



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

A

Concepto de Justicia e Injusticia desde Homero Hasta el siglo de Pericles

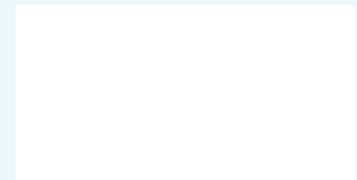
Autor:

Dra. Azucena Millán Méndez de Fraboschi

Revista:

Anales de Historia ANTigua y Medieval

1985, 23, pag. 9 a40



Artículo



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

CONCEPTO DE JUSTICIA E INJUSTICIA DESDE HOMERO HASTA EL SIGLO DE PERICLES

Dra. Azucena Millán Méndez de Fraboschi
(U.B.A.)

Se ha tomado el Siglo de Pericles como punto crucial de una evolución política que se va cumpliendo en Atenas desde su iniciación como Estado y que va a desembocar en una aguda crisis que desatará la Guerra del Peloponeso como etapa final. Esta crisis está ya muy latente, no sólo en su gobierno, que evidencian fluctuaciones políticas, sino en su propia vida, como consecuencia de cambios operados, además del socio-político-económico, el espiritual que ha sobrevenido con la influencia ejercida por los filósofos.

Desde el siglo VIII a.C. al V a.C. Atenas había experimentado diversas transformaciones en Instituciones y Magistraturas y todas ellas prosiguieron en una afirmación positiva para el establecimiento de un gobierno democrático. En este movimiento político-social tiene total incidencia la valoración del concepto de Justicia como móvil principal; primero, como norma legislativa y luego como actitud individual.

La primera transformación es en el siglo VIII a.C. Del absolutismo imperante en los tiempos micénicos se pasó a una especie de monarquía patriarcal. El rey perdió su preeminencia al formarse el Consejo del rey. El gobierno de las ciudades había pasado a manos de la nobleza terrateniente, la que detentaba su poder sobre la base de la riqueza. Las grandes propiedades aumentaban a costa del trabajo de los más humildes, quienes llegaban hasta perder su libertad cuando no podían hacer frente a los tributos exigidos. Junto con el incremento de las grandes fortunas habidas por la aplicación de leyes que sólo contemplaban los intereses de la nobleza, los campesinos vieron desaparecer sus fincas cuando ya no pudieron pagar los elevados tipos de intereses que se les aplicaban. A pesar de los cambios que se habían operado, desde la realeza al Arcontado, con la inclusión de los Tesmotetes para la justicia, los nobles continuaron dominando el poder como consecuencia del privilegio de nacimiento.

También, desde el siglo VIII existía en Atenas un comercio de exportación y una industria y la clases social enriquecida obtuvo paridad de derechos con la nobleza, pero las capas inferiores quedaron siempre y aún más con las capas enriquecidas comercialmente, sujetas a un sometimiento total.

Esta primera transformación realizada en el campo político no había tenido en cuenta más que a la nobleza, aun cuando subsistía la Asamblea del Pueblo, así como el Consejo al que luego, se sumó el Areópago. (*Aristóteles*: Constitución de Atenas III, 3; *Id.* Fragn. 1-4). La división en clases sociales según los bienes raíces y la forma cómo se acrecentarían los bienes de los eupátridas puso de manifiesto la Injusticia con que se obraba.

Es a mediados del siglo VII con el desarrollo del comercio y el paso de la economía de intercambio a la economía monetaria, que se ahondan aún más las diferencias existentes entre la nobleza y la masa trabajadora, ya que la clase hasta ese momento excluida, comerciantes, artesanos, obreros libres, compitió con la nobleza para alcanzar privilegios políticos y una vez alcanzados, esa clase ejerció su presión, no sólo sobre los anteriormente castigados, sino también sobre la propia nobleza. El descontento suscitado y la miseria sobrevenida provocan revueltas sociales. La nobleza se avino a hacer concesiones. Primero las Leyes de Dracon (621), codificación dudosa y luego las de Solón (594) van a solucionar algunos de los problemas, aunque sólo transitoriamente. (*Arist.* Constitución de Atenas, IV, 1-4).

Lo principal en la codificación draconiana es que sus leyes pusieron fin a la justicia expeditiva, justicia privada, y que la instancia judicial quedara en manos del Estado, sobre todo en lo que se refería a los delitos de sangre. Pero es Solón quien da una de las medidas de mayor trascendencia por el poder que otorgó a los más pobres a participar en la Asamblea Popular, dándoles la facultad de pedir cuentas a los magistrados al término de su función. (*Aristóteles*: Fragn. 5, *Lexicon Patmiarón*; *Id.* Const. de Atenas, IV, 1-5; V, VI, VII, VIII; Fragn. 23; 13)

Aparece entonces, claramente, la oposición que existía entre la Justicia y la Injusticia dentro de un mismo cuerpo social y los fundamentos de tales actitudes; cuáles eran los medios justos para la adquisición de las riquezas y cuáles no. Ya el precedente lo había expuesto Hesíodo y ahora Solón va a legislar no únicamente en cuanto a la forma y medios para adquirirlas, sino en la anulación de leyes que consideraba tanto injustas como inhumanas. La enumeración de algunas de ellas hacen avizorar un nuevo aspecto de valorar la sociedad en su conjunto por la aplicación del concepto de Justicia. (*Estobeo*: Floril. III, I, 72; *Jenof.*: Memor. I, 1, 10; I, 2, 9; *Diógenes*: II, 30; *Fragn. Diel.*: 4, 6; *Jenof.*: Memor. IV, 4, 24 ss.; *Id.* 4, 12; *Diógenes* VIII, 50 (carta apócrifa de Pitágoras a Anaxímenes); *Hesíodo*: Trabajos y Días, 240-41; *Solón*: Fragn. V, 5-6; 24-27; 24, 8).

Las principales leyes Solonianas, exponentes de una nueva mentalidad son: condonación de todas las deudas contraídas por los campesinos, no sólo con los nobles, en cuanto particulares, sino con la nobleza que estaba en el poder; con la clase comerciante, que al igual que la nobleza los explotaba; las referentes al Estado que gravaban la propiedad; la liberación de todos los esclavos por deudas contraídas; se aseguró la subsistencia del campesinado, poniendo límite a la compra de bienes raíces y evitando así el latifundio. La resolución de los problemas económicos y jurídicos quedó en manos del Estado; suprimió todos los privilegios de clase y adaptó los deberes y derechos de los ciudadanos a las rentas de sus tierras.

Aunque la política de Solón correspondió a una valoración de la timocracia, ella fue frenada por el concepto de Justicia; pero como Solón era enemigo de la reforma agraria, al no dar solución al problema fundamental que aquejaba a la población ateniense, éste quedó latente y así el gobierno de la clase que detentaba la riqueza no tuvo la preocupación del problema social en cuanto a distribuciones justas. Por lo tanto, aunque Solón se opuso a la tiranía, dejó vigentes las causas para que ella surgiera como consecuencia de reacciones violentas. Atenas fue presa de una tremenda crisis; su población se aglutinó en tres bandos correspondientes a factores geográficos y económicos: montaña, llanura y costa, cada una de ellas capitaneada por un noble poderoso. Al frente de los montañeses se puso Pisístrato (561-528), quien, aunque en

lineamientos generales mantuvo la Constitución de Solón, estableció un gobierno democrático.

Teniendo siempre en cuenta el concepto de Justicia, se ha visto ya que ha habido una primera transformación en el siglo VIII, sobre todo con un planteamiento ideológico que comportaba análisis y ruptura con las viejas estructuras. Luego, a mediados del siglo VII, con Dracon y luego Solón, aun a pesar de la nueva clase social surgida, que implicaba un escollo más, no obstante, sin haber podido dar solución a los problemas acuciantes, la mentalidad de los atenienses había cambiado.

