sobre la ley, que desde hace aproximadamente un siglo había apasionado tan fuertemente a los espíritus y que los había hecho descubrir, progresivamente, la relatividad de la ley y su utilidad práctica, su significación política y su alcance religioso, su influencia y sus méritos, se vuelve pues a encontrar la confianza inicial de los griegos en la soberanía de la ley. Pero, en vez de una confianza ingenua y espontánea, es ahora una confianza filosóficamente fundada en una ley filosóficamente establecida. Y lo que había comenzado con la euforia de un Estado de hecho, termina en una amplia perspectiva de legisladores futuros.

En algún sentido se puede considerar que es, efectivamente, un término. Por cierto, la reflexión sobre la ley debía proseguir y precisarse, primero con el correr del siglo IV, que es tanto el de Aristóteles como el de Platón, luego en los siglos siguientes. Pero la posición de Platón, por su carácter absoluto y la faceta extrema de las soluciones que implica, marca un final o, si se prefiere, un giro: después de él, la reflexión sobre la ley podrá, únicamente, matizarse con un contacto más estrecho con la realidad práctica.

Sin embargo, el camino que lleva de Heródoto a Platón, pasando por los análisis filosóficos sobre la ley y sus relaciones con la costumbre, la naturaleza o la razón, no da más que una idea incompleta de los problemas propuestos o de la originalidad del pensamiento griego en la materia.

En efecto, si el pensamiento de Platón desemboca en una legislación ideal, sus predecesores y sus contemporáneos no habían limitado su esfuerzo a una definición abstracta del rol de las leyes: ellos también habían planteado, y desde el comienzo, los problemas concernientes a su tenor. Se puede decir incluso que sus tentativas para asegurar a las leyes, en la práctica, cierto número de cualidades habían contribuido, más aún que los ensayos de justificación teórica, a afirmar su confianza en esas leyes y el deseo de colocarlas fuera del alcance de toda crítica.

En particular, desde el comienzo, dos objetivos habían aparecido como esenciales y debían marcar para siempre la originalidad de su concepción: estos dos objetivos eran conferir a las leyes un máximo de estabilidad y un máximo de valor educativo. Por ello un estudio de ley en Grecia, incluso limitado al marco cronológico que nos hemos fijado, no sabría ser completo ni exacto si no tuviese en cuenta esta doble serie de esfuerzos, del que encontramos

25. La soberanía de las leyes es reafirmada y justificada de nuevo en el libro IX (874 e-875 d).

el reflejo tanto en la práctica como en el estudio de los filósofos. Podemos detenernos en Platón en el tiempo; pero no podemos detenernos en él sin restituir, al lado de las doctrinas más generales, este otro aspecto de la reflexión griega, que empieza antes de Heródoto y se desarrolla después de Platón: en un sentido, da a esta reflexión sus rasgos más vivos y más originales.

Capítulo X
De la estabilidad de las leyes

Como las leyes griegas estaban, al comienzo, carentes de todo fundamento trascendental, habían sido rápidamente consideradas desde el ángulo de la relatividad y cuestionadas en su principio: las justificaciones ofrecidas por los pensadores del siglo IV son la respuesta a este cuestionamiento. Pero una reacción similar explica que, en un campo más práctico, un mismo deseo de afirmar la autoridad de la ley haya dado lugar a reflexiones y a descubrimientos igualmente valiosos para el pensamiento occidental. Puesto que la ley era, en su origen, un simple uso ratificado por el pueblo,[1] debieron, en efecto, precaverse enérgicamente, tanto en sus costumbres prácticas como en sus investigaciones intelectuales, contra todo lo que podía hacerle perder su majestad y su brillo a tal ley.

En particular, como la ley-costumbre corría el riesgo de pecar de relativa o de inestable, una de las mayores preocupaciones de los griegos fue asegurar a las leyes un carácter inteligible, de manera de sustraerlas a lo aleatorio del devenir.

1. Las leyes atenienses

En principio, lo que sabemos de las leyes atenienses hubiera debido bastar para garantizarlas contra ese riesgo.

En efecto, la legislación de los atenienses había sido siempre, en ese aspecto, de una prudencia notable. Sus leyes eran escritas. Estaban cubiertas por una imprecación sagrada. Su coherencia estaba garantizada por un colegio de magistrados, los tesmotetas, de los que nos informa Esquino en el *Contra Ctesifonte* (38): "El legislador", dice, "ha dado a los tesmotetas la orden formal de revisar cada año las leyes en la asamblea del pueblo después de haber buscado y verificado cuidadosamente si nuestro código no contiene dos leyes contradictorias, o una ley abrogada en medio de leyes vigentes, o varias

1. Véase *supra*, p. 90.

leyes con el mismo objeto. Y de constatar uno de esos casos, el legislador les ordena inscribir las leyes en cuestión sobre tablas y exponerlas delante de las estatuas de los héroes epónimos". A continuación Esquino expone el procedimiento que comprende primero la proposición a la asamblea de instituir a los nomotetas, luego, el voto ulterior para las leyes aisladas. Y Aristóteles confirma sus indicaciones en la *Constitución de Atenas* (59).

Asimismo, la promulgación de nuevas leyes se rodeaba de mil precauciones. Sin duda tales precauciones no iban hasta el uso locrense citado con admiración por Demóstenes en el *Contra Timócrates* (139): "Cualquiera que proponga una nueva ley, lo hace con la soga al cuello. La propuesta parece loable y útil, el autor se retira con la vida a salvo. Si no, se le aprieta la soga y es la muerte".[2] Pero sin llegar a estos extremos, las precauciones jurídicas eran serias. Primero, todo proyecto debía ser aprobado no solamente por el consejo, y luego por la Asamblea, sino ser controlado por una comisión de expertos. Y, sobre todo, cuando un texto fuera adaptado y sobre uno o varios puntos entrara en contradicción con otras leyes, cualquier ciudadano podía, en cualquier momento[3] promover una acción en contra del autor por ilegalidad *(graphè paranomôn)* o por establecimiento de ley perjudicial al Estado.[4] La acción por ilegalidad era grave: podía conducir a multas considerables e incluso a la muerte.[5] Durante toda la historia ateniense fue la garantía contra una democracia demasiado imprudente.[6] Y hay que reconocer que las precauciones eran infinitamente más grandes que en las instituciones modernas correspondientes, como el consejo de Estado, por ejemplo.

Con un sistema tal, se debería haber tenido leyes claras y estables. Pero no fue el caso. Y la historia ateniense refleja un deseo permanentemente renovado de ordenar de manera clara y fijar definitivamente un derecho que siempre aparecía rebelde a esta puesta en orden.

A tal efecto, en las leyes había habido adiciones, complementos, que dificultaron pronto su comprensión. Luego la evolución política trajo cambios a las leyes constitucionales. Y como los diversos tipos de leyes no se distinguían aún unas de otras, cada revisión de origen político se acompañó de un esfuerzo general de refundición.

2. Igualmente Estobeo, III, 39, 36. Diodoro de Sicilia cuenta la misma historia en XII, 17, atribuyéndola a Carondas. Con variantes, se la encuentra en Polibio, XII, 16.

3. La acción contra la persona prescribía al cabo de un año, pasado ese lapso, se podía aun acusar la ley misma.

4. Este segundo caso, menos frecuente, es el que concierne a la ley de Leptines, contra quien Demóstenes presenta el alegato citado en el capítulo VII.

5. Además, alguien condenado tres veces por ilegalidad perdía el derecho de proponer nuevos decretos.

6. La acción por ilegalidad reemplazó el rol de supervisión que tenía al principio el Areópago: véase J.W. Jones, ob. cit., p. 103.

Durante la revolución de 411, cuando fue derrocada la democracia, se designó, por un decreto de Pitodoro, una comisión encargada de redactar las nuevas leyes; Aristóteles nos conservó el texto de ese decreto (*Constitución de Atenas*, 38, 2), que prevé: "El pueblo elegirá, además de los diez comisarios que existen ya, veinte otros entre los ciudadanos mayores de cuarenta años"; estos ciudadanos deberán redactar proposiciones (*suggraphein*) para la salvación del Estado y, decía una enmienda, examinar también las leyes de Clístenes.

El régimen de los Cinco Mil, establecido inmediatamente después, empezó también designando "nomotetas".

Finalmente, con el mismo principio pero con un espíritu opuesto, los demócratas, vueltos al poder luego de la guerra civil de 404, procedieron también a una refundición general de las leyes.

De todos modos, ésta se había vuelto indispensable. Las antiguas leyes, invalidadas, luego revalidadas, transcriptas originalmente en tablas de madera que se habían estropeado, escritas, de todos modos, en un alfabeto ya fuera de uso y en un idioma arcaico, necesitaban una nueva trascripción acompañada de una cuidadosa revisión.

Andócides nos cuenta cómo se procedió: "Veníais de tirar a suertes un consejo y de elegir nomotetas, cuando éstos constatan que había muchas leyes de Solón y de Dracón de las que muchos ciudadanos eran pasibles en razón de acontecimientos anteriores: os reunís entonces en asamblea, deliberáis sobre el asunto y decidís revisar todas las leyes y publicarlas en el Pórtico del Ágora a medida que son revisadas" (*Sobre los misterios*, 83). Andócides cita incluso el texto del decreto, que es muy preciso. Uno de sus párrafos dice que los nomotetas expondrán las leyes "delante de las estatuas de los Epónimos, para que éstas sean leídas por quien quisiera, y las entregarán a los magistrados durante el mes corriente. Tales leyes serán examinadas primero por el consejo y por quinientos nomotetas elegidos por los *demos*, tras haber prestado juramento. Todo particular tendrá derecho a entrar al consejo y dar opinión de provecho sobre esas leyes. Cuando éstas sean votadas, el Consejo del Areópago estará encargado de velar que los magistrados usen solamente las leyes establecidas. En cuanto a las leyes confirmadas serán publicadas en el muro en el que estaban antes, para que quien quiera pueda conocerlas". Es en esta misma época, precisa Andócides, cuando se decidió no aplicar ninguna ley no escrita. El código y las leyes constitucionales debían formar un conjunto integralmente claro para todos.

¿Qué fue del trabajo de revisión así previsto? Es difícil saberlo. Pero, si damos fe al discurso que compuso Lisias contra uno de los miembros de la comisión, un subescribano llamado Nicómaco, el asunto no fue ni rápido ni libre de toda sospecha. Nicómaco había sido miembro de la comisión fundada por los Cinco Mil, luego miembro de la comisión fundada por los demócratas. Ya desde el comienzo de su discurso Lisias no deja a sus auditores ninguna atenuante sobre el personaje:

> Se le había encomendado transcribir en un plazo de cuatro meses las leyes de Solón: tomó el lugar de Solón y se instituyó legislador; en vez de cuatro meses, hizo durar su cargo durante seis años: día por día, y a cambio de dinero constante, insertaba tal artículo o borraba tal otro. Estábamos limitados a recibir de una mano tal nuestra provisión de leyes cotidianas, y las partidas producían leyes contrarias ante el tribunal diciendo ambas que las recibían de Nicómaco. Por más que los magistrados pronunciaron multas y le citaron ante el tribunal: no se decidió a transmitir las leyes. (2-3)

Esta impresión que sugiere aquí Lisias (sin duda con la exageración del alegato) se prolongaría a través de todo el siglo IV. Y la obra de los oradores no cesa de hablar de leyes violadas, enumerándolas cada vez con lujo de detalles. El segundo *Contra Aristogitón* asegura incluso que los atenienses habían debido prever la pena de muerte "para quien produce una ley inexistente" (24) (¡!).

El resultado era que las leyes perdían autoridad; y la pintura que hace Platón, en el libro VIII de la *República*, de la anarquía democrática no hace más que darle un tinte caricaturesco a un mal, de hecho, enteramente real: así, habla de los que pueden "mandar y juzgar, si les da la gana, a pesar de la ley que os prohíbe toda magistratura o judicatura" y habla de la serenidad de algunos condenados diciendo: "¿Acaso no has visto, en un Estado de este tipo, hombres condenados a la muerte o al exilio que empero se quedan y se pasean como aparecidos como si nadie se preocupase de ellos si los viera?" (558 a).

Incluso la acusación de ilegalidad que debía poner orden en esta confusión se volvía, con frecuencia, a favor de la crisis moral, un arma política, fácil de blandir con fines personales.

Contra este Estado de hecho, el único remedio era una toma de conciencia más profunda de lo que caracterizaba la ley y lo que exigía su estabilidad.