Pisístrato fue quien sentó las bases de la futura evolución de Atenas: facilidades al comercio y a la industria al mismo tiempo que fundamentaba la supremacía naval de Atenas. Uno de sus actos más revolucionarios fue la reforma agraria. Las tierras de sus enemigos desterrados, muertos o derrotados, fueron confiscadas y las repartió entre los campesinos, transformando los campos de cereales en olivares y favoreciendo la existencia de pequeños labradores para los que instituyó un fondo de préstamos.

Todas esas reformas provocaron una verdadera revolución: su política innovadora representó un acicate para la aristocracia que sacaba provecho de estas reformas, destacando aún más la *Hybris* y agravando así la tensión existente entre ella y el pueblo. Este es el momento en que, al desarrollarse el comercio va a surgir esa nueva clase, la enriquecida, la que se había enriquecido con la reforma agraria, ya que Pisístrato había repartido entre los campesinos las tierras de los nobles terratenientes. De esta manera solucionó las medidas tomadas por Solón, al desistir de una nueva distribución de las tierras y dejando a los propietarios con las que legítimamente poseían. Pero esa clase surgida con la reforma Soloniana, la timocracia, habiendo conseguido la igualdad política y legal, son los que van a enfrentar, no sólo a los pequeños campesinos, sacando provecho de ellos, empobreciéndolos aún más, sino que al hacerlo aumentan las posesiones de los terratenientes, asumiendo éstos las actitudes condicionadas por la *Hybris* para enfrentar al campesinado. (*Jenofonte*: Memor. IV, 3, 15; *Id.* VI, 2-4; *Id.* IV, 24; *Zenón de Diógenes*: VII, 119; *Arist.*: Const. de Atenas XIV-XVII; *Tucid.* VI, 54; *Arist. Polít.* XVII, 1; I, 12, 1315 b).

Pero la auténtica transformación de carácter revolucionario será la que realiza Clístenes, cuando derriba a los tiranos surgidos a la muerte de Pisístrato. Para evitar el predominio de los antiguos grupos tribales, clasificó a la población del Atica, no según el nacimiento, sino según el domicilio, creando distritos electorales de manera que las antiguas tribus no influyeran en la vida privada de los ciudadanos. Las 10 tribus de cada una de las 3 zonas en que dividió el Atica sustituyeron a las antiguas 4 tribus jónicas de Atenas que representaban unidades gentilicias, con lo cual, al suprimir los 3 partidos clasistas (cada tribu jónica comprendía 4 *trittyes* y 12 *naukraríai*) fusionaba al pueblo en las 30 tribus creadas. Al Consejo Soloniano, *Bule*, de 400 miembros, al cual sólo podían acceder los miembros pertenecientes a las 3 clases superiores, Clístenes lo eleva a 500 miembros sin que necesariamente tuvieran que pertenecer a las clases superiores, llegando a ser por su funcionamiento el organismo más importante que produjo esta reforma en lo que concierne a un ordenamiento justo por su equilibrio y que tenía como fin valorar la Justicia de las causas que llegaban a su poder sin tener en cuenta ni nacimiento, ni riqueza. Esto había podido ser realizado por Clístenes al dar la preeminencia al principio territorial sobre el gentilicio, principio básico en la organización de la polis.

Con él se inicia un nuevo orden político y humano que condicionará un nuevo Estado; la aristocracia y el pueblo actuarán con limitaciones, dando así origen al establecimiento de la democracia. Las etapas por las que ha atravesado la ciudad han tendido a ella en el orden institucional y la actuación de los ciudadanos ha impreso una tónica en ella. (*Demóstenes*: XXIV; *Lysias*: XVI, 9; *Arist.*: Const. de Atenas, 23, 28).

El antecedente de este cambio, cuyos antecedentes son los habidos, por un lado en algunas circunstancias, evolutivos, pero en el fondo revolucionarios por la transformación que significan, está planteado primeramente en Hesíodo, quien esbozó por primera vez la idea del derecho y formuló las leyes permanentes que rigen el orden del mundo. No se trataba de un orden jurídico, de una legislación para regular las relaciones sociales, aunque en última instancia ella sea una de las principales consecuencias. Su postura la va a centrar en una postura filosófico-religiosa; en el Cosmos desde sus orígenes; en el Caos y las sucesivas generaciones. Pero los conflictos entre las grandes fuerzas cósmicas concluyen con la victoria de Zeus, el hijo de Cronos y según un antiguo himno órfico, "Zeus es el principio, Zeus es el medio, todo se halla compuesto por Zeus" y diversos Fragmentos otorgan a Zeus el señorío y mando y el principio del orden que ejerce, o sea el dominio del cosmos. (Antiguo Himno órfico citado en el pseudo-aristotélico *De mundo*; Kern: Fragm. 21 y 21 a; 239 b; 168, 245, 247).

Así, partiendo de un origen natural, establece también una ley natural, que debe regular las relaciones entre los hombres. Pero siempre, dado su proceder recto para todo el universo, Dike acompaña a Zeus, pues es ella la encargada de mantener la ley universal de Justicia castigando a los que infringen la Ley divina. Se está aún en la era del mito. (Platón: *Leyes*, 715).

Zeus ha dado a los hombres la Justicia que es el mejor de los bienes (*Hesíodo*: *Trabaj. y Días*. 275 ss.). "Y fácilmente da Zeus la fuerza y fácilmente maltrata a los fuertes; fácilmente rebaja al soberbio y fácilmente exalta a quien permanece en la sombra; fácilmente pone derecho lo que estaba torcido y mortifica al arrogante" (*Hesíodo*, Op. Cit.).

Las leyes que rigen el mundo cósmico, Hesíodo las proyectó a las que deben regir el mundo humano. Son leyes naturales que provienen de la divinidad. Ha comenzado el hombre a ser parte consciente del mundo; los lazos no son ya únicamente con la divinidad sino entre los hombres. A la sociedad como tal, dará forma Solón, cuando funda su política social en la fuerza de la *Dike* y lucha por la Justicia que debe existir entre las clases sociales ya formadas. El derecho no es sólo para la polis: es el orden divino que rige el mundo y al que se debe acatamiento. Esta fe en una legislación fija va a sustituir la Dike (sentencia o simple decisión), por Themis.

La sustitución de *Dike* por *Themis* corresponde a una distinta organización social: sociedad en vías de evolución. "Themis designa a la Justicia que se ejerce en el interior del grupo familiar y Dike es la que regula las relaciones entre las familias". Themis es de origen divino. "En la epopeya *Themis* indica la prescripción que fija los derechos y los deberes de cada uno bajo la autoridad del jefe del *genos*, ya sea en la vida diaria en el interior de la vivienda o en circunstancias excepcionales". (Benveniste: *Le Vocabulaire des Institutos indoeuropéennes*" Les Editions de Minuit, Paris 1969. Cap. Themis).

Este autor ilustra con precisión el carácter de *Themis* y la relación social existente en Homero cuando al referirse al país de los Cíclopes dice que son *Athémistes*, pues entre ellos no hay Asambleas deliberativas, ni *Themistes*; cada uno dicta su ley a su mujer y a sus hijos (Odisea IX, 106-115). Donde no hay *genos* y rey, no hay *themis*, cada familia vive bajo su propia ley. Y transcribe un párrafo de la Odisea (XIV, 53) donde presenta la correlación de los dos términos, *Themis* y *Dike* que hacen a la diferencia de la evolución social. Cuando Ulises es recibido por Eumeo, que no lo reconoce, al agradecerle su hospitalidad le dice: "Zeus y los inmortales dioses te concedan... lo que más anheles; ya que con tal benevolencia me has acogido", a lo que Eumeo respondió: "... la Themis no me permite despreciar al huésped que se presente, aunque sea más miserable que tú; pues son de Zeus todos los forasteros y todos los pobres". La *Themis* proviene de Zeus, de cualquier lado que llega "un forastero"; en cambio, cuando prosigue diciendo: "cualquier donación nuestra les es grata, aunque sea exigua; que así suelen

hacer los siervos, siempre temerosos..." se está refiriendo a la *Dike* de los esclavos. La ejemplificación está referida a los pretendientes de Penélope y *Dike* expresaría la posición de ellos en su afán de dominación que explica la relación de la familia con otros grupos. *Themis* es el orden de la casa y de la familia establecido por voluntad divina y *Dike* no es la noción ética tal como nosotros la entendemos sino de acuerdo con las circunstancias donde ella es invocada para poner fin a los abusos y que luego se ha identificado con la virtud de la Justicia. (*Benveniste*: Op. Cit., Caps. Themis y Duke).

Conviene señalar que la organización gentilicia es propia de las poblaciones aqueas y dorias (mundo de Homero: s. XII; sus poemas: s. VIII; su rapsodia, Hesíodo, S. VIII) y que *Themis* predominará en esta Justicia gentilicia. Las *Thesmoi* conservan su naturaleza original: eran reglas de derecho público de naturaleza esencialmente religiosa, surgidas en la Justicia del *genos*. Cuando las oleadas inmigratorias, al mezclarse los *genos* con grupos no gentilicios, producen alteraciones en sus estructuras y, al mismo tiempo también, en la propiedad con nuevas formas de riqueza. Al quebrarse la rigurosa estructura familiar, el derecho que sostenía a ésta, cede ante uno más amplio: el de *Dike*. Comienza la legislación humana: los *Nomoi*.

A esta sociedad organizada bajo las directivas del *Nomoi* y bajo las cuales comienza a prefigurarse la *polis* dará forma Solón cuando fundamenta su política social en la fuerza de *Dike*, ya preanunciada por Hesíodo, y lucha por la Justicia que debe existir entre los hombres. Pero conviene hacer una aclaración acerca de la ideología predominante en esta época y que dará un vuelco radical con los Sofistas: "Por muy arraigada que estuviera la idea de comunidad (el aspecto comunitario se salvaba gracias a agrupamientos menores dentro de la *polis*, tales como la aldea o el *demos* en Atenas, etc.) nunca pretendió o supuso el igualitarismo. Cuando mucho, algunas *poleis* —la de Atenas y la Esparta clásicas, por ejemplo, a su particular manera— introdujeron mecanismos que proporcionaban una medida de igualdad de oportunidades para los ciudadanos en lo tocante al acceso a los cargos políticos y al ejercicio de los derechos políticos; más aún, recurrieron a medidas urgentes tendientes a proteger el sector más débil durante las hambrunas o los asedios. Pero fue un hecho universal, y universalmente aceptado como "natural", que los miembros de la comunidad fueran desiguales en recursos, facultades y estilos de vida". (*M.I. Finley*: "Le Legado de Grecia", Ed. Crítica, Grijalbo, Barcelona, 1983).

La Atenas del siglo VI presenta el nuevo estado jurídico que mana de la legislación de Solón. Y como más adelante se va a hacer referencia a la influencia de la Filosofía Jónica en los políticos y pueblo ateniense, conviene destacar que ya en Solón hay un principio ejercido por ella, pues él está en estrecha con su cultura. Por diversas circunstancias los jonios del Asia Menor no realizaron una construcción política; no tuvieron como fin la formación estatal, pero de sus luchas heroicas liberaron esas fuerzas que proyectaron en el espíritu griego a la vez que reflejadas en los poemas homéricos: en éstos están esbozados los principios de la *polis* jónica. Por ello se han tomado estas dos etapas: época de Homero—época de Pericles, como extremos de una evolución que se va cumpliendo como manifestación de derecho en la lucha de clases y cuyo rasgo sobresaliente es la idea rectora, *Dike*, la Justicia.

Los cambios violentos en el orden social y económico habían ofrecido a Solón con firmeza, la idea de que era el Derecho el principio que debía regir la *polis*, aunque con anterioridad había sido Hesíodo el primero en invocar a *Dike* cuando el pleito contra su hermano. Solón hace lo mismo al poner su fe política en *Dike* y lo mismo que él, advierte el aparecer de la *Hybris* humana. Si bien es cierto que Solón retoma las ideas ya expuestas por Hesíodo, frente a las desorbitadas ambiciones de los caudillos y a su injusto enriquecimiento, ve que una forma distinta de castigo, no ya el religioso, sino el Social es el que aparece (*Solón*: Fragn. 3).

A las malas cosechas y aridez de los campos, pestes y pérdidas de ganados que como san-

ción divina describe Hesíodo, Solón opone luchas civiles, violencia e injusticia que obligan a los hombres a peregrinar en servidumbre. Este es el mal social. Y es entonces cuando Solón expone su teoría de la *Eunomía* que se manifiesta en la armonía del Cosmos Social. La conexión entre los fenómenos de la naturaleza y el cuerpo social le presentan la evidencia de una legalidad existente y paralela. (Solón: Fragn. 10).

El dominio de los nobles con un jefe y el apoyo brindado por el pueblo en oposición a la aristocracia, entre los vaivenes de las luchas sociales, en los que no era ajeno el factor económico fue descrito por Solón ante los eupátridas, abriendo el camino a la tiranía. (Solón: Fragn. 9). "Si por vuestra debilidad habéis sufrido el mal no echéis el peso de la culpa a los dioses. Vosotros mismos habéis permitido a esta gente llegar a ser grande cuando le habéis dado la fuerza cayendo en vergonzosa servidumbre" (Fragn. 8). Y más adelante se sobrepone a los males venideros, dando aliento a los hombres, diciendo: "Nuestra ciudad no sucumbirá a los decretos de Zeus y el consejo de los dioses bienaventurados, pues Palas Atenea, su alta protectora, ha extendido sobre ella sus manos. Los ciudadanos mismos quieren arruinarla por su codicia y estupidez" (Fragn. 3).

En la Plegaria a las Musas plantea el problema de la responsabilidad y de la culpa personal relacionándolos con el destino humano. Si bien es comprensible el deseo de la adquisición de bienes, éstos deben ser realizados mediante un procedimiento justo, ya que son bienes que otorgan los dioses, no en forma distinta, pues sobreviene el castigo divino. (Fragn. 1). La *Dike* es la que tiene que regular las relaciones sociales. La concepción social y ética de Solón están expuestas en esta Elegía en la que se destaca que el éxito proviene de la Justicia.

Después de Solón, todas las formas que sobrevinieron estaban acuciadas por problemas políticos en los que subyacían los problemas sociales, aunque ellos estaban al margen de una teoría política, del Derecho, de la Justicia entendida como principio rector y de la posición del hombre como centro. No hay todavía una delimitación entre los dos mundos, el divino y el humano.

La legalidad de la vida política fue determinada por el pensamiento de los filósofos jonios, en un primer momento por Tales y Anaximandro, con sus leyes del *devenir*. Las sanciones que provienen por las alteraciones a un orden jurídico en la *polis*, si bien provienen de la divinidad, tienen por causa las culpas de los hombres.

Se ha hecho una síntesis de las principales leyes que en Atenas pretendieron condicionar el Estado con vigencia legal y dentro de un cambio político-social que se iba consolidando dentro de un concepto de Justicia. Se han marcado únicamente aquellos aspectos legislativos que tenían su fundamento en ella dentro de las transformaciones sociales que se fueron operando desde los tiempos homéricos.