Esta toma de conciencia se tradujo por una doble exigencia, de la que la primera concierne al campo de aplicación de la ley y la segunda, a su duración.[7]

2. Leyes y decretos

En lo que atañe al campo de aplicación, la gran idea fue establecer una línea de demarcación, lo más rigurosa posible, entre las leyes propiamente dichas y otras decisiones populares de menos alcance.

Esta distinción aparece por primera vez en el texto de Andócides referido a la gran revisión de 404 y en relación con ella. En efecto, el orador transcribe el texto de la ley:

7. Innombrables textos insisten también sobre todas las cualidades intrínsecas de la ley (debe ser justa, válida para todos, etc...). Sólo citamos aquí los dos más característicos de la reflexión griega.

> Viendo que muchos ciudadanos se encontraban en peligro, unos en el nombre de las leyes antiguas y otros en el nombre de antiguos decretos, hemos establecido las leyes siguientes para impedir justamente lo que pasa hoy y cerrarles la boca a los sicofantes. Leemos las leyes. Leyes: una ley no escrita no debe ser aplicada por los magistrados en ningún caso. Ningún decreto, ni del consejo, ni del pueblo, prevalecerá contra una ley... (*Sobre los misterios*, 86-87)

¿A cuándo se remontaba esta distinción? Es difícil de determinarlo. Hypérides, en el *Contra Atenógenes*, 22, la atribuye a Solón. Declara, en efecto: "Solón admite que incluso un decreto redactado con justicia no debe tener una autoridad superior a la ley". Sin embargo es evidente que se le atribuyen muchas cosas a Solón, y no es necesario remontarse tan atrás. En todo caso algo es cierto, y es que esta distinción se encuentra repetidas veces a lo largo del siglo IV.

En la práctica era difícil y huidiza. Pues los poderes del pueblo, en la democracia que se practicaba en Atenas, lo hacían amo "de las leyes incluso" (como lo dice Aristóteles, *Política*, IV, 1298 b). La adopción o abrogación de una ley dependía de un voto del pueblo. Ahora bien, la palabra que traducimos por "decreto" quiere decir, si la traducimos literalmente, "voto del pueblo". La diferencia radicaba tan sólo en las precauciones más grandes impuestas por ciertos votos; aunque no siempre fueron tomadas. La ambigüedad existía. Era inherente al vocabulario porque lo era a las instituciones.

Es llamativo constatar que, cada vez más, los autores parecen haber destacado esta diferencia buscando dar a las leyes mayor autoridad. Demóstenes, en particular, apela varias veces a ella, no sin ardor. En el *Contra Leptines,* en 355, se queja ya: "Entre decretos y leyes, no más diferencia; las leyes, en conformidad con las cuales los decretos deben ser redactados, son más inconsideradas que los decretos mismos" (92). En *Contra Timócrato*, en 352, se indigna contra su adversario: "El que ignoraba la existencia de las leyes, cuya lectura habéis oído hace un instante; tampoco ignoraba que, en virtud de otra ley, ningún decreto, ya fuese legal, puede prevalecer sobre una ley, y, pese a ello, propuso e hizo pasar una ley con los términos de un decreto, cuyo tenor mismo, y él no lo ignoraba, era ilegal. ¿No es acaso una indignidad?" (30). En el *Contra Aristócrato*, el mismo año, recuerda que, según el legislador, "están prohibidas las disposiciones legislativas particulares de un individuo, y que no se aplican a todos los atenienses". Ahora bien, el decreto con el que se enfrenta concierne a un individuo y, "ya que está admitido que los decretos deben conformarse a las leyes, conceder a Caridemes en particular un derecho que no nos pertenecerá a todos, sería contravenir la ley. Pues, evidentemente, lo que no puede caber en una ley, no puede legalmente proponerse en un decreto" (86).[8] Luego de lo cual hace leer la famosa ley citada por Andócides.

8. Demóstenes parece jugar con la noción con habilidad un poco sofística: el decreto bien podría ser más particular que la ley, pero la importancia dada a la distinción no es menos reveladora.

Esta distinción, tan firmemente reivindicada en textos de ese tipo, debía pasar de una vez por todas de ahí al campo de la ciencia política; y Aristóteles hace de ella la piedra angular de toda la oposición entre la buena y la mala democracia. La quinta especie de democracia es, en efecto, descripta en el libro IV de la *Política* (1292 a 5) por el signo distintivo: "Todo es como en la precedente, salvo que es la multitud y no la ley la que ejerce en ella la suprema potencia. Esto ocurre cuando los decretos tienen una autoridad absoluta y no la ley, lo que es el efecto del crédito de los demagogos". Y Aristóteles no duda en tratar a tal régimen de despótico: "Una democracia tal es, en su género, lo que la tiranía es a la monarquía... los decretos del pueblo son aquí lo que son allá las órdenes del monarca". Al fin, analizando el mecanismo de esta perversión, retoma: "Estos demagogos son la causa de que la suprema autoridad esté en los decretos y no en la ley, por el celo que ponen en referir todo al pueblo". Concluye entonces que un régimen tal es una democracia (es decir, el pueblo al poder) pero no una república (es decir, un régimen organizado en el que todo se hace según un orden válido para todos), "pues no hay república allí donde las leyes no reinan" (ídem, 32).

El largo esfuerzo cumplido para determinar una distinción llega pues, con Aristóteles, a una oposición radical.

Ahora bien, esta distinción entre leyes y decretos corresponde al sentimiento de lo que debiera ser la ley. Institucionalmente, las diferencias se habían desdibujado en el ejercicio directo de la soberanía popular:[9] en un Estado moderno, en el que el poder está más diferenciado y se fracciona en diversos cuerpos, la diferencia es más clara: una ley, un decreto, un bando, surgen de autoridades distintas cuyas soberanías no son iguales y, sin embargo, incluso así, ciertos casos se pueden prestar a decisiones tomadas ya en un nivel, ya en otro, según la importancia que se les quiera otorgar. Esta diferencia de importancia corresponde a la que los griegos intentaban establecer entre leyes y decretos.

Resumiendo, daban a la ley un carácter más general y más definitivo.

La generalidad mayor de las leyes fue fomentada por Aristóteles de modo perfectamente lúcido, en un texto de la *Ética a Nicómaco*, V, 1137 b, en donde coincide con Platón en que las leyes no sabrían prever todas las modalidades: "De hecho, la razón por la que todo no puede ser definido por la ley, es que hay casos de especie para los cuales es imposible dictar una ley, de tal modo que un decreto es indispensable".[10] Por consiguiente la ley, siendo más general, se sitúa en un nivel superior. Ya se ve dibujarse la distinción moderna entre la ley y los decretos de aplicación: el deseo de conferir a la ley una autoridad mayor fue el punto de partida de una revisión institucional que pervive en el mundo actual.

9. Sobre la ambigüedad, véase *supra*, p. 147.

10. Sobre la generalidad de la ley, véase también *Retórica*, I, 1354 b.

En cuanto al otro criterio que distinguía la ley y que no concernía ya a su extensión sino a su duración, encontramos la expresión más rigurosa en el pequeño tratado seudoplatónico de las *Definiciones*. En 415 b, en efecto, se lee, una tras otra, dos definiciones paralelas de la ley y el decreto. La de la ley es "decisión política de la multitud sin determinación limitada de tiempo"; la de decreto es "decisión política tomada por un tiempo determinado". Tanto en el tiempo como en el espacio, la ley tiene mayor alcance y, manifiestamente, los griegos hicieron todo lo que pudieron para arrancarla al dominio fluctuante de las contingencias.

Sin embargo, el segundo carácter hace surgir un nuevo problema. Pues si las leyes están establecidas sin límite de tiempo, está claro que la idea misma de verlas caer en desuso implica una contradicción interna. Dictadas para un futuro indefinido, ¿pueden acaso ser indefinidamente observadas? Así debía plantearse al pensamiento griego el problema de la estabilidad de las leyes.

3. Estabilidad o progreso

Desde el origen, era manifiesto que la autoridad de las leyes surgía de su estabilidad. Y Heródoto relata el procedimiento empleado por Solón para garantizar a las suyas ese carácter. Cuenta, en efecto, que Solón, luego de haber redactado y promulgado sus leyes, salió de viaje durante diez años:

> La curiosidad era la razón confesa de su viaje; en realidad no quería estar obligado a abolir una u otra de las leyes que había establecido. Los atenienses, en efecto, no tenían el derecho de hacerlo y estaban obligados, por juramentos solemnes, a obedecer durante diez años a las leyes que Solón les diera. (I, 29)

Este pequeño texto es como un abreviado de la prudencia griega: la ingeniosidad de un jefe y su astucia para con los suyos, el cuidado de confiar en los dioses (guardianes del juramento), la garantía de lo que se quiere que dure, finalmente la elección de un plazo modesto y realista. Pero, al mismo tiempo, abre la serie de los esfuerzos que realizaran todos los atenienses después de Solón para asegurara sus leyes la mayor estabilidad posible.

Es evidente, en efecto, que los juramentos exigidos a los jueces y, en una época al menos, a los efebos, así como las precauciones tomadas sea para la revisión de las leyes, sea para la adopción de textos nuevos, traducen el mismo cuidado que en el viaje de Solón.

Sin embargo, así como el plazo previsto para la legislación de Solón era limitado, los atenienses no podían ignorar que ciertos cambios eran inevitables y a veces deseables: por la fuerza de los hechos, no podían atenerse para siempre a textos que dejaban de estar en armonía con la situación de hecho y que, de todos modos, podían, en función de la reflexión común, ser completados y mejorados. En otras palabras, una elección se imponía entre la es-

tabilidad y el progreso. El siglo V, que fue para Atenas un siglo de desarrollo racionalista y de confianza en el progreso humano, vio abrirse al respecto un debate, y casi una crisis.

A priori, los atenienses del final de ese siglo, en toda su política, parecían un deber representar y promover valores ligados al progreso ante Esparta, que por su lado encarnaba la estabilidad.

Tucídides, en todo caso, no deja de destacar este aspecto del ideal lacedemonio. Recordando las luchas civiles que Esparta había conocido en su origen, en I, 18, él indica que ella

> ...vivió siempre en el orden, desde el tiempo más remoto, y escapó siempre a la tiranía: hace, por lo que se puede decir, algo más de cuatrocientos años entre el fin de nuestra guerra y el momento desde el cual los lacedemonios observan el mismo régimen; tal el origen de esta potencia, que les hacía solucionar los asuntos de otras ciudades.

Inversamente, en Atenas, la democracia se afirmaba; nuevos derechos eran otorgados a nuevas clases sociales y, puesto que el espíritu del examen libre se desarrollaba en todas las áreas, la gente hablaba más de apertura y de renovación que de orden y de estabilidad.

Entre estos dos sistemas, se elegía en gran parte por simpatía política. Pero los argumentos dados de uno y otro bando contribuían a precisar el contenido dialéctico del problema, y los términos mismos empleados en la obra de Tucídides confirman que ese problema se aplicaba, ya por entonces, a las leyes. Se lo puede juzgar por los reproches que, en su obra, son dirigidos a ambas actitudes.

Los corintios, en el libro I, reprochan a Esparta su inmovilidad y explican: "Para una ciudad tranquila, los usos inmutables son excelentes, pero si se está obligado a multiplicar las intervenciones, hay que multiplicar también los nuevos medios" (I, 71, 3).[11]

Inversamente, en el libro I, Cleón le reprocha a Atenas su inestabilidad y, aunque el debate no lo incluya y vuelva el uso de la palabra totalmente impropio, habla francamente de las leyes: no ya *nomina*, sino *nomoi*. El texto pertenece al debate de Mitilene, en el que se trata de saber si conviene anular el decreto de la víspera, que condenaba a muerte a toda la población masculina de esa ciudad. En principio las leyes no tenían nada que ver con ese debate, ya que se trataba del más particular de los decretos: "El riesgo mayor", dice, "sería el de no tener nada fijo en nuestras decisiones, de no ver que las leyes [*nomoi*] imperfectas pero inmutables hacen a la ciudad más fuerte que las leyes bien hechas pero sin autoridad" (III, 37, 3).

11. Sobre los detalles de la expresión y sobre los textos emparentados, véase nuestro estudio: *Thucydide et l'idée de progrès*, Anales de École Normale Supérieure de Pise, 1966, pp. 143-191, y, más especialmente, pp. 171-174.

En su ingenua brutalidad, el texto muestra a los dos valores que se enfrentan, en lo que concierne a la ley: por un lado su autoridad, fundada en la estabilidad, por el otro su calidad, debida al progreso de la reflexión. A decir verdad la cuestión está planteada en Tucídides con una claridad que sólo se encontrará en Aristóteles.