Luego de todas esas etapas, sobrevienen las Guerras Médicas (1a. 490-480); 2a. 479-448) y un nuevo mundo con Pericles. La consecuencia primordial de ellas, fue la expansión de la *polis* y las condiciones para ejercer la jefatura del Imperio. Después de la batalla de Eurimedonte (468) la Liga ateniense se convirtió en el verdadero poder imperial. Pero no es este poder el único aspecto a destacar: cuando el enfrentamiento con los persas, la "excelencia", "areté", se había manifestado en todo su esplendor, y en su doble acepción de Excelencia y de Justicia, ya que se había podido apreciar la superioridad del régimen político que en esos momentos imperaba, frente al absolutismo persa. Ello dio a los griegos la sensación de la causa Justa por la que obtuvieron la victoria. La "excelencia" había sido tenida como moral de la aristocracia y la "sophrosine" como carácter del hombre superior, enraizado con el pensamiento aristocrático, pero que ya había salido de los cánones rígidos que habían condicionado su clase. Desde la época homérica hasta ese momento, se había mantenido el ideal heroico, pero no había sido

tenido en cuenta el hombre interior.

A las ideas predominantes en Homero, Hesíodo había contrapuesto la idea del Derecho. La idea de la Justicia como fundamento del Derecho y la forma Justa en la adquisición de los bienes, es lo que configurará una nueva forma de "areté". Ya no es el atributo propio de la nobleza, sino la "areté" que proviene de fuerzas espirituales, la alcanzada mediante el trabajo y con el esfuerzo personal.

Hay otra diferencia en la "areté" de la epopeya homérica y en la de las Guerras Médicas: en la primera hay un alarde del individualismo competitivo que caracteriza a los personajes homéricos, mientras que la evidenciada en el conflicto contra los persas, concierne a la conducta del hombre, puesta al servicio de la ciudad. La Justicia ya no es patrimonio de las condiciones dadas por la fuerza y encarnada en un predominio clasista, sino que funciona a modo de resorte, para establecer el equilibrio. La Justicia conveniente de Hesíodo, estaba vinculada a la razón del Cosmos y ella derivará luego en la conveniencia pragmática, que expondrá uno de los personajes de Platón.

Ha comenzado ya la transformación del hombre bajo la influencia de la Filosofía; los filósofos llegados de la Jonia han empezado a difundir sus ideas en la Atenas de Pericles.

DEFINICIÓN DE LA JUSTICIA

Los poemas homéricos son el exponente de una mentalidad aristocrática llegada al poder luego de la caída micénica. La naturaleza del noble es la naturaleza heredada y que le da su excelcitud, su "areté", que es la justificación de su primacía. En ellos está reflejada la creencia en el origen divino y su relación con el orden social: el hombre no puede rebasar ciertos límites de lo que se puede y de los que no se puede.

Aparece el concepto de "Dike", idea de justicia que después desembocará en el ideal de igualdad. Conviene, antes de entrar de lleno en la aplicación de este término y en su significado dentro de las dos épocas en que se verá su uso, sobre todo en su proyección en la sociedad, analizar su origen y trayectoria.

Va a tomarse para la interpretación del término *dike* el estudio que para el vocabulario de las instituciones indo-europeas hace el Prof. Emile Benveniste, no en su detallado desarrollo, sino en sus conclusiones.

La raíz de *dike* es *deik* —cuya correspondencia está en los nombres— raíces sanscritas, *diś* con el significado de "dirección, región", en latín *dix* que está implícita en la locución *dicis causa*, o sea "para la forma". Es decir que tiene un valor institucional, presente en todas las formas verbales de esta raíz. Mediante un estudio comparativo de los términos latinos y griegos, con sus raíces sánscritas e iránicas, llega el autor a establecer el empleo frecuente de *dicere* en el lenguaje de los tribunales (*diem dicere* o *multam dicere*) que en última instancia tiene el sentido de "mostrar, que es la significación de *deik*: mostrar aquello que debe ser. "Estas indicaciones permiten precisar el sentido inicial del griego *dike* como término de institución comparando las formas sánscritas, *diś* y latinas *dicis causa*, se ve que *dix* enuncia esta función como normativa; *dicis causa* significa "según la enunciación formal" o como se ha dicho anteriormente, "para la forma". *Dix* literariamente se verá como "el hecho de mostrar con autoridad de palabra, lo que debe ser", es decir la prescripción imperativa de Justicia". (Benveniste Emile: "Le vocabulaire des institutios indo-européennes", Ed Les Editions de Minuit, Paris 1969).

En el Canto XVIII de la Ilíada, vers. 490 está la descripción de una escena en que aparece claramente el sentido de justicia expuesto: "Los hombres estaban reunidos en la ágora, pues

se había suscitado una contienda entre dos varones... El pueblo se hallaba dividido en dos bandos, que aplaudían sucesivamente a cada litigante... y los ancianos, sentados sobre pulimentadas piedras en sagrado círculo, tenían en las manos los cetros de los heraldos... y levantándose uno tras otro, publicaban el juicio que habían formado: ??

(506). En el centro estaban los dos talentos de oro que debían darse al que mejor demostrara la justicia de su causa" (507).

"Los términos de la expresión homérica muestran una misma construcción en griego y en latín: tenemos *diken eipein* "decir la *dike*", como en latín *dicere*. Se ve cómo esta "monstración" da fin a un acto de palabra: en griego el sustantivo *dike* exige un verbo "decir" (*eipein*); en latín es el mismo verbo "mostrar" (*deik*) que lleva implícito el sentido de "decir" (Benveniste, E. Op. Cit.).

Deik significa mostrar aquello que debe ser, prescribir la norma. No hay que olvidar que la *dike* es una fórmula. Hacer la justicia es estar en posesión de las fórmulas que conviene en cada caso. La noción ética de justicia no está incluida en *dike*; ella ha surgido paulatinamente de circunstancias en donde la *dike* ha intervenido o ha sido invocada para poner fin a abusos (Id. Op. Cit.).

La idea de Justicia en Homero tenía valor universal; no estaba ajustada únicamente a las estructuras políticas vigentes. La diferencia que hace uno de los protagonistas de Platón, Glaucon, al establecer la diferencia entre 2 personajes la ha realizado remontándose hasta Homero y Hesíodo, ya que la *Dike* de Homero por su significación extensa, ha originado la noción de hábito, costumbre, siendo necesario el "nomos" hesiódico como expresión de la justicia expuesta en las leyes.

Así *Teognis* dirá: "Nada hay entre los hombres mejor que un padre y una madre, a quienes preocupa la sagrada justicia" (Elegías, 131);

"Prefiere, piadoso, vivir con pocos bienes a enriquecerse adquiriendo bienes injustamente. En la justicia, en suma, está toda la virtud y todo hombre es bueno, Quirno, siendo justo" (Id. 145).

"A nadie oprimas nunca con maldad: para el justo nada es mejor que el obrar bien" (547) (*Teognis*: Elegías 131; 743; 145; 329; 373; 383; 393; 547; 279 Univ. del Salvador, 1968).

La identificación de lo hermoso con lo justo si bien es característica de los poemas homéricos en cuanto al ideal del héroe y heroísmo, cuyo rasgo saliente era "lo hermoso", en cuanto héroe, no así después con referencia a lo justo. Es propio de esta nueva forma, la Inscripción del templo de Delos:

"Lo más justo es lo más hermoso, lo más deseable es estar sano, la cosa más grata, obtener lo que uno desea" (*Teognis*: 255).

El ideal aristocrático cuya principal característica era la "*areté*", condicionada por la "*sophrosyne*", da pautas a la política aristocrática. La realización de la "polis" se estableció en base a la jerarquización de clase en posesión de la "*areté*". Pero, a pesar de la concepción aristocrática para la formación del Estado, vigentes en siglos anteriores a Homero, ya en éste se trasuntan nuevos matices, como resultado de una evolución tenida desde la época en que han ocurrido los acontecimientos descritos en el poema, hasta el momento en que se han fijado, es decir, desde la época micénica hasta el siglo VIII.

Así, hay distintas acepciones para el vocablo "*dike*": "... y además, nada servil se advierte en ti, pues por tu aspecto y grandeza te asemejas a un rey, a un varón que después de lavarse y de comer haya de dormir en blando lecho; que tal es la costumbre de los ancianos"

"... no oísteis decir a vuestros padres, cuando erais todavía niños, de qué manera los tra-

taba Odiseo que a nadie hizo agravio ni profirió en el pueblo palabras ofensivas, como suelen hacer los divinales reyes...”

“... ¿No cesarás de interrogarme acerca de mi progenie? Pues bien, voy a decírtela aunque con ello acrecientes, los pesares que me agobian; pues así le ocurre al hombre que, como yo, anduvo mucho tiempo fuera de su patria...”

En los versos siguientes está muy claramente expuesta la antítesis que da Homero del concepto de Justicia, la aplicada por los hombres, ya en la ágora y la sustentada por la divinidad: “Como en el otoño descarga una tempestad sobre la negra tierra, cuando Zeus envía una violenta lluvia, irritado contra los hombres que en el Foro dan sentencias inicuas y echan a la justicia no temiendo la venganza de los dioses...” (Id. *Iliada* XVI, 384).

Los distintos matices que adquiere el vocablo no siempre se ajustan a la palabra en sus distintas acepciones, sino que adquieren un sentido trascendente visible en el contexto en que ha sido usado. Así por ejemplo cuando Odiseo quiere abrazar a su difunta madre aconsejado por Persefone, y por tres veces no puede asirla, ante sus lamentaciones, la madre le dice: “No te engaña Persefone, hija de Zeus, sino que esta es la condición de los mortales cuando fallecen...” (Od. XI, 218).

Aquí *dike* es la condición, pero se está en el Hades y el mandato es divino y más allá de las palabras de Persefone está la norma que rige a los difuntos.

Otra pasaje (*Odisea* XIV, 81) evidencia la creencia de los mortales, pasibles por sus acciones de las venganzas de las deidades (una de las facetas de la justicia): “Pero a los bienaventurados númenes no les agradan las obras perversas, sino que honran la justicia y las acciones sensatas de los hombres”.

La idea de justicia en Homero tenía valor universal, no estaba atada a las estructuras políticas vigentes, era la justicia gentilicia, la que imperaba en el *genos*. Conviene remarcar la diferencia existente para la aplicación de la justicia en el *genos*, que es la existente entre *Themis* y *Dike*: *Themis* designa el derecho familiar y *Dike* el derecho entre las familias de la tribu. *Themis* es de origen divino y *Dike* sería la forma que adquiere la manifestación de *Themis*; la formulación de sus mandatos. *Themis* es la rectora de la aplicación de justicia en la organización gentilicia propia de poblaciones aqueas y dorias. Cuando nuevas olas inmigratorias hacen surgir nuevas clases por la coexistencia de los *genos* con grupos no gentilicios, junto con la desmembración de la propiedad, la sociedad emergente de ésta, no se somete a la ley emanada de *Themis* sino que lo cambia por el que puede convenir más a sus intereses; es decir por uno más amplio, que no contemple sólo el derecho familiar.

Al hacer referencia a Homero (s. VIII) hay que tener presente que sus escritos son ubicados en el mundo llamado homérico (s. XII). Puede por lo tanto haber una variante, cuando se trata de estos mismos problemas en otros autores. Hesfodo, algo posterior (rapsoda de Homero) coloca este valor en un principio divino y lo nuevo es que pone esta justicia como defensa del pueblo, enfrentando a éste con la practicada por la aristocracia. En los Trabajos y los Días hay primero una invocación a Zeus para que conforme nuestros juicios a su justicia. Aquí emplea la palabra *Dike*. Lo mismo cuando se dirige a su hermano y le dice: “Terminemos, pues el proceso con juicios rectos, que son dones excelentes de Zeus; porque recientemente hemos repartido nuestro patrimonio, y me has arrebatado la mayor parte, con el fin de inclinar a tu favor a los reyes, esos devoradores de presentes que quieren juzgar los procesos...” (Hesíodo: Los Trabajos y los Días, vers. 2/3).

Aquí hay una alusión al papel de los reyes, sobre todo en su relación con la Asamblea en

la que ellos imponen su voluntad. Hay un llamado constante a la justicia y es en donde, a pesar de ser contemporáneo de Homero están reflejando mentalidades distintas: por un lado, mundo micénico, y por otro, siglo VIII. Hesíodo hace un llamado constante a la Justicia y con la creación de las razas desciende paulatinamente hasta los hombres dirigiéndose a los reyes:

“¡Oh reyes! Considerad por vosotros mismos este castigo; porque los dioses, mezclados entre los hombres, ven a cuántos se persiguen con juicios inicuos, sin preocuparse de los Dioses...”. Y más adelante personifica a la Justicia como hija de Zeus; si alguien la hiere o la ultraja al punto acusa ella al espíritu inicuo de los hombres, con el fin de que el pueblo sea castigado por culpa de los reyes que, movidos de un mal designio se apartan de la equidad recta y se niegan a pronunciar juicios irreprochables. “Considerad esto. ¡Oh reyes, devoradores de presentes! Corregid vuestras sentencias...” (Hesíodo: Los Trabajos y los Días, vers. 248-258).

Es evidente un llamado a la arbitrariedad de los reyes. Así en forma manifiesta, dos etapas están reflejadas en Homero y en Hesíodo: en uno es el reflejo de la cultura aristocrática expuesta en sus poemas, cuyo rasgo sobresaliente y que posee únicamente la nobleza, es la “areté”. Es la fuerza y la destreza que culminan con el valor heroico. Hesíodo en cambio expone el estado social destacando las injusticias que aquejan al hombre de su época. Pero también hay otros valores que hacen a la “areté” de un personaje, como ser la Prudencia y la Astucia que se manifiestan en Odiseo. Un concepto destacado constantemente en Homero, inherente a la nobleza y que es el que conduce al hombre al estado heroico, es decir el sentido del deber. Este es fundamental en la formación de la aristocracia, pues a él está asimilado el sentido del Honor.

La *Ilíada* prácticamente está dedicada a exaltar estas virtudes del pueblo griego, tomada de los jonios en particular y puestas en evidencia, sobre todo por tratarse de un episodio bélico, que bien se aviene para este fin. “... el hombre homérico adquiere exclusivamente conciencia de su valor por el reconocimiento de la sociedad a que pertenece. Era un producto de su clase y mide su propia “areté” por la opinión que merece a sus semejantes” (Jaeger, W.: *Paideia I*).

La *Odisea*, en cambio, refleja una imagen de sociedad posterior a la guerra; a Odiseo no se lo presenta igual que a los demás reyes participantes en la contienda y contrasta la descripción de su nobleza, nobleza cerrada, con conciencia de sus privilegios, pero en la que aflora ya las consecuencias de una vida sedentaria, y en la que, además de las virtudes expuestas en la *Ilíada* se perfilan otras, consecuencia de un profundo cambio social posterior a la guerra y en especial el papel de la mujer asumiendo una nueva actitud.