Pero, mientras tanto, es un hecho que muchos atenienses, sin llevar el curso por la estabilidad tan lejos como Cleón, eran conscientes de la necesidad de preferir a menudo la estabilidad al perfeccionismo. Y la prueba está en la nostalgia obstinada con la cual autores de toda extracción insistían sobre la superioridad de las leyes antiguas, apelaban a ellas y evocaban sus méritos con fidelidad o lamento. Cuando la ley está puesta en causa todos los atenienses se vuelven conservadores.

Para el siglo IV se puede citar el ejemplo de Antifón el orador: tiene el mérito de buscar una justificación a priori estableciendo una relación lógica entre antigüedad y calidad. En un pasaje que repiten palabra por palabra dos de sus discursos, pondera las leyes antiguas diciendo:

> Tienen una doble superioridad: son las más antiguas en este país; y se han conservado iguales para iguales objetos; y es en eso que se reconocen mejor las leyes bien hechas, pues lo que es imperfecto, el tiempo y la experiencia se lo enseñan a los hombres. (*Sobre el coreuta*, 2; *Sobre el asesinato de Herodes*, 14)[12]

El mismo respeto por las leyes antiguas se encuentra en Demóstenes quien, por su lado, se queja sobre todo de la confusión que traen las leyes demasiado modificadas. En el *Contra Leptines*, recordando el procedimiento atribuido a Solón y destinado a evitar la promulgación imprudente de las leyes nuevas, evoca nostálgico el tiempo en el que uno se atenía a las leyes antiguas: "Es por eso que, en el pasado, mientras este procedimiento fue observado, nos conformamos con las leyes existentes, sin hacer nuevas" (91). Y deplora la forma con la que algunos se arrogaron "el derecho de legislar sin tener en cuenta tiempos ni formas", lo que dio lugar a leyes numerosas y contradictorias. Más adelante, pregonando el respeto a las leyes, hace leer un texto y apunta: "Aquí está, atenienses: una ley tan excelente como antigua" (153).

Esta actitud eminentemente conservadora se encuentra también en el *Contra Timócrato*. Allí es donde cita el ejemplo de los locrenses, entre quienes, dice, se proponían las leyes con la soga al cuello y peligro de vida.[13] Y se maravillaba de que éstos siempre se hayan conformado con las leyes antiguas: "En una larga sucesión de años, jueces, un solo texto nuevo, dicen, fue

12. Véase para un argumento similar, Platón, *Minos*, 321 b: la mejor prueba de que Minos fue un buen legislador "es que sus leyes subsisten sin ningún cambio como las de un hombre que ha encontrado la verdad para el gobierno del Estado".

13. Véase *supra*, pp. 143-144.

introducido. Había una ley por la que, si alguien le reventaba un ojo a otro, debía dejarse, en compensación, reventar uno de los suyos, los prejuicios-intereses no eran admitidos en tales casos. Pero cuentan que un hombre, cuyo enemigo era tuerto, lo amenazó con reventarle su único ojo. Ante dicha amenaza, el tuerto, conmovido y estimando que tras una desgracia así, la vida le sería intolerable, se atrevió, dicen, a proponer una ley así concebida: «Si alguien le revienta el ojo a un tuerto, deberá, en compensación, dejarse reventar los dos ojos para que, de una y otra parte, la invalidez sea igual»,[14] y es, según dicen, la única ley que haya sido adoptada por los locrenses en más de dos siglos" (140-141).

Ciertamente, Demóstenes sólo cita este caso límite y de una autenticidad cuestionable; pero querría que fuera inspirador; y menciona con amargura las libertades que se toman con "las leyes de Solón, que el tiempo ha consagrado y que son la obra de nuestros antepasados" (142).

Isócrates también se enternece fácilmente con las buenas leyes de nuestros antepasados, que tienen, para él como para Demóstenes, la ventaja de la claridad y de la coherencia: esas leyes, en efecto, siendo pocas, eran leyes "que no se parecían a las que están establecidas hoy, que no estaban invadidas por la confusión y por contradicciones tan numerosas que nadie sería capaz de distinguir de las leyes estériles las que son útiles" (*Panatenaico*, 144).[15]

Por consiguiente Atenas, pese a sus reformas y pese al espíritu progresista que había marcado su política durante un tiempo, siempre tuvo tendencia a apelar al pasado, a su orden claro y estable, a su simplicidad; y esta tendencia no hace más que afirmarse durante el siglo V. En suma, Atenas suspiraba por leyes que existieran de una vez para siempre y que conservaran su autoridad a través de los tiempos.

Podemos hacer coincidir esta tendencia con el hecho de que los filósofos, en la medida en que se ocupaban de política, imaginaban en general una ciudad totalmente nueva que fundaban con el pensamiento; la idea de evolución, de transformación, de reorganización, les resultaba tan poco natural que ubicaban su ideal en un mundo sin pasado: todo legislador en Grecia se piensa a sí mismo como primero y único legislador.

Como sea, los dos grandes pensadores del siglo IV, uno preocupado por un régimen ideal y el otro por lo real, coinciden cuando se trata de la prudencia con la que se deben tocar las leyes existentes.

14. Esta anécdota está relatada por los mismos autores que hablan de la soga al cuello: véase *supra*, p. 144. Aristóteles alude a ella en la *Retórica*, I, 7, 1365 b, y Diógenes Laercio, I, 2, 57, la atribuye a Solón. Véanse anécdotas similares en Eliano, *Var. Hist.*, XIII, 24; Valerio Máximo, V, 5, 3: el objetivo de ellos es el de discutir la igualdad de las penas y no la cuestion de la cantidad o estabilidad de las leyes, a la que apunta Demóstenes.

15. Véanse sobre el intercambio, 82: "Ahora que hemos llegado a un tiempo en que los discursos que han sido pronunciados y las leyes que han sido promulgadas son innombrables, y en que se admiran sobre todo las leyes más antiguas y los discursos más nuevos".

Platón, en principio, no se ocupa de las leyes de las ciudades corrompidas. Funda en la mente ciudades nuevas. Sabemos que tiene menos confianza en las leyes que en el espíritu que se dará a los ciudadanos y en la ciencia de los gobernantes. Sin embargo, incluso en las ciudades ideales, e incluso con este espíritu, rodea de mil precauciones toda posible modificación de las leyes. En el libro I de *Leyes*, cita elogiosamente la regla observada en Esparta y en Creta, que rodea de secreto toda crítica a las leyes: "Entre ustedes, por sabio que sea el conjunto de vuestras leyes, una de las mejores es aquella que prohíbe absolutamente a los jóvenes inquirir sobre lo que vuestra legislación contiene de bueno o de defectuoso, que les ordena proclamar a todos con una sola voz y una sola boca,[16] que todo en ellas es excelente, ya que sus autores son los dioses y, si uno de ellos habla de otra manera, no oírlo; que si un anciano encuentra algo que corregir en vuestras instituciones, sólo se lo dirá a un magistrado o a un hombre de su edad, sin que ningún joven sea testigo" (634 d-e). En el libro VI admite que los cambios son necesarios porque ningún legislador puede llegar a hacer leyes perfectas (769 d); pero, por una identificación reveladora, reúne en un todo las dos funciones que consisten en "preservar" y "rectificar" las leyes (769 e, 770 a). Una y otra competen, juntas, a los "guardianes de las leyes", funcionarios elegidos con un celo particular entre la gente mayor de cincuenta años.[17] En las páginas siguientes muestra el sentido que da a esta "rectificación" de las leyes. Pues habla de un período de experimentación que dura diez años y que es seguido por informes sobre las imperfecciones observadas; se trata pues de un proceso, en cierta forma, científico. Y una vez superado el período de experimentación, la ley entra en el campo de lo inmutable; y se vuelve casi imposible tocar. "En esta materia, no se hará jamás ningún cambio voluntario, pero si alguna razón surgiera que viniese a obligarlo, se consultaría a todos los magistrados, a todo el pueblo, a todos los oráculos de los dioses y, si todos están de acuerdo, se haría el cambio; de otro modo, no se haría cambio de ningún tipo y el opositor tendrá siempre legalmente la última palabra" (772 c-d). Todos los textos modernos que limitan estatutos y exigen una cierta cantidad de condiciones para una eventual modificación han surgido de tales reflexiones; pero no existe sin duda ninguno, en ningún área, que nunca se haya mostrado tan exigente.

Así pues, en el final de las *Leyes* encontramos diversas instituciones destinadas a preservar a las leyes del cambio. Se vuelven a encontrar, por cierto, los "guardianes de la ley" pero, por encima de ellos, se encuentra un órga-

16. Surge aquí el parentesco entre la ley y la concordia: a partir del momento en que la concordia se vuelve una consigna importante (fin del siglo V), se encuentran a menudo las dos ideas asociadas, ya por la defensa de una ya de la otra: véase, entre otros, Platón, *República*, 351 b, y Jenofonte, *Memorabilia*, IV, 4, 17-18.

17. 754 c, 755 b. Son treinta y siete. En la carta VIII, Platón recomienda lo mismo: "Para mandar, en la guerra o en la paz, hay que crear a los guardianes de la ley, que sean treinta y cinco, de acuerdo con el pueblo y el consejo" (356 d).

no que no había sido nombrado hasta entonces más que en forma indirecta, a saber, el Consejo Nocturno. Este consejo, que reúne a los diez más ancianos de entre los "guardianes de las leyes", debe ser como la razón de la ciudad; y una de sus tareas es la de recibir al ciudadano eminente que haya sido, a título excepcional, enviado al extranjero: "Si ha encontrado gente que tenía algo que decir en lo atinente a la legislación, la enseñanza o la educación, o si vuelve enriquecido de concepciones personales, [el viajero] dará cuenta de ello a todo el consejo" (952 b). Es decir que sólo la razón y la reflexión podrán, llegado el momento, mejorar las leyes, pero una eventualidad tal será muy infrecuente y sólo intervendrá de manera sabiamente deliberada, rodeándose de mil precauciones y de cierto terror.

A una exigencia tan utópica, es evidente que Aristóteles no podía suscribir: él se preocupa por los hechos reales y las ciudades que existen. Pero por eso mismo es sorprendente verlo optar, a él también, por la prudencia y, luego de haber largamente sopesado el pro y el contra de las dos actitudes, aportar a la tesis de la estabilidad argumentos nuevos y profundos.

Volviendo al problema que había planteado el Cleón de Tucídides, abre, en efecto, en el libro II de la *Política* (1268 b y ss.) una suerte de debate entre los méritos contradictorios de la estabilidad y el progreso. "Algunos se preguntan", escribe, "si es perjudicial o útil para la ciudad cambiar las leyes tradicionales cuando hay mejores". El término empleado para ese "cambio" de las leyes es *kineîn*, exactamente como en Tucídides; y la referencia a una tesis conocida está bien marcada por una tesis anónima: "algunos se preguntan". Está claro que Aristóteles quiere aquí hacer el balance de una cuestión corrientemente debatida en Atenas. De hecho le dedica dos páginas enteras de discusión.[18]

La argumentación del cambio es la que normalmente usan los que creen en el progreso: consta de dos ideas principales, una de las cuales es la comparación con la ciencia y la otra la evocación de la vida de los primeros hombres, antes de la civilización: su miseria prueba que lo más antiguo no es necesariamente lo mejor.

Desde el siglo V estos dos argumentos estaban vigentes. Los corintios de Tucídides citaban ya las *technai* para justificar la necesidad del cambio, y decían a los lacedemonios que corrían al desastre: "Fatalmente, como en las técnicas [*technai*], la novedad siempre es ganadora" (I, 71, 3).[19] Tucídides también se complacía describiendo las dificultades y las deficiencias de la vida griega en sus comienzos: se emparienta en esto con el espíritu de las descripciones de Esquilo (en el *Prometeo*), de Protágoras (en el *Protágoras* de

18. El hecho es tanto más sensible que esta discusión no está justificada por el contexto: sirve de conclusión al examen de las Constituciones teóricas, y en particular a la de Hipodamo de Mileto.

19. Tucídides pondera también el rol del progreso en ciertas *technai*, como la navegación o el arte de los combates.

Platón y probablemente en el tratado perdido *Sobre las condiciones de la vida primitiva*), del autor de la *Antigua medicina*, de Demócrito (si Demócrito es realmente el autor de la célebre descripción de Diodoro de Sicilia, I, 8).

Es interesante constatar que estos argumentos continuaban siendo usados en la época de Aristóteles: y lo es más aún el ver lo que él les agregaba y cómo les respondía.