Los principios que tuvieron vigencia desde los siglos VIII al VI, debido a la sociedad que amplió sus estructuras, generaron otras ideas morales que se impusieron luego en el siglo V. Así, dentro de una misma época hay dos mentalidades contrapuestas (siglo VIII la personificada por Homero, sintetizada en su frase “No hacer nada que no sea hermoso”, muy en consonancia con la bravura del héroe, en los primeros tiempos del combate entre la organización tribal y la estatal y la de Hesíodo que refleja una preocupación social y también la expuesta en el Templo de Delos: “Lo más hermoso es la Justicia”. (*Homero: Ilíada IX, 412 ss; Focílides: Fragm.*).

La excelencia, “areté”, se manifestó en su doble acepción de excelencia y justicia, condicionada a las circunstancias del momento en que se manifestó la superioridad del régimen político frente al absolutismo persa y dio a los griegos la certeza de la justicia por la que obraban y la recompensa de la victoria. Pero no se había tomado en cuenta el otro aspecto del hombre, el humano, el interior.

La excelencia es el distintivo de clase social, innata en la nobleza aristocrática, aunque en Homero también está usado como juicio de valor universal, y como rasgo predominante en el bienestar que da la “areté”: ésta es la “Euphrosine”, fundamento del hombre superior, sólo asequible en la aristocracia. (*Homero: Ilíada IX, 412; Odisea IX, 120*).

Jaeger en su "Paideia" ha captado fotográficamente las variaciones de un mismo concepto producido por una evolución: "el poema de Hesíodo nos permite conocer con claridad el tesoro espiritual que poseían los campesinos beocios, independientemente de Homero... En el mito de Prometeo halla la solución al problema de las fatigas y los trabajos de la vida humana; la narración de las cinco edades del mundo explica la enorme distancia entre la propia existencia y el mundo resplandeciente de Homero... no fue Hesíodo el primero en popularizar estas historias entre los campesinos, pero sí, ciertamente, fue el primero en situarlas con resolución en la amplia conexión social y filosófica con que aparecen en sus poemas...".

"En Hesíodo se introduce por primera vez el ideal que sirve de punto de cristalización de todos estos elementos y adquiere una elaboración poética en forma de apopeya: la idea del derecho... se hace portavoz de una doctrina que maldice la injusticia y ensalza el derecho... La idea del derecho es para él, la raíz de la cual ha de surgir una sociedad mejor. La identificación de la voluntad divina de Zeus con la idea del derecho y la creación de una nueva figura divina, *Dike*, ..., son la consecuencia inmediata de la fuerza religiosa y la severidad moral con que sintieron la exigencia de la protección del derecho la clase campesina naciente y los habitantes de la ciudad".

En el siglo V se van a generar otras ideas morales emanadas del cambio de mentalidad que han provocado las Guerras Médicas. La justicia ya no es patrimonio únicamente de la fuerza, del predominio clasista; es también y es conveniente para el equilibrio social. Pero si la Justicia es conveniencia para Hesíodo, no lo es para el personaje platónico a quien refuta Sócrates, evidenciando allí el papel que cabe a la filosofía y las directivas que van a tener en el mundo de Pericles. La Justicia conveniente de Hesíodo estaba vinculada a la razón del Cosmos, mientras que en el personaje platónico que dialoga con Sócrates, Trasímaco, él es la conveniencia pragmática, desvinculada de la razón última. Se pone en evidencia el desconcierto ante la situación de la *polis* y en la que el *Logos*, como palabra que expresa una eterna verdad, se quebrará.

En Pericles está perfectamente sistematizada su concepción del gobierno y la relación existente entre el hombre y la sociedad. (*Tucídides*: II, 35 ss. III; 37; II, 41, 44, 61, 65; *Herodoto*: III, 81; *Pseudo Jenof*: Const. de Atenas).

La conveniencia expresada por Pericles a través de Tucídides es en parte la de Protágoras en cuanto al ejercicio de la razón, pero la verdad que prima es la de Anaxágoras, que fue figura dominante en su círculo intelectual y que coincidió con el ritmo que estaba tomando Atenas y cuya doctrina se fundamentaba en el cambio como proceso físico. (*Anaxágoras*: Simplicio, Física III, 164,16; IV, 34, 28; V, 156,9; VI, 164,25).

Otra de las cualidades representativas que caracterizarán la Atenas posterior a las Guerras Médicas y a este siglo V de Pericles, es el concepto de la "areté", puesto en función de la ciudad.

Píndaro refleja la "areté" como formando parte de la estirpe; ella incluye excelencia física y juicio certero a la vez que belleza y riqueza y por todo ello el hombre que la posee, adquiere fama. (*Píndaro*: Nemea VIII, 8; III, 19; XI, 13; Pit.: IV, 10; Istm.: V, 61; Ol.: VIII, 19; IX, 65; II, 53).

Justamente la "areté" como representativa de la cualidad aristocrática perteneciente al noble, que es a la vez jefe político y militar, la celebra Teognis (867; 525, ss. 150). Antes, el beneficio o ruina de una ciudad dependía de la "areté" individual como la habían celebrado Tirteo y Solón.

De cualquier forma, la "areté" es siempre un ideal aristocrático que sólo pertenecía al noble; ella se heredaba, ya que la concepción aristocrática suponía que los nobles tenían una "phisis" especial.

Así los términos „agathoi”-buenos y “kakoi”-malos designaban a los nobles y a los que no lo eran, y la “euphrosine”, que es el ideal del hombre superior, era la alegría característica de éste, aunque es verdad que esta cualidad perteneció al pensamiento aristocrático que ya había abandonado los esquemas ceñidos y condicionantes de su clase.

Pero esta vigencia predominante de la “areté” empalidece el concepto de justicia tal como había comenzado a emerger con Hesíodo. En Pericles la filosofía pone en crisis el fundamento del Estado asentado sobre el concepto de Justicia surgido con motivaciones distintas y en Platón se ve el final de esa crisis en el aspecto concerniente a la Justicia.

JUSTICIA E INJUSTICIA

En Homero *Dike*, la Justicia, aunque se refiere muchas veces a las normas de conducta humana, trasciende a ésta como fuerza conservadora del orden social. Así por ejemplo cuando Odiseo llega a los establos del palacio como un forastero y el porquerizo sin reconocerlo le guía a su propia cabaña para darle alimentos le dice: “Come, oh huésped, esta carne de puerco, que es la que está a disposición de los esclavos, pues los pretendientes devoran los cerdos más gordos, sin pensar en las venganzas de las deidades... Pero los bienaventurados númenes no se agradan de las obras perversas, sino que honran la Justicia y las acciones sensatas de los hombres” (*Homero: Odisea XIV, 81 ss.*).

En la *Ilíada* la *Justicia* es evidente como norma directriz impuesta por los jefes en la conducta asumida frente al ejército, y de medida entre ellos. Así, cuando Agamenón, luego de un combate se dirige a Aquiles y le ofrece los regalos que le habían sido ya ofrecidos por Odiseo, Aquiles le responde: “... rey de hombres, Agamenón! Luego podrás regalarme estas cosas, como es *justo*, o retenerlas. Ahora pensemos sólo en la batalla” (*Ilíada XIX, 146, s.*) luego esa *Justicia* asumida debe proyectarse hacia todos: “... Y tú Aquiles, procura tener en el pecho un ánimo benigno. Que luego se te ofrezca en el campamento un banquete de reconciliación... y el Atrida sea en adelante más *Justo* con todos...” (*Ilíada XIX, 180 s.*).

No sólo exalta Homero la acción de la *Justicia* sino la sanción religiosa que tienen las Injusticias. En varios pasajes de la *Ilíada* los dioses manifiestan esta actitud. Cuando en la batalla de aqueos y troyanos huyen los teucros, “a Héctor le sacaron de allí, con sus armas... y el héroe desamparó la turba de los teucros... Como en el otoño descarga una tempestad... cuando Zeus envía violenta lluvia, irritado contra los hombres que en el foro dan sentencias inicuas y echan a la *Justicia* no temiendo la venganza de los dioses... de semejante manera corrían las yeguas troyanas, dando lastimeros relinchos” (*Homero: Ilíada XVI, 384 ss.*).

El alarde del valor individual, propia de la aristocracia, está en relación con la ascendencia divina y la divinidad protegerá a los héroes y la *Justicia* que beneficia a ellos conforma la “areté”. En cambio la Injusticia atrae el castigo divino. Cuando Menelao es herido por una flecha enemiga, Agamenón le dice que de él no se han olvidado los inmortales dioses, porque es Hera quien ha desviado la flecha para que la herida no fuera mortal. Y agrega: “Para tu muerte celebré el jurado convenio cuando te puse delante de todos a fin de que lucharas por los aqueos, tú solo... Si el Olimpo no los castiga, ahora, lo hará más tarde... el excelso Zeus Cronida... irritado por este engaño, agitará contra ellos su égida espantosa” (*Homero: Ilíada IV, 160 ss.*).

La *Justicia* pasa a ser, de un conjunto de normas, un principio rector de un orden social en el que subyace un ideal de igualdad. Contra este principio se tratará de crear la “justicia aristocrática” para mantener las diferencias. No obstante, la *Dike* ya ha sido mencionada sosteniendo leyes no escritas pero que tienen vigencia porque son defendidas por los dioses. En la

sociedad hesiódica la *Justicia* protege al pueblo y es protagónica en la raza de bronce y en la del hierro junto con la Injusticia. Así en la disputa que tiene con el hermano a raíz del reparto de la herencia, alude a la Injusticia de éste y de los reyes sobornados para que fallen a su favor. Pero al hacer mención de su mito de las razas y el advenimiento de generaciones con un sentido de mayor equidad y Justicia dice: “Pero cuando la tierra hubo cubierto también a esta generación, Zeus Cronida creó otra, en la tierra nutricia, la cuarta (generación), más *Justa* y más valiente, la generación divina de los héroes, que fueron llamados semidioses, y la cual precede a la nuestra...” “Ojalá yo no viviera entre los hombres de la quinta generación (se refiere a la que está viviendo)... Porque ahora existe la generación de hierro. Los hombres no cesará jamás de sufrir pesares y fatigas durante el día y de amargarse por la noche, por que los dioses les enviarán tristes inquietudes”. (*Hesíodo: Trabajos y Días*, 39; 146; 156; 174; *Teognis: Fragma*. 329, ss; 373, ss; 732 ss; 943 s.).

Junto a la Justicia aristocrática que pugna por mantener sus privilegios, Hesíodo proclama la Justicia divina acusando a los hombres Injustos, a las Injusticias de los reyes cuyas víctimas son el pueblo: “Existe también la virgen *Justicia*, hija de Zeus... ella acusa la torpeza de los hombres Injustos, para que el pueblo pague las Injusticias de los reyes, quienes movidos por malos designios, tergiversan la equidad...” (*Hesíodo: Trabajos y Días*, 256; 248-252; 228).

La *Justicia* es lo que hace posible la convivencia humana y fundamenta la vida de la polis y a su vez esta exalta el concepto de Justicia y su aplicación. Arquíloco expone esto en sus Epodos (I, II, V) y Parménides alude claramente a la función de *Temis* y *Dike*: “Joven... ¡bienvenido! No ha sido ningún funesto hado que te ha empujado en este viaje por este camino —tan alejado por cierto de los senderos transitados por el hombre— sino *Temis* y *Dike*. Es necesario que lo investigues todo, tanto sobre la verdad, como sobre las opiniones ilusorias de los mortales...” (*Parménides*, B 1, 14).

Esta Justicia hesiódica, principios que van a regir un orden social, contradicen la naturaleza del noble en la cual asentaban su supremacía y proclamaban su forma especial de “areté”. Con la aparición de “*Dike*”, la *Justicia* es la verdadera “areté”; ella, la *Justicia*, es la reguladora en las relaciones políticas, sociales y económicas, y la transgresión a ella acarrea la sanción divina; queda establecida así y de hecho la relación Divino-Humano, Kosmos-Microcosmos. El orden humano es la proyección del orden divino. (*Hesíodo: Teogonía* 551; 655 ss.; 730; *Solón: Fragma*. 8).

La idea de Justicia como fundamento del derecho y la forma Justa en la adquisición de los bienes es lo que configurará una distinta forma de “areté”. Ya no es la “areté” propia de la nobleza, sino la “areté” alcanzada mediante el trabajo y lo alcanzado con el esfuerzo personal. La “areté” de la época homérica y la de las Guerras Médicas era la exaltación del valor individual, sobrehumano, característico de los personajes homéricos, mientras que la nueva “areté” es la que mana de la conducta y que está al servicio de la ciudad. La *Justicia* ya no es patrimonio de las condiciones surgidas de una mayor fuerza o condiciones que sobrepasan las del competidor y que estaba encarnada en la clase que ostentaba el predominio, sino que lo es también de aquella en que prima un sentido de honor y de deber que rigen su conducta. Esto dará un equilibrio.

La *Justicia* conveniente de Hesíodo estaba vinculado a la razón del cosmos, mientras que la evolución que ella sufre está nítidamente expresada en uno de los personajes de Platón, Trasímaco, que es ya la conveniencia pragmática, desviada de la razón última. En Pericles está perfectamente sistematizada su concepción del gobierno y la relación existente entre el hombre y la sociedad. (*Tucídides: II*, 35; *Herodoto: III*, 81; *Pseudo Jenof.: Const. de Atenas; Tucíd.: III*, 57; *Id: II*, 41, 44, 61, 65).

JUSTICIA TRIBAL: JUSTICIA ARISTOCRÁTICA

Desde el momento en que los conceptos de Justicia e Injusticia se han tomado, tal como ellos están reflejados en la poesía homérica (s. VIII), aunque ellos transmiten un sentir anterior, el de la época micénica (s. XII), éstos, con variantes a veces profundas pero parciales, han llegado hasta el siglo de Pericles (s. V). Para una verdadera confrontación será necesario ver los distintos matices que estos conceptos van adquiriendo en consonancia con el desarrollo de la *polis* y las distintas formas que van asumiendo en su transformación las distintas clases sociales.

En el siglo VI a.C. se produce una neta y tajante separación entre dos mentalidades: la expuesta por Homero, netamente aristocrática, surgida del *genos* patriarcal, y la que, por circunstancias evolutivas a través del tiempo, hará eclosión en el siglo V; una la presenta el propio Homero en la *Ilíada* y *Odisea*; la otra, expuesta en el Templo de Delos, lo será también en los poetas del siglo de Pericles: una en la *épica*; la otra en los *trágicos*.

Una frase homérica dice: "No hacer nada que no sea hermoso". Esto está en consonancia con la bravura del héroe, con los primeros tiempos del combate, entre la organización tribal y la estatal. La inscripción de Delos reza: "Lo más hermoso es la Justicia".

Hay un hecho histórico en Grecia que es indiscutible: la existencia de un *genos* patriarcal, así como la disolución de este *genos* en la *polis*. El triunfo de Ulises frente a la *polis* con sus leyes vigentes, no representa el triunfo del clan sobre la ciudad, sino de una *nueva Justicia*, cuyo rasgo principal va a ser la sustracción de la propiedad privada a la ambición de los poderosos y la ruptura de la antigua legislación gentilicia. Ya se percibe el cambio de la sociedad tribal hacia la nueva sociedad.