A los argumentos ya mencionados a favor de la renovación de las leyes, Aristóteles le agrega uno solo, que concierne únicamente a las leyes y reviste un carácter específico. En efecto, escribe: "Por otra parte, es preferible no conservar inmutables tampoco las leyes escritas. Pues, así como en otras artes, en materia de organización política es imposible codificar todo con precisión; las reglas escritas son forzosamente generales; las acciones, en cambio, conciernen a casos particulares". A verdad decir, este argumento tiene, en el contexto en el que se encuentra, un costado un poco desconcertante; pues la ley no podría ser modificada más que por otra ley, igualmente general. Y, aunque se comprende lo que Aristóteles ha querido decir (a saber, que la redacción de la ley no sabría prever todos los casos), parecería que la idea pertenece a otro orden de reflexiones sobre la ley que Aristóteles habría tomado. En efecto, su frase evoca la lenta puesta al día de las leyes que deseaba Platón y que Aristóteles comenta en el libro III, cuando distingue la parte respectiva de los gobernantes y de la ley, y que dice: "La ley confía incluso a los hombres el cuidado de corregir y rectificar lo que está establecido, cuando la experiencia les haya hecho ver que hay partes susceptibles de mejora" (1287 a). Pero está claro que se trata, en este caso, de rectificaciones menores. Y el argumento, así insertado en un alegato por el progreso, sugiere apenas un progreso de los más modestos. No defiende la posibilidad de cambios profundos que se abran hacia nuevas perspectivas, sino un simple ajuste de detalle en la búsqueda de una imposible perfección.

Una tal inflexión de la argumentación a favor del cambio revela ya una prudencia de Aristóteles en la materia. Y, de hecho, su conclusión es de las más reservadas: "Todos estos argumentos", dice, "muestran pues la evidencia de que hay que cambiar ciertas leyes en ciertas ocasiones; pero, de otro punto de vista, ese cambio parecería exigir mucha prudencia".

Esta conclusión resume, en un sentido, la actitud del pensamiento griego en general respecto de las innovaciones en materia de legislación. Pero la originalidad del texto radica en los argumentos lanzados para justificar esta conclusión. En efecto, éstos son nuevos en relación con los que se han citado hasta aquí, e implican una reflexión nueva sobre la naturaleza misma de la ley.

Aristóteles no proclama, como el Cleón de Tucídides, la calidad de las leyes antiguas o su simplicidad: se concentra en el principio de su estabilidad en tanto tal, aparentemente no hace más que repetir, con matices, lo que afirmaba Cleón con brutalidad. Éste decía que valían más leyes "imperfectas pero inmutables" antes que las leyes "bien hechas pero sin autoridad". Aristóteles, por su parte, declara, en 1269 a: "Cuando la mejora es débil, y como es

un mal el habituar a los hombres a abrogar las leyes con ligereza, está claro que hay que tolerar algunos errores de los legisladores o de los gobernantes; en efecto, el beneficio del cambio será menos que el prejuicio que resuelta de la costumbre de desobedecer a los gobernantes". De hecho, se trata de salvaguardar la autoridad de las leyes, como en el discurso de Cleón. Pero Aristóteles une a esta noción una explicación importante, que marca la diferencia: la idea de costumbre.

Esta idea le permite descartar el famoso paralelo entre la ley y las ciencias o las técnicas: la ley es, para él, de naturaleza diferente: "Tomar modelo en las otras artes es incluso engañoso: no es lo mismo cambiar un arte que una ley, pues la ley, para ser obedecida, no tiene más fuerza que la de la costumbre y ésta aparece luego de un largo lapso de tiempo, tanto que pasar fácilmente de las leyes existentes a otras leyes nuevas es debilitar la potencia de la ley" (1269 a 19 ss).

Este análisis de la ley y del rol que en ella tiene la costumbre no es sorprendente en Aristóteles que, como psicólogo lúcido, ya ha hablado repetidamente del rol de la costumbre en la vida humana. Podemos citar, como ejemplo, un texto tomado del comienzo de la *Ética a Nicómaco*, en donde muestra que la felicidad es una lenta adquisición: "Pues una golondrina no hace a la primavera, ni tampoco un solo día; y así, la felicidad y la dicha no son tampoco la obra de un solo día ni de un lapso breve" (1098 a)[20] se pueden igualmente citar otros textos hacia el final del mismo tratado que repiten esta idea; por ejemplo, con respecto a la educación: "Hay que cultivar antes, por medio de costumbres, el alma del oyente, con vistas a hacerle querer o detestar lo que debe serlo, como para una tierra destinada a hacer fructificar la semilla" (1179 b) o aun, hablando de las ocupaciones impuestas por las leyes: ese tipo de vida "dejará de ser penoso y se volverá habitual" (ídem, fin).[21] Aristóteles combina, efectivamente, el intelectualismo con el realismo empírico; y la costumbre le permite construir un puente entre la imperfección de los hombres y esta razón hacia la cual, en la medida de lo posible, deben elevarse.

Pero, más allá de las tendencias propias de Aristóteles, este rol de la costumbre en la autoridad de las leyes nos devuelve al problema planteado por el pensamiento griego respecto de la ley. Pues si ésta es, para los griegos, *nomos*, es decir un uso sancionado por una decisión colectiva, es seguramente difícil –y se pudo ver a través de una larga serie de testimonios– asegurarle, después de eso, justificaciones trascendentales. Correría el riesgo de encon-

20. Coincidirán también, en lo que concierne a la ley, los argumentos sugeridos en la *Retórica*, I, 1375 b, diciendo: "En todas las otras artes no hay provecho en pretenderse más hábil que el médico" pues "el error del médico es menos perjudicial que la costumbre de desobedecer al que manda".

21. Véase *Retórica*, I, 1369 b: "Muchos actos que no son naturalmente agradables, se hacer complacer cuando se está acostumbrado a ellos".

trarse sin apoyo sólido, si no le fuera restituida la única fuerza que, desde el origen, había sido la suya, es decir, la de la costumbre.

Esta ambigüedad inicial, fuente de tantos cuestionamientos, explica pues la tendencia griega a reclamar con tanta firmeza la estabilidad de las leyes. Y el mérito de Aristóteles es haber captado y reafirmado lúcidamente el principio. Aquí, nuevamente, "*la boucle est bouclée*", ya que un filósofo saca a la luz del día los principios de los que se había partido ingenua y casi inconscientemente.

El *nomos* o uso sancionado por la ciudad no puede, en efecto, recibir su plena validez si no adquiere estabilidad y se vuelve "sólido" *(bebaios).* Y el largo malestar del pensamiento griego relativo a la ley llega a la toma de conciencia de esta condición primera.

* "La hebilla está cerrada", expresión familiar que significa que una serie de operaciones han concluido volviendo al punto de partida. [N. del T.]

Capítulo XI

La educación por las leyes

Si uno de los medios para asentar la autoridad de las leyes era asegurarle una estabilidad tan grande como fuese posible, otro era dar a su acción una prolongación de orden moral. Esta segunda actitud fue, para los griegos, tan natural como la primera. Y, tras la crisis de la ley, ella también se precisó dando lugar, en el siglo IV, a doctrinas y análisis que no son menos importantes que en el otro caso, y que resultan, a veces, más originales, en el sentido de que no han sido incorporados, en general, por el pensamiento moderno.

La ley, en efecto, siempre tuvo, para los griegos, una función, no sólo de prohibición y vigilancia, sino de educación.

A priori, ambas funciones son bien distintas. Y parecería que la primera es la más importante y la más específica. Aristóteles, clasificador meticuloso, no dejó de aclararlo. En efecto, presenta la ley como, ante todo, designada para una función coercitiva, de la que su función le asegura el privilegio. Se lo puede constatar cuando liga la existencia de la ley a la de la injusticia[1] (*Ética a Nicómaco*, 1134 a) pero sobre todo cuando analiza el rol de las sanciones impuestas por la ley (1179 b): reconoce, en efecto, que "la pasión está más dispuesta a ceder a la fuerza que a la razón", o aun que "la mayoría se somete más a la necesidad que a la razón y a los castigos que al honor"; también, los legisladores "deben, sin duda, exhortar a los hombres a la virtud y excitarlos por motivos de honor porque los que están preparados por las buenas costumbres sabrán oír ese lenguaje; pero hace falta también imponer penas y castigos a los que son rebeldes a la ley y tienen disposiciones naturales menos felices". Por todo esto, sólo la autoridad de la ley tiene un poder eficaz:

> La autoridad paterna no tiene esa fuerza irreprimible que se parece a la necesidad; no se encuentra ni siquiera en la autoridad de un solo individuo, a menos que sea rey o algo similar: solamente la ley reviste esa potencia coercitiva, ya que, en general, odiamos a los que se oponen

1. Es en este sentido que Isócrates decía que el número de leyes crecía con el de los crímenes: véase *supra*, pp. 130-131.

> a nuestros deseos, incluso cuando tienen motivos justos para hacerlo, mientras que la ley no produce ningún sentimiento de odio cuando prescribe lo que es honesto y sabio.[2]

Se podría pues decir que las leyes valen únicamente para los hombres mediocres y tiene un rol educativo limitado a la autoridad que siembra el temor.

Sin embargo, hay que destacar que, incluso el texto de Aristóteles que venimos de citar, comienza por atribuir a los legisladores otra misión, y que la coloca en paralelo con la segunda con una bella parataxis: los legisladores, dice, deben *sin duda* exhortar a los hombres a la virtud y excitarlos por motivos de honor..., pero hace falta *también* imponer penas...".

Una dualidad tal es esencial a los ojos de los griegos, y se podrían citar muchos textos en donde ambas funciones son nombradas en el mismo orden que en Aristóteles.[3] En general, la función represiva no se piensa sin la otra, a la que está asociada. Para los griegos, la ley forma las costumbres y el legislador debe actuar en consecuencia.

1. La ley y las costumbres

A decir verdad, la oposición formulada así entre las dos funciones de la ley no debe engañar: ya en el nivel de la prohibición de los delitos, es notable constatar que, muy temprano, los griegos interpretaron el castigo previsto por la ley en términos de educación.

Desde la *Orestía* de Esquilo, se encuentra la idea de que la existencia de las sanciones divina implica una lección. El hecho mismo de saberlas posibles ejerce una acción preventiva; y, en las *Euménides*, Atenea hace suyo el credo de las Erinias, esas diosas de la venganza y del castigo, declarando: "Que todo temor, sobre todo, no sea echado por ella [la ciudad] fuera de sus murallas; si no tiene nada que temer, ¿qué mortal hace lo que debe?" (699). Una vez la falta cometida y el castigo impuesto, éste invita a pensar. Lo hace para el culpable: pues Zeus "ha abierto a los hombres las vías de la prudencia, dándoles por ley: sufrir para comprender. Cuando, en pleno sueño, bajo la mirada del corazón resume el doloroso remordimiento, pese a ellos, en ellos, la sabiduría penetra, y es eso, creo, violencia bienhechora de los dioses sentados en el timón celeste" (*Agamenón*, 176-183). Y, al mismo tiempo, la llegada del castigo invita también a los otros a reflexionar: los comentarios

2. Sabemos, por lo demás, lo que admite Aristóteles: para los hombres que se elevan por sobre los demás, no hay ley que les convenga: "tienen ellos mismos su propia ley" (*Política*, III, 1284 a, véase *supra*, p. 137, n. 21).

3. Tampoco Platón considera el rol represivo de las leyes más que como una función complementaria, puesto que cuenta con ellas para actuar "ya persuadiendo, ya castigando por la fuerza y la justicia las costumbres que no se dieran a la persuasión" (*Leyes*, 718 b). Véanse todos los textos en donde están igualmente yuxtapuestas la persuasión y la presión: *infra*, p. 172, n. 26.

incansables del coro, extrayendo la lección de los desastres recientes, proveen múltiples pruebas.

La doctrina de la *Orestía* da a las sanciones divinas un valor educativo; pues bien, en el curso del siglo V, la misma idea se encuentra repetidas veces, claramente analizada y aplicada, esta vez, a los castigos humanos previstos por las leyes.

El *Gorgias* y el *Protágoras* de Platón son los testimonios más decisivos. En el *Gorgias* la idea interviene al final y vuelve a ser puesta en relación con los castigos divinos, infligidos en los infiernos; pero está enunciada bajo una forma general y vale, con total evidencia, para los castigos humanos tanto como para los divinos:[1] el texto dice, en efecto: "El destino de todo ser que se castiga, si el castigo está correctamente infligido, consiste o bien en volverse mejor y sacar provecho de su pena o bien en servir de ejemplo a los otros para que éstos, por temor de la pena que ellos ven padecer, se mejoren a sí mismos" (525 b). Las oraciones siguientes distinguen con precisión los diversos casos posibles, y esta precisión misma nos prueba que el texto se refiere a una doctrina ya claramente elaborada. Ahora bien, esta doctrina se encuentra efectivamente expresada con firmeza en el *Protágoras*, en donde está claramente atribuida al gran sofista. Allí, se trata nítidamente de hechos humanos, y el conjunto del desarrollo está directamente ligado a la idea de educación, ya que se trata de mostrar cómo la virtud se enseña, incluso a pesar de la misma gente. El castigo, explica Protágoras, implica un deseo de educación:

> Si quieres reflexionar, Sócrates, en el efecto buscado por el castigo del culpable, la realidad misma te mostrará que los hombres consideran la virtud como una cosa que se adquiere. Nadie, en efecto, castigando a un culpable, piensa ni tiene por móvil el hecho mismo de la falta cometida a menos de abandonarse como una bestia feroz a una venganza desprovista de razón: el que pretende castigar con inteligencia no lo hace a causa del pasado –pues lo que está hecho, hecho está– sino en previsión del futuro para que ni el culpable ni los testigos del castigo estén tentados a reincidir. (324 a-b)

Esta doctrina, que no está desprovista de nobleza, le hace honor a los griegos; ella muestra que, incluso en el aspecto más negativo de la ley, ellos veían materia de formación para el hombre y de influencia razonable. La función represiva era al mismo tiempo educativa.

Sin embargo –y esto es lo más notable– jamás el pensamiento griego consideró que el rol educativo de las leyes se limitara a eso.

En las colectividades, que eran las ciudades griegas hasta el siglo IV, con sus proporciones exiguas y sus estrechos lazos internos, la idea de un géne-

4. Véase más lejos: "Los condenados que expían su falta y sacan provecho de su pena, *que ésta venga de los dioses o de los hombres...*".

ro de vida común, que definiera un conjunto de valores igualmente comunes, era una idea natural. Y la especie de subordinación que se establecía, espontáneamente, entre el individuo y la colectividad acentuaba este efecto de asimilación. Además, éste estaba reforzado por la multiplicidad y la continuidad de los intercambios cotidianos entre ciudadanos. Un fragmento célebre de Simónides decía: "La ciudad instruye al hombre" (fr. 50 Bergk-Hiller). La idea fue frecuentemente retomada en los textos clásicos. Como las "reglas" del padre adiestran y forman al niño (Sófocles, *Áyax*, 548), las leyes de la ciudad dan a los individuos sus valores, sus costumbres y su carácter.

Esta especie de educación latente y colectiva aparece claramente en Tucídides referida a las dos ciudades que se enfrentan en la guerra del Peloponeso. Para Esparta, la idea es formulada por el rey Arquidamo en un discurso en el que defiende los valores espartanos ligándolos a la *paideia* de Esparta, es decir, a la formación que el ciudadano recibe de la ciudad: "Le debemos a nuestro buen orden dos cualidades: la virtud guerrera y el discernimiento [...] el discernimiento, por otra parte, a causa de nuestra formación:[5] ésta no nos da tanta fineza como para despreciar las leyes y el rigor de que se rodea nos vuelve demasiado razonables para desobedecerlas". Estas virtudes son, pues, asunto de formación y, para Arquidamo, todo está allí: "Sólo vale más aquel que está formado en los más duros apremios" (I, 84, 3-4). A este retrato de la *paideia* espartana se opone el de la *paideia* ateniense: éste está trazado en la "Oración fúnebre" atribuida a Pericles y de la que una de las originalidades es, precisamente, haber dejado de lado la evocación tradicional de las hazañas pasadas para reemplazarla por el análisis de los valores comunes. Ya lo dice la introducción: "Pero qué principio de conducta nos han llevado a esta situación, con qué régimen y gracias a qué rasgos de carácter ella tomó su grandeza, tal es lo que os mostraré primero, antes de llegar al elogio de esos hombres" (II, 36, 4). La exposición comienza entonces por un análisis del régimen, que deriva rápidamente en un análisis de las costumbres, por la razón que el régimen corresponde a ciertos valores que las costumbres ponen en práctica, según Pericles, y esos valores son, incluso, tan elevados que Atenas no forma solamente a los atenienses: Atenas, en su conjunto, es, dice, "una vívida lección" para Grecia (II, 41, 1). Por eso sus consejos para el futuro consisten en recordar y reanimar el sentido de esta lección que cada cual extrae cada día, de la vida misma de la ciudad: "Contemplad cada día, en su realidad, la potencia de la ciudad, enamoraos de ella, y, si os parece grande, decíos que los hombres que han logrado eso mostraban audacia, discernían su deber y, en la acción, observaban el honor" (43, 1).

La idea de una formación común por valores comunes está subyacente en ambos textos de Tucídides. Ella inspira también, sin ninguna duda, la bella

5. Todo el análisis que sigue (y del que saltamos una parte aquí, porque la oración es larga) se ata al participio *paideuomenoi*, "estando formados", que rige los diversos elementos.

metáfora de Isócrates que, sin hablar de leyes en sentido estricto, se representa un conjunto de principios que rigen el destino de una ciudad. Y el régimen, para él, es "el alma de la ciudad" y el alma de la ciudad imprime su sello en cada uno, por intermedio de las leyes.

> Pues el alma de la ciudad no es otra cosa que la Constitución, que tiene el mismo poder que en el cuerpo el pensamiento: ella es la que delibera sobre todo, que conserva el éxito y busca evitar la desgracia; es ella que debe servir de modelo a las leyes, a los oradores o a los simples particulares y, necesariamente, se obtienen resultados conforme a la Constitución que se tiene. (*Areopagítico*, 14)[6]

Estos diversos textos son reveladores. Sin embargo la relación entre las leyes y las costumbres no está analizada con precisión; a menudo falta incluso la palabra "ley". Son textos literarios en los que la idea no es llevada de manera sistemática. Lo es, por el contrario, en los tres filósofos que se interesaron más en la ley: Protágoras, Platón y Aristóteles. En cada uno de ellos la idea se desarrolla de manera lúcida.

De Protágoras, las únicas informaciones que tenemos vienen del *Protágoras* de Platón; pero son suficientes. En efecto, según el sofista, es en las leyes donde recae la tarea capital de enseñar a la gente la virtud. Y ellas la cumplen de dos maneras. La primera, que es la más obvia, se traduce por la acción directa: la ciudad obliga a los niños a aprender las leyes, de modo de inculcarles el sentimiento de los valores que han inspirado a esas leyes y, ante todo, la justicia: "Cuando quedan liberados de la escuela, la ciudad, a su vez, los fuerza a aprender las leyes y a atenerse a ellas para conformar sus vidas. No les permite actuar libremente según su fantasía; como el maestro de escritura, para los niños que aún no saben leer, traza primero las letras con su estilete y luego les da la página donde deberán seguir dócilmente el dibujo de las letras, así la ciudad, trazando por adelantado el texto de las leyes, obra de los buenos y antiguos legisladores, obliga a los que mandan como a los que obedecen a someterse a ellas" (326 d). En otras palabras, las leyes son la primera iniciación al bien.[7]

Pero su acción no se limita a esta iniciación directa: antes de que el niño haya sido puesto en presencia del texto de las leyes, ya habían contribuido a su formación, puesto que todo su entorno, en la vida de todos los días, no de-

6. La fórmula es retomada en el *Panatenaico*, 138. La consecuencia de esta manera de ver es que los griegos de entonces insistían siempre en la moralidad que debe pertenecer a los legisladores (véase Isócrates, *Sobre la paz*, 53-54, *Panatenaico*, 143).

7. Las leyes también garantizan un comienzo de moralidad por su mera existencia: "El hombre que te parece más injusto, en una sociedad sometida a las leyes, sería aun un justo y un artista en la materia si debemos compararlo con hombres que no tuviesen ni educación, ni tribunales, ni leyes" (327 c).

jó de sugerirle o de imponerle valores, que son los de la ciudad. La nodriza, la madre, el pedagogo, el padre, "le prodigan las lecciones y las explicaciones: esto es justo, aquello es injusto; esto es bello, aquello es feo; esto es piadoso, aquello es impío; haz esto, no haz aquello" (325 d). Esos valores, admitidos en el seno del grupo y difundidos por el elogio o la condena, son precisamente los que encuentran su expresión dogmática en las leyes.

Esta doctrina que no desaprobarían sin duda los sociólogos modernos, se encuentra con claridad en la *República* de Platón, en donde rige los análisis del libro VI y del libro VIII, mostrando cómo los individuos bien dotados son corrompidos por la sociedad y cómo, inversamente, la ciudad modifica su régimen y sus leyes bajo la presión de ciertas evoluciones morales. El primer caso está descripto en el libro VI, cuando Platón evoca cómo el filósofo, o aquel que hubiera podido serlo, es pervertido por su entorno: la opinión pública da a ciertos valores un crédito tal que ningún carácter individual podría resistir, ni evitar adscribirse a ellos. El pasaje no habla de leyes, pero es demasiado hermoso y demasiado cercano a los análisis de Protágoras para que no lo citemos aquí por completo: analiza, en particular, el rol del elogio y de la reprobación en esta educación a contrapelo que ejerce, en este caso, la ciudad. Evoca, en efecto, la autoridad de la gente cuando ella "está presente en multitud apretada, en las asambleas políticas, en los tribunales, en los teatros, en los campos o en cualquier otra reunión pública, y que reprueban o aprueban con gran estruendo ciertas palabras o ciertas acciones, igualmente exagerada en sus abucheos como en sus aplausos, y que las rocas o los lugares en donde están hacen eco a sus gritos y duplican el estruendo de la condena o la alabanza. En un caso similar, ¿qué hace, como se dice habitualmente, el corazón de un joven? ¿Qué educación privada resistiría y no sería llevada por las oleadas de condena o de alabanza a merced de la corriente que lo empuja? ¿No llegará a juzgar, como ella, sobre lo que es bello y lo que es feo? ¿No tomará los mismos gustos que ella y se volverá igual a ella?" (492 b-c).[8] La repetición de los términos que marcan similitud y asimilación es sintomática, como lo es el rol de la condena y la alabanza. Ciertamente, estos gritos de la asamblea están lejos de la ley; pero el proceso por el que los valores de la masa se imponen al individuo es el mismo por el cual la ley hace reinar los suyos. Los medios de la ley son simplemente más extendidos, y Platón precisa más adelante que la masa, cuando no persuade a la gente por la palabra, llega a golpearla "con la privación de sus derechos, con multas, con la muerte": el ejemplo de la multitud no es, pues, más que la imagen, en mal, de lo que puede hacer la ley, en bien.

Además, el libro VIII explica claramente en qué las leyes traducen valores, que se afirman bajo la influencia de los individuos, y que, a su vez, los for-

8. Así también el tirano que desea modificar las costumbres de la ciudad se pone a él mismo como ejemplo y actúa sobre los ciudadanos "a veces distribuyendo elogios y honores, otras condenando y castigando la desobediencia en cada manifestación" (711 b-c).

man a su imagen.[9] Aquí también la formación no es buena, ni sana, pero la existencia de una formación colectiva y sus modalidades rigen el conjunto del pensamiento.

El libro VIII, como se sabe, está, en efecto, construido sobre un paralelismo constante y riguroso entre los distintos tipos de regímenes y de individuos. Ese paralelismo apela más al análisis teórico que a la historia, en el sentido de que puede haber individuos oligárquicos en una democracia, o a la inversa; pero la exposición relativa a los distintos regímenes prueba que la ciudad evoluciona con sus miembros, que también evolucionan todos juntos a favor de las condiciones en las que la ciudad los hace vivir. Hay pues una interacción recíproca. Las estructuras políticas están, en efecto, determinadas por la tendencia común de los ciudadanos (así 544 e: "¿O acaso crees que esas formas salen de los robles o de las rocas, y no de las costumbres de los ciudadanos, que llevan todo para el lado hacia el que se inclinan?", o 435 e: "¿Acaso no estamos, insistí, absolutamente obligados en convenir que cada uno de nosotros lleva en él los mismos tipos de caracteres y las mismas costumbres que el Estado? Pues no pueden venir sino de nosotros mismos"). Pero, por un efecto inverso y más importante aún para el tema examinado aquí, las estructuras políticas modelan a los individuos. Lo hacen por medio de la imitación y de la educación, y también por intermedio de las situaciones económicas. Y cada uno de los cambios analizados por Platón ilustra esta acción de manera sistemática. Como la imperfección de los hombres ha suscitado en la ciudad un régimen en donde la riqueza existe y se la disfruta en las sombras, el gusto por esta riqueza se desarrolla y, un buen día, se hace una ley que fija un censo. Entonces, en consecuencia, esta nueva ley conlleva una desigualdad creciente de las fortunas; y siembra en unos la codicia y en otros el rencor y la envidia. Tanto es así que, un buen día, la guerra civil estalla: los pobres, vencedores, establecen la igualdad de las leyes organizando las magistraturas por sorteo. En consecuencia, esta nueva ley conlleva, a su vez, un gusto por la libertad sin límites y sospechas hostiles hacia los supuestos enemigos del régimen: así se desarrolla un miedo que propicia la aparición de un protector destinado a volverse un tirano. La evolución de las costumbres se refleja, pues, en los cambios sucesivos de estructuras políticas; y estas mismas estructuras, definidas por leyes, hacen que, cada vez, aparezcan nuevas costumbres.[10]

9. Platón admite con total evidencia una acción doble y recíproca: los esfuerzos por establecer una elección y privilegiar una de las dos influencias aparecerán después de él. Lo mismo que el paralelismo entre el alma y el Estado, que admite abiertamente y que es tan importante para el conjunto de su pensamiento, pero que no tiene explicación, mientras que los comentarios posteriores se interrogan para saber cuál de los dos campos está concebido para imponer lo que dice del otro.

10. Habría que agregar que la exposición relativa a los diferentes tipos de individuos muestra admirablemente la influencia que pueden tener en el alma de un joven las palabras de su entorno, y la manera en que, poco a poco, él se identifica con este entorno (así 549 e-55 a).

En todos los casos, se trata siempre de una influencia mala y de una educación errada; pero la existencia de la influencia moral ejercida por las leyes está muy bien ilustrada; está claro que el deseo de Platón de fundar un Estado en el que las leyes fueran buenas está relacionado con su idea del papel que tienen y de su poder. Si Platón quiere que sean buenas es, precisamente, porque no existen ciudadanos justos en un Estado cuyas leyes no los formen en la justicia.

En un mundo más cercano a lo real, Aristóteles piensa lo mismo. El sentido agudo que éste tenía del rol de la costumbre en la vida moral lo predisponía a destacar la importancia, en la educación, de los valores comunes y de la ley que los expresa: si la ley, en efecto, debe su fuerza a la costumbre,[11] se puede decir que, a la inversa, crea costumbres que, poco a poco, forman a los hombres.

Así, en el último libro de la *Ética a Nicómaco*, cuando insiste en la parte de la práctica en la adquisición de la virtud, no olvida el rol de las leyes. Reconoce el peligro de las pasiones e insiste en la necesidad de que el hombre adquiera verdaderos valores, y agrega: "Recibir compartida, desde la juventud, una educación orientada con rectitud hacia la virtud es algo difícil de imaginar cuando no se ha sido educado bajo leyes como éstas; pues vivir en la templanza y la constancia no tiene nada agradable para la mayoría de los hombres, especialmente cuando son jóvenes. Por eso conviene reglamentar por medio de las leyes la manera de educarlos, así como a su género de vida, que dejará de ser penoso al volverse habitual" (1179 b).[12] Y, más adelante, hablando del rol educativo asumido por el Estado, dice claramente que "la educación pública se establece por las leyes, y es útil y sabia en la medida en que las leyes (escritas o no escritas) los sean" (1180 b). Utiliza esta misma idea para hacer un paralelo entre el rol educativo diferente del padre y de las leyes.[13]

De Simónides a Aristóteles, pasando por Tucídides, Protágoras y Platón, la línea del pensamiento griego es, pues, continua y parece que los autores que se han sucedido no han hecho más que ir cada vez más lejos, tomando una conciencia cada vez mayor y más clara de la función educativa que pueden tener las leyes.

Aquí también, pues, el pensamiento griego seguía fiel a una suerte de lógica interna. En efecto, si sus leyes son meramente costumbres ratificadas por una colectividad, es natural que correspondan a una disposición de pensamiento característico de ese grupo, que se refleja en ellos y que define sus valores.

Pero –y el último texto lo muestra bien– ocurre que los griegos no podían aceptar una idea semejante sin atribuirle al hacedor de leyes una tarea más

11. Véase *supra*, pp. 155-156.

12. Este texto ya fue citado en parte p. 156.

13. La idea es tan importante en griego y tan poco natural en francés que, allí en donde Aristóteles dice que la ley ha "instruido" *(paideusas)*, la tradición de Thurot escribe "expuesto claramente las líneas generales" (*Política*, 1287 a 25): el aspecto vívido y constructivo desaparece completamente.

noble y más difícil, ya que el legislador es, indirectamente, el educador del pueblo.

Los griegos admitieron plenamente esta implicación y asumieron sus consecuencias. En particular, durante el siglo IV, lo que les hizo exaltar el rol de legislador y reclamar leyes mejoradas en relación con esta función educativa que debía tener. Todo el pensamiento griego sobre el rol de la ley se traduce en un esfuerzo por volverla capaz de sostenerlo.

2. El legislador y su misión

Grecia hacía un culto del respeto a los grandes legisladores legendarios. Por tales se entendían sabios u hombres de inspiración a quienes había sido confiado el cargo de establecer la legislación de una ciudad, en bloque y de manera soberana; tal era el rol que se proponían los filósofos buscando definir un Estado ideal. Pero los ciudadanos ordinarios, al proponer una ley única en un sistema que ya existía, asumían un poco de la majestad de ese rol y un poco, también, de las responsabilidades que le estaban ligadas. De allí que encontremos, en los alegatos antiguos, tantos elogios a Solón mezclados con tantos ataques a los autores de las malas leyes.

De hecho, cualquiera se hacía, aunque fuera por un detalle, legislador y daba, por su ley o sus leyes, cierta imagen de la ciudad y de los valores morales. Una vez más, en otro de los aspectos de la ley a los que Demóstenes fue sensible. En el *Contra Leptines*, le reprocha a la ley en litigio ser indigna de las tradiciones atenienses:

> Pueda la ciudad persuadir a Leptines de tomarla –aunque más no sea en apariencia– por modelo; más valdría eso, para vosotros y para él, que si él persuadiese a la ciudad misma de tomarlo por modelo. Pues aunque fuese el más honesto de los hombres –lo que estoy dispuesto a admitir–, ¡no puede dar lecciones de moral a nuestra ciudad! (14)

Ese lazo estrecho entre los valores de la ciudad y lo que se podría llamar, antes que Montesquieu, el espíritu de las leyes, puede, pues, constituir un criterio cuando se trata de adoptar o no una ley. Puede también permitir la inferencia de un principio general: es lo que surge cuando Aristóteles precisa que las leyes deben estar adaptadas al régimen (*Política*, 1289 a y 1337 a).

Pero sobre todo, más allá del lazo con un régimen y su ideal propio,[14] la ley, concebida como un medio de educación, debe formar a los hombres en la virtud, siempre y por doquier.

Ahora bien, esta idea explica muchos de los rasgos más característicos de

14. Platón, como vimos, rechaza que las leyes tengan por misión mantener a los gobiernos (*Leyes*, 714 b, 715 c, véase *supra*, pp. 138-140); ellas deben apuntar al bien de todos y, según sus propios términos, volver a la ciudad "libre, unida y razonable" (ídem, 701 d).

la reflexión griega sobre la ley. Explica primero la importancia, en esta reflexión, de las leyes sobre la educación. El hecho se comprueba en Isócrates, que evoca con nostalgia la *paideia* del tiempo de los antepasados; en Aristóteles, que se queja de que sólo la legislación de Esparta se haya ocupado suficientemente de la educación y que, él mismo, sólo haya insistido sobre este aspecto al final de su *Política*;[15] en Platón, finalmente, cuyas *República* y *Leyes* no son a menudo más que un sistema ideal de educación. En el último tratado, en particular, las leyes sobre la educación representan con frecuencia el elemento más rico y más original. Partiendo de los juegos de la primera infancia, están expuestas con una precisión que anuncia nuestras "ciencias de la educación". Y, citados en el libro VI, llenan todo el libro VIII. En efecto, el medio más eficaz para instruir a los ciudadanos consiste, naturalmente, en regentear sus actividades tomándolas desde su infancia.

Pero, incluso cuando no se trata de educación propiamente dicha, la voluntad de formación moral permanece constantemente presente. Y esto explica un segundo tratado de la reflexión griega sobre las leyes que es el nivel en el que se coloca y el contexto en el que se sitúa.

El hecho es que, en Grecia, los problemas de leyes son tratados por los filósofos. Los que hablan de leyes son Platón y Aristóteles, que nunca hicieron una sola: las leyes les conciernen en la medida en que tienden a la virtud. Tanto que un estudio de la ley en Grecia, en vez de pasar por los juristas, como en Roma, pasa, de hecho, por el camino abstracto de la filosofía.

Un solo autor, en el siglo IV, sugirió que hacer leyes era una simple técnica. Pero su error fue inmediatamente descubierto. El error es de Isócrates y la corrección de Aristóteles.

En *Sobre el intercambio* Isócrates hacía un paralelo entre la actividad del autor de discursos y la del legislador, juzgando que la primera exigía más mérito. Escribía:

> Ahora que hemos llegado a un tiempo en que los discursos que han sido pronunciados y las leyes que han sido promulgadas son innombrables, y en el que se admiran sobre todo las leyes más antiguas y los discursos más nuevos,[16] ambas obras no demandan más la misma inteligencia; los que quieren proponer leyes encuentran ayuda en la multitud de las que ya existen, pues no tienen ninguna necesidad de buscar otras y deben únicamente intentar codificar aquellas de las que se vanaglorian en otros lados, tarea fácil para cualquiera que lo desee. (82-83)

¡Desdichado Isócrates! Había hablado como fabricante de discursos: había juzgado como obrero, no como filósofo: Aristóteles lo reprende con altura en la *Ética a Nicómaco*. Buscando cómo puede adquirirse la ciencia del legisla-

15. *Política* 1337 a y ss. Véase *Ética a Nicómaco*, 1180 a, 25-27.

16. Sobre esta idea de las leyes antiguas, véase *supra*, pp. 149-150.

dor, muestra primero que no es junto a los que practican la política activa, ni junto a los sofistas que hacen profesión de enseñar la política; luego, retomando las palabras de Isócrates, declara:

> Tampoco pensarán que legislar es cosa fácil que consiste meramente en coleccionar las leyes que reciben la aprobacion de la opinión pública. ¡Pues dicen que es posible seleccionar las mejores leyes como si esta selección no fuese en sí misma cuestión de inteligencia, y como si el discernimiento, correctamente hecho, no fuera lo más importante! (1181 a)[17]

A través de esta pequeña controversia se dibuja el sentimiento, caro a los griegos, y a menudo expresado por Platón y por Aristóteles, de que el legislador debe poseer una ciencia real de los fines de la legislación, es decir, de la ciencia política.

Pero esta ciencia misma posee una visión lúcida de los fines últimos. Lejos de ser una simple técnica, se suelda estrechamente con la ética y con la metafísica. Tanto que el conjunto es indisociable: las *Leyes* de Platón continúan la *República*, y la *Política* de Aristóteles es gemela de la *Ética a Nicómaco.*[18]

Así pues, incluso los textos prácticos dedicados a las leyes no se presentan casi nunca bajo un aspecto meramente práctico. Allí en donde los filósofos posteriores hablarán de soberanía, de poderes separados, e incluso de principios como el *habeas corpus* o el *ne bis in idem*, los griegos hablan de la virtud y del "volverse mejores". Y a lo largo de todo el tratado más técnico de Platón, a saber las *Leyes*, se encuentran desarrollos que se subtitulan "primacía del alma", "el honor es superior a la riqueza", "ideal personal" o "la virtud y la felicidad".[19]

La ciencia política fundada por los griegos es no solamente una filosofía política, sino una filosofía a secas.

Esta estrecha unión de la legislación y de la ética se traduce, por lo demás –y ésta es una particularidad de la reflexión griega que, por tratarse de una sola obra, no es menos reveladora de una tendencia general– en la estructura misma del tratado de las *Leyes* y en la forma que propone para los textos legislativos.

El tratado de las *Leyes* está regido por una voluntad de educación moral, y eso se traduce simplemente por la manera misma de encarar el tema. El de-

17. La traducción reproduce imperfectamente la similitud de las fórmulas: las palabras reproducen exactamente las de Isócrates (sin nombrarlo), en particular los que significan "facilidad", "codificación" o "selección" y "aprobación".

18. Igualmente, cuando estos autores hablan de leyes, siempre hay que pensar que su visión es una visión de conjunto, que las leyes forman una totalidad que define un régimen que, en realidad, engloba toda la vida de la ciudad y que suponen definidos sus fines y los del hombre.

19. Véase, en la edición de Les Belles Lettres, pp. 78, 80, 83, 86, del t. XI, 2ª parte.

bate surge, en efecto, a causa de las leyes de Creta, que prescriben, por ejemplo, las comidas comunes y los ejercicios físicos; e inmediatamente la cuestión aparece: ¿qué fines pretenden tales leyes? La discusión así lanzada tiende a precisar que las instituciones no deben proponer por objetivo la virtud guerrera, sino la virtud total. Para ello, una de las tareas del legislador debe ser la de conformarse a una justa jerarquía de los bienes y de los valores (631 d). Debe, además, "declarar a los ciudadanos que las otras prescripciones que los conciernen tienen en vista esos bienes", y que las leyes deben "explicar y definir la honestidad y la deshonestidad" (632 a). Ello implica, obviamente, una visión correcta de esta jerarquía de bienes, que es la llave de todo.[20]

Esta doctrina, así puesta en el comienzo del libro, es, en lo que sigue, recordada prácticamente a cada instante. Hasta los problemas más prácticos, como la situación de la ciudad o la existencia de una marina, todo es considerado en función de la virtud, y Platón, cada vez, reafirma la necesidad de juzgarlo así. Por ejemplo, dice: "Planteo este principio: solamente está bien establecida la ley que, en cada ocasión, como un arquero, apunta únicamente a esos objetivos, que un bello resultado acompaña siempre y constantemente, a costa de dejar de lado toda otra ventaja" (706 a); o bien dice que el objetivo es, para los sabios, "de ser lo mejor posible y de seguir así mientras existan" (707 d); o bien vuelve a decir: "Nosotros debemos [...] obedecer a todo lo que hay en nosotros de principios inmortales para conformar con ellos nuestra vida pública y privada" (714 a).[21]

Pero la importancia de la doctrina en la obra se debe menos a estas afirmaciones reiteradas que a las consecuencias que resultan de la disposición misma de la obra. Pues el hecho es que el tratado de las *Leyes*, queriendo cada vez remontarse a los primeros principios, no deja de diferir las consideraciones propiamente legislativas.

Los tres primeros libros, en efecto, no son más que un análisis de los fines que hay que perseguir.[22] En el libro I, inmediatamente después de los principios que hemos citado, la exposición se dedica a una definición de la educación: "Definamos pues, primero, en el interés del razonamiento, lo que es en

20. Lo mismo que en 697 a-b: "Decimos, pues, que la ciudad que quiere conservarse y prosperar en la medida de lo posible al hombre debe necesariamente, por lo que parece, repartir correctamente el honor y la infamia. Ahora bien, lo correcto es considerar que los bienes más preciados y más importantes son aquellos que conciernen al alma, si en ella reside la templanza"; véase, para una discusión profunda sobre esta jerarquía de bienes, II, 660-661 y V, 726-730.

21. Los otros tratados de Platón contienen, naturalmente, muchas afirmaciones similares; y la doctrina se encuentra hasta en un tratado de autenticidad cuestionada como el *Minos*, que tiene por subtítulo *Sobre la ley*, en donde el elogio al legislador termina con estas palabras: "Era, por otra parte, su manera de formar a la virtud por los discursos. Así estableció para sus conciudadanos esas leyes que han hecho siempre la felicidad de Creta" (320 b).

22. Es en el final del libro III donde se descubre que, "justamente", una de las tareas de la legislación se ofrece a la reflexión de los personajes del diálogo.

fin de cuentas la educación y cuál es su alcance" (643 a). Los ejemplos del vino y de los banquetes, de los coros y de la musica, tienen por objeto aclarar ese tema, que ocupa los libros I y II. En cuanto al libro III, demuestra, por un análisis de tipo histórico, la necesidad en que se encuentra todo régimen de preservar los valores esenciales y de asegurar entre ellos un equilibrio. Recién en el libro IV se atacan los problemas prácticos de la fundación de la ciudad y de la fundación de sus leyes. Pero todo el comienzo de la exposición sirve apenas para precisar sus principios. Tanto es así que, al final del libro IV, se descubre que estamos apenas en el preludio:

> Retomemos pues, como se dice en el juego, por una segunda vuelta más afortunada, desde el comienzo, con la intención de ejecutar un preludio, y no, como hace un rato, el primer discurso que venga. Sobre el culto de los dioses y los cuidados que se deben a sus padres, lo que fue dicho hace un instante puede sernos suficiente.[23] Pero intentemos decir lo que sigue, hasta que encuentres todo el preludio suficientemente formulado. Luego, solamente, enumerarás las leyes en su respectivo texto. (723 e)

En el tratado de las *Leyes*, la composición sorprende porque las preliminares cuentan más que el resultado y la introducción tiene mayor importancia que lo que introduce.

De una fórmula dilatoria a otra, el examen de las leyes es permanentemente pospuesto. Y, en medio del libro V, estamos aún en el preludio: "En este punto de la conversación, detengamos pues nuestra exposición sobre el preludio de las leyes; y después de este preludio, debe sin duda venir una melodía o, más bien, a decir verdad, se debe bosquejar un código civil" (734 e).[24]

Este movimiento tan característico y que da tanta importancia a los preliminares representa un trámite esencial del pensamiento platónico. Y ya lo encontramos en la *República*, con el mismo término "preludio".[25] Y se vuelve a encontrar en la doctrina de Platón sobre la forma que se debe dar a las leyes.

Es incluso con referencia a esa forma que hay que darle a las leyes que Platón hace, en las *Leyes*, la metáfora del preludio musical.

Lo utiliza en el libro IV, referido a los consejos dirigidos a los legisladores. Como, en efecto, para él, la búsqueda de la ética y de la metafísica constitu-

23. Se trata de bastar como preludio: véase 724 a: "Entonces hemos suficientemente preludiado".

24. Nuevas búsquedas siguen retrazando, incluso entonces, el examen de las leyes: sobre la composición de las páginas que siguen, véase Wilamowitz-Mölendorff, en *Hermes*, 1910, pp. 398-406.

25. 531 d: "Hablo del trabajo que exige el preludio, dije, retomando; ¿en cuál otro piensas? ¿Acaso no sabemos que todo esto no es más que el preludio de la melodía misma que se debe aprender? ¿Acaso no piensas, por casualidad, que los que están versados en esas ciencias sean dialécticos?".

ye el preludio necesario para la definición de una legislación, también una exposición de principios constituye el preludio necesario de cada ley. Y así como toda reflexión y toda actividad deben tender a volver a los hombres mejores, la redacción de una ley debe buscar persuadir, instruir, hacer progresar, en vez de imponer cosa alguna. Así se explica el gran invento de Platón en materia de legislación, a saber, el de los preámbulos.

"Ningún legislador", dice, "parece haberse dado cuenta de que había dos armas al alcance de las legislaciones: la persuasión y la fuerza,[26] y ambas se podían usar frente a una multitud inculta, pero ellos sólo emplean una: no mezclan la persuasión con la coacción cuando legislan, sino que lo hacen con fuerza pura, únicamente" (722 b). ¿Cómo hacer de otra manera? Platón recuerda los largos rodeos de la conversación que viene de desarrollarse hasta este comienzo del libro IV: "Verdaderamente, desde que comenzamos a hablar de las leyes, el alba ha dejado su lugar al mediodía; hemos llegado a esta bella parada sin comentar otra cosa que no fueran las leyes, y recién empezamos a formular alguna: todo lo que hemos dicho hasta ahora no eran sino preludios a las leyes" (722 c-d). Si así es, ¿por qué no colocar, antes de las leyes, un preludio del mismo tipo, uno que explicara y justificara? "De hecho, pienso que lo que llaman los *nomos* del canto de los citaredos y todos los aires musicales están precedidos de preludios maravillosamente elaborados; pero para las verdaderas leyes /*nomoi*/, las que decimos políticas, nunca aún se ha hablado de preludios y ningún compositor ha producido hasta hoy, como si la naturaleza no los incluyera"; ahora bien,

> ...hay dos cosas, una ley y el preludio de la ley; la disposición que hemos llamado tiránica y comparado a las disposiciones de los médicos, a quienes hemos negado el nombre de hombres libres, era la ley pura;[27] pero lo que habíamos dicho antes, y que éste ha llamado persuasivo, era bien persuasivo, en realidad: era el equivalente del exordio oratorio. Hacer aceptar con simpatía, y gracias a esta simpatía, con más docilidad, la prescripción, es decir la ley, para aquel a quien el legislador la enuncia, es la meta que me parece regir todo ese discurso que su autor pronunciaba con la intención de persuadir; por eso, en mi opinión, es la palabra misma preludio que hay que darle, y no el de texto de ley. (722d-723 b)

El razonamiento que rige la estructura misma del tratado de las *Leyes* se encuentra, pues, en la propia presentación de las leyes. Y no cabe duda de

26. Véase *supra*, p. 160, n. 3, Platón insiste, con el ejemplo del médico, sobre el rol de la persuasión: "*Instruye* al sujeto, y no le prescribe nada sin antes haberlo *persuadido*, y, entonces, con ayuda de la *persuasión*, aplaca y dispone constantemente a su enfermo para intentar llevarlo poco a poco hacia la salud" (720 d). Sobre la coexistencia de los dos aspectos, véase igualmente *Leyes*, II, 660 a (en donde la persuasión es ofrecida como preferible), 661 c, *República*, II, 365 d.

27. Esto se refiere a la distinción establecida en 720 c-e.

que tanto para los antiguos como para los modernos les da un giro bastante sorprendente. Por lo demás, en las páginas que preceden Platón ha dado un ejemplo de lo que tenía en mente poniendo, uno al lado del otro, dos textos, uno de los cuales es simplemente imperativo y el otro precedido de una justificación que tiende a persuadir. El primero dice solamente: "Uno se casará a partir de los treinta años hasta los treinta y cinco; si no, las penas serán la multa, la *atimia*: una multa de tal o tal gravedad, y una pérdida de derechos así o así". En cuanto al texto largo, dice: "Uno se casará entre los treinta y los treinta y cinco años, pues pensamos que el género humano tiene por don natural cierta parte inmortal cuyo deseo es innato en cada hombre bajo todo aspecto. Pues la ambición de ilustrarse y de no quedar sin nombre tras la muerte viene de ese deseo. Ahora bien, la raza humana tiene una afinidad natural con el conjunto del tiempo, que acompaña y acompañará a través de la duración", etc... (721 b-d). Así, un largo análisis abstracto, bastante largo y bastante abstracto para parecer casi irónico, explica el porqué de la ley y la justifica en términos de ética y de metafísica.

¡Extraña ley, en verdad! Y no cabría asombrarse de que el ejemplo no haya sido seguido. De hecho la idea misma quedaría estrechamente asociada al nombre de Platón. Cicerón, en el *De Legibus*, II 17, luego de haber analizado el sentido de la piedad y las leyes religiosas, declara: "Es éste el preámbulo de la ley, para retomar el término de Platón" y los historiadores del derecho señalan que hay allí una originalidad radical: Jones insiste incluso sobre la actitud diametralmente opuesta que fue, en este sentido, la del derecho civil medieval o del derecho inglés.[28] Para los modernos la ley es un texto imperativo, impersonal, cuya virtud es la sobriedad. Para los griegos, la ley se dirigía a los individuos, les hablaba, y, por su intermedio, el legislador intentaba volver a los hombres mejores: Platón no hizo sino llevar a sus últimas consecuencias una tendencia que había estado siempre subyacente en la reflexión griega.

Se puede notar que, una vez más, por su exigencia más imperiosa, Platón termina por sobrepasar lo que quería exaltar. Así como a las leyes, prefería la ciencia de un hombre que conociera el bien, igualmente, al proponer leyes, termina prefiriendo, a los textos imperativos de un código, una suerte de exposición protréptica, que privilegia la persuasión antes que la regla; la ley se vuelve, con él, la palabra viva de un legislador-filósofo.

En cierto sentido, esto es un punto muerto. Pero la orientación profunda de una reflexión se define hasta en los puntos muertos a los que conduce; y se lee del mismo modo en sus formulaciones más audaces o más aisladas que en las largas conquistas destinadas a universalizarse.

El pensamiento de Platón, al hacer de la ley una alta lección de virtud, termina por superar y desvirtuar la función normal; pero revela por ello, más

28. J.W. Jones, ob. cit., p. 8, n. 6.

claramente que cualquier otra tentativa, la ambición inherente al pensamiento griego en general. Éste quería, gracias a la ley, introducir en la vida de las ciudades un orden que fuera bueno, estable y noble. Para lo cual era necesario que la ley fuese a la vez el reflejo de la razón y la expresión de la virtud: el hecho de que, en Platón, termine por perderse y fundirse en su luz confirma, en definitiva, lo que una aspiración tal tenía, en su principio, de esencial y de potente.

Conclusión

La crisis, cuyo desarrollo hemos seguido, aparece, pues, abriendo perspectivas de infrecuente riqueza. Abierta al final del siglo V, se había manifestado, en Atenas, con actitudes de cuestionamiento y de rebeldía, que preparaban, por su realismo crítico, las teorías más negadoras del pensamiento moderno. La respuesta, en el siglo IV había sido una defensa apasionada de la ley, en nombre de todos los principios posibles; a fuerza de realzar sus méritos, de multiplicar sus fundamentos éticos y de acentuar su proyección moral, se termina llegando a un idealismo tan elevado que la naturaleza misma de la ley parece transpuesta y sublimada. Entre esos dos extremos, el pensamiento griego parece haber bosquejado casi todas las actitudes filosóficas posibles y provisto modelos a todos los pensadores futuros. Durante estos debates, además, los espíritus idealistas habían medido las dificultades, los riesgos, las implicaciones: este único siglo de experiencia –pues se trata de apenas un poco más que eso– trae casi todas las reflexiones que los filósofos retomarían en los siglos siguientes y les da una expresión que tiene la vivacidad del descubrimiento.

Esta riqueza es notable. No debe, empero, sorprendernos.

Primero, encuentra su explicación en la exigencia intelectual que caracteriza a la Atenas de la época clásica. Pues el hecho es éste: un ateniense, en ninguna circunstancia, se declararía por o contra la obediencia a las leyes sin buscar, naturalmente, justificar su actitud por un análisis de alcance general, en donde la naturaleza de la ley misma esté en cuestión. Ocurre así que las nociones, ahondadas cada vez, discutidas, retocadas y profundizadas, desarrollan, a través de las obras griegas, una historia completa en la que se descubren, unas tras otras, las perspectivas esenciales; y las crisis políticas se reflejan en los progresos filosóficos.

Pero hay que agregar a esto otra circunstancia, que la serie de textos considerados revela con claridad: y es que la ley ocupa un lugar aparte en esta historia intelectual por la simple razón de que la crisis de la ley se confunde, en definitiva, con la crisis de la ciudad.

La ciudad griega, en efecto, en su estrecha cohesión, había encontrado en la ley no solamente la garantía del orden indispensable para la superviven-

cia sino también el símbolo de su unidad y de su libertad. No hay que escuchar demasiado las quejas de los hombres de fines del siglo V, ni hacer de las épocas precedentes una suerte de edad de oro política. La imagen sería muy inexacta. Sin embargo, la joven democracia ateniense parece haber obedecido a sus leyes como se obedece a las decisiones propias. Parece hacer creído en ellas. En todo caso, ninguna rebelión de principio parece haber acompañado los exabruptos eventuales. Por el contrario, la aparición de una actitud crítica y despreciativa para con las leyes coincide con la decadencia del civismo, del que todos se quejan al final de la guerra del Peloponeso y que se manifiesta en dos oportunidades durante la guerra civil: la crítica intelectual de la ley da entonces argumentos a una especie de rebelión. ¿Debemos acaso creer que se trataba de una falsa alerta? Ya desde los primeros años del siglo IV, la democracia estaba restablecida y la concordia entre ciudadanos solemnemente restaurada. Pero está claro que el mal seguía latente; y todos lo sentían en mayor o menos medida. Demóstenes no deja de apelar al civismo de los atenienses. Isócrates habla de reforma y de concordia entre ciudadanos. Platón busca, a cualquier precio, las bases de una ciudad que no estuviese dividida y que se desarrollara, unida, en la virtud. Con tal perspectiva, estos autores hablan de la ley. Y se comprende que un compromiso tal suscite en todos un acento tan apasionado y esfuerzos tan fervientes.

De hecho, y en la práctica, fracasaron. Pues, con Aristóteles, se llega a la extinción de las ciudades griegas independientes. Entonces, en un mundo que se extiende con otras proporciones, los problemas se vuelven de pronto más teóricos. Las discusiones, por estar menos comprometidas con la vida colectiva, se vuelven también menos ardientes. Y en vez de cuestionar todo, con pasión, los esfuerzos buscan la conciliación. Pronto, de las discusiones que hemos visto aquí, seleccionadas y ordenadas por Aristóteles, iba a nacer, en una sociedad más preocupada por las realizaciones prácticas, como lo era la de los romanos, una nueva reflexión sobre la ley que, superados los grandes torbellinos de la crítica filosófica, iba a encarar, más juiciosa, los problemas específicos del derecho.

La reflexión griega continúa siendo, como diría Platón, el preludio; pero estaríamos dispuestos a decir, como él, que el preludio sigue siendo, aquí también, el elemento más rico, y el más digno de contribuir a una verdadera *paideia*.

Bibliografía

La bibliografía podría extenderse casi al infinito. No hemos hecho figurar aquí ni los estudios sobre los autores que son, sin embargo, de una utilidad primordial para la comprensión de los textos, ni las ediciones comentadas, que proveen una exégesis sobre los pasajes más importantes dedicados a la ley, ni los estudios sobre el derecho ateniense que son todos invalorables para ilustrar el sentido de la ley griega. Nos conformamos con indicar las principales obras que tratan directamente la noción de ley, distinguiendo las que hablan de la historia de la noción en general, y aquellas que tratan el rol de la ley en tal autor o en tal período. Las referencias que, en el libro, dan únicamente el nombre del autor remiten a la obra indicada aquí.

I. Estudios que tratan de la noción de ley en general

Burle, E., *Essai historique sur le développement de la notion de droit naturel dans l'antiquité classique*, Trevoux, 1908.

Ehrenberg, V., *Die Rechtsidee im frühen Griechentum, Untersuchungen zur gesch, der werdenden Polis*, Leipzig, 1921, 150 pp.

–, "Anfänge der Griechischen Naturrechts", *Archiv fur Geschichte der Philosophie*, 35 (1923), pp. 119-143.

Gernet, L., *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, París, 1917, 476 pp.

Gigante, M., *Nomos Basileus*, Nápoles, 1956, 311 pp.

Glotz, G., *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, París, 1904, 621 pp.

Greene, W.C., *Moira. Fate, Good and Evil in Greek Thougth*, Cambridge, 1944, 450 pp.

Heinimann, F., *Nomos und Physis, Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5 Jahrhunderts*, Bâle, 1945, 221 pp. (Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft, I).

Hirzel, R., *Agraphos Nomos*, Abh. der sächsischen Ges. der Wissenschaften (Phil.-Hist.), 20, 1900, 98 pp., in 4°.

–, *Themis, Dike und Verwandtes*, Leipzig, 1907.

JONES, J.W., *The Law and Legal Theory of the Greeks*, Oxford, 1956, 327 pp.
LAROCHE, E., *Histoire de la racine* NEM- *en grec ancien*, París, Klincksieck, 1949, 272 pp.
NESTLE, W., *Vom Mitos zum Logos*, 2ª ed., Stuttgart, 1942, 572 pp.
OSTWALD, M., *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*, Oxford, 1969, 228 pp.
PLACES, E. des, "Nature et Loi", *L'Antiquité classique*, XVI, 1947, pp. 329-336.
POHLENZ, M., "Nomos", *Philologus*, 97, 1948, pp. 135-142.
–, "Nomos und Physis", *Hermes*, 81, 953, pp. 418-438.
SCHROEDER, O., Νόμος ὁ πάντων βασιλεύς, *Philologus*, 74, 1917, p. 195-204.
STIER, H., "Nomos Basileus", *Philologus*, 83, 1928, pp. 225-258.

II. ESTUDIOS REFERIDOS A ASPECTOS PARTICULARES

ALDERISIO, F., "Il nomos di Pindaro nel Gorghias e nei Nomoi di Platones", *Rass. Di Scienze Filos.*, XIII, 1960, pp. 22-46.
ANDRESEN, C., *Logos und Nomos*, Berlín, 1955.
ANDREWES, C., "Eunomia", *Class. Quarterly*, 32, 1938, pp. 89-102.
BIGNONE, E., *Studi sul Pensiero antico*, Nápoles, 1938, 355 pp.
CATADUELLA, Q., "L'Anonymus Iamblichi e Demorito", *St. It. Di Fil. Class.*, 10, 1932, pp. 5-22.
DAVIS, M., "The place of law in projected Platonic cities", *Symbolae Osloenses*, XXXVI, 1960, pp. 72-85.
GALLI, U., *Platone e il nomos*, Turín, 1937, 145 pp.
GRANDE, C. Del, "Nomos, physis e qualche riflesso tragico", *Vichiana*, 1964, pp. 357-375.
KIRKWOOD, G.M., "Hecuba and Nomos", *Trans. of the American Philol. Ass.*, 78, 1947, pp. 61-68.
OSTWALD, M., "Pindar, Nomos and Heracles", *Harvard Studies in Class. Philol.*, 69, 1965, pp. 109-138.
PIOVANI, P., *Per una interpretazione unitaria del Critone*, Roma, Ist. di Storia della filos., 1947.
SALOMON, M., "Der Begriff des Naturrechts bei den Sophisten", *Zeitschrift der Savigny Stiftung für Rechtsgeschichte*, 32, Rom. Abt., 1911, pp. 129-167.
SMITH, G., "Early Greek codes", *Class. Philology*, XVII, 1922, pp. 187-201.
SOROF, G., "Nomos und Physis in Zenophons Anabasis", *Hermes*, XXXIV, 1899, pp. 568-589.
THEILER, W., Νόμος ὁ πάντων βασιλεύς, *Museum Helveticum*, 22, 1965, pp. 69-80.
UNTERSTEINER, M., édition comentée d'Antiphon, dans *Sofisti, Testimonianze e Frammenti*, fasc. 4, Florencia, La nuova Italia, 1962 (véase también *I sofisti*, Turín, 1948, reed., Milán, 1967).

Nota. Las traducciones citadas en el libro están tomadas de la Colección de las Universidades de Francia, publicadas bajo el patronazgo de la Asociación Guillaume Budé, cuando esas traducciones existen. Para Aristóteles, cuando las obras no estaban aún editadas, citamos, para la *Política*, la traducción de Thurot (con modificaciones cuando cabía, pero señalándolas) y, para la *Ética a Nicómaco*, la traducción de Tricot. En el caso de otros autores, menos importantes, y que no figuran aún en la Colección de las Universidades de Francia, las traducciones son nuestras.

Jacqueline de Romilly

La ley en la Grecia clásica

La ley griega no era, como la judía, una ley revelada; había nacido de convenciones y costumbres humanas, y los griegos no lo ignoraban. Esta doble circunstancia suscitaría reflexiones, debates, ataques y justificaciones, lo que explica la cantidad e importancia de los textos griegos relativos a la ley. La reflexión fue estimulada por el hecho de que en la Atenas del siglo V antes de Cristo, con el florecimiento del pensamiento crítico y la influencia de los sofistas, todos los valores y todas las nociones fueron analizados, definidos y cuestionados en un esfuerzo intelectual sin par. Esta crisis, capital para la historia de la ciudad griega como para la de las doctrinas políticas en general, constituye el tema de este libro.

Jacqueline de Romilly (Chartres, 1913) es doctora en Letras. Profesora de griego clásico en las universidades de Lille (1949-1957), París-Sorbona (1957-1973) y en el Collège de France (1973-1984, honoraria desde esta fecha). En 1971 ingresó en la Académie des Inscriptions et Belles-Lettres y en 1989 en la Academia Francesa. Ha publicado estudios sobre Esquilo, Eurípides y Homero, entre otros. Su interés por la relación entre la Grecia antigua y los grandes problemas de la política se advierte en libros como *Tucídides y el imperialismo ateniense* (1947), *Problemas de la democracia griega* (1975), y *Grecia y el descubrimiento de la libertad* (1989). Ha obtenido extraordinaria resonancia su *Alcibiades* (1995). La figura del héroe homérico es objeto de su obra más reciente, *Hector* (1997).

W7-CZS-375

ISBN 950-786-426-1
9 789507 864261

Editorial Biblos

Deseo de Ley

LA FOTOCOPIA MATA AL LIBRO