Dos etapas caracterizan los Poemas Homéricos: la de la *Ilíada* y la de la *Odisea*. En la sociedad de los siglos VIII y VII a.C., durante los cuales presumiblemente son compuestos los Poemas Homéricos, pueden observarse en los caracteres descriptos la distinta valoración que hay de la "areté", rasgo que distinguirá, en su concepción, a las dos sociedades en una primera etapa de su evolución: en la *Ilíada* se manifiesta como condición de *Fuerza y Destreza* en los personajes actuantes y de bravura en el Héroe (condición por nacimiento; primacía social); en cambio, en la *Odisea* lo son la *Prudencia* y la *Sagacidad*.

Es indudable que hay una superación de valores dada por un estado reflexivo y por el cual se contraponen, como una reacción, a la *Fuerza*, la *Prudencia*; a la *Destreza*, la *Sagacidad*. Pero de estas formas que representan un estado individual, va a surgir aquella que representa un sentimiento social, el *Honor*, o sea el reconocimiento de la propia "areté", y que se exhibe ante los otros.

La época reflejada por la *Ilíada* y la *Odisea* está regida por el *genos patriarcal* y donde están latentes fuertes resabios de la época del matriarcado, dentro de una estructura de clanes y de tribus. Así uno de estos característicos episodios, es la actitud de los pretendientes de Penélope en su tenacidad, que no se explicaría si no fuera porque ven en su aceptación la forma de acceder al trono (*Odisea* V, 518-522 s.). Ello significa que las prerrogativas reales están en posesión de la madre, que es quien las trasmite. Características también del régimen matriarcal es la convivencia de los hijos con sus esposas en el palacio de Príamo (*Ilíada* VI, 243 ss.).

En estos episodios, como en el de la descripción de la guerra de Troya (aproximadamente s. XII) y su relato (s. VIII) pueden observarse también el enfrentamiento de dos mentalidades: la de los pueblos del Egeo, con su régimen predominantemente matriarcal y la de los Aqueos, que ya habían evolucionado hacia el régimen patriarcal. El relato pone de relieve una nueva virtud que implica que, aun cuando persiste la temática guerrera, hay una distinta valoración revelada por la excelsitud. (*Homero: Ilíada, Funerales de Héctor, Canto V*).

La nueva sociedad de la que Homero es el portavoz, presentará a Ulises como el arquetipo de esa etapa de evolución, ya que si el valor de la Justicia no alcanza a constituir una norma, enumera en cambio, una serie de Injusticias pasibles de sanciones que impone la divinidad como dique de contención, cual es la de que cada individuo no debe sobrepasar sus normas, obligando así a mantener un orden social.

Se contraponen así, con nítidos caracteres y perfectamente delimitados, el hombre homérico y el hombre de Pericles, que representan la evolución sufrida a través de estos siglos y las transformaciones inherentes a sus profundos cambios. Las dos mentalidades que las informan son antitéticas: una como caracterización del individualismo; la otra, de la sociedad. Si la *arété* constituía la excelencia del individuo considerado aisladamente, la *Justicia* será el orden excelente en el ámbito social. La acción individual dentro de un orden social, tendrá un límite justo que no se podrá rebasar si se quiere mantener la *Justicia*. Esta condicionará un orden social establecido, y los principios que fundamentan esta *Justicia*, plasmarán la sociedad en la que, por la sola vigencia de ellos, alcanzará y gozará la sociedad del ideal de igualdad.

En la Odisea, la justicia que pretendían llevar a cabo los aspirantes a Penélope y las razones aducidas, era la vieja *justicia tribal*, exponente de la nobleza y clase aristocrática, que protegía la integridad de sus miembros y que con fuerza coercitiva presionaba para mantener sus privilegios.

No hay que olvidar que esta aristocracia es de la que salen los "reyes" que, aunque sometidos al poder de un rey central, como ya ese rey tiene un poder limitado, adquiere mayor fuerza la organización gentilicia, característica de la monarquía tribal y propia de los pueblos indoeuropeos.

La actitud de Ulises en que se manifiesta la nueva Justicia triunfando por sobre la tradición, conserva de ella, sin embargo, un rasgo esencial que ha de ser característica del Estado: la familia y la propiedad privada.

En la sociedad homérica, el individuo que posee las virtudes propias de su clase o impone una serie de valores, o los crea, y ellos son propios de su individualidad, establece una moral normativa que se transformará luego en leyes vigentes. Homero describe esta *nueva sociedad*, si bien es verdad que la constitución del Estado como institución se da mucho después. Los principios que tuvieron vigencia en la aristocracia del siglo VIII y que permanecen hasta el siglo VI, se ampliaron en una sociedad heterogénea que también amplió sus estructuras sociales y donde se generalizaron ideas morales, originadas en una posición espiritual y racional distintas, que condicionaron el desequilibrio que se produjo en el siglo V, cuyo resultado fue el apogeo y la decadencia.

Para expresar los conceptos generales que informan los principios de la aristocracia, Homero hace decir al Ayante Telamonio: "No habrá quien, valiéndose de la fuerza o de la astucia, me ponga en fuga contra mi voluntad... Tan terrible se levantó el Ayante, antemural de los aqueos... que un violento temblor se apoderó de los teucros... al mismo Héctor palpítele el corazón... pero ya no podía manifestar temor ni retirarse... porque de él había partido la provocación". (*Homero: Ilíada*, VII, 195 ss.).

Pero no es sólo entre los aqueos que se da este valor y que constituye su virtud, sino también entre los troyanos, en cuya respuesta va implícita igual característica de nobleza. Así Héctor responde: "Ayante Telamonio del linaje de Zeus, príncipe de hombres: no me tientes cual si fuera un débil niño... Versado estoy en los combates y en las matanzas de hombres... sé deleitar al cruel Ares en el estadio de la guerra. Pero a ti, siendo cual eres, no quiero herirte con alevosía, sino cara a cara..." (*Ilíada*, VII, 254 ss.).

Donde se percibe el origen divino dado a estos personajes no es únicamente en el combate

por el valor que en él demuestran, sino en las actitudes posteriores como en que refleja el hecho de dejar librado el desenlace, en última instancia, a la divinidad. Es Héctor quien dice al Ayante, que ya que los dioses le han dado corpulencia, valor y cordura, descollando entre los aqueos, suspendan momentáneamente el combate, para volver a luchar otro día hasta que una deidad los separe. Es el reconocimiento de la paridad de origen que resalta en la aristocracia con la manifestación de las actitudes irrenunciables ya que la divinidad está de por medio. (Homero: *Ilíada*, VII, 195, ss.; IX, 334, ss.; X, 214 ss.; IV, 297, ss.).

Estos son los conceptos generales de la aristocracia; las actitudes asumidas por los reyes no son tomadas en virtud de un mandato divino, sino porque son descendientes de Zeus. Por ello Odiseo dirá: "... la cólera de los reyes, alumnos de Zeus, es terrible, porque su dignidad proviene del pródigo Zeus y éste los ama". (Il. II, 195).

Unos versos antes Homero relata que la diosa Atenea, bajando de las cumbres del Olimpo, llegó hasta las naves aqueas y allí halló a Odiseo, "igual a Zeus en prudencia" y poniéndose a su lado le dijo: "¡Laertíade, del linaje de Zeus!, Odiseo, fecundo en ardidess...!"

Son constantes las palabras y las actitudes que denotan el origen divino destacado por Homero. Belerofonte, quien dio muerte a la Quimera, quitó la vida a las varoniles Amazonas, entre otros episodios, es reconocido por el rey de Licia como un héroe, vástago ilustre de una deidad y por ello comparte con él la dignidad regia. (Homero: *Ilíada* VI, 191, ss.).

Otro episodio muy ilustrativo en cuanto se manifiesta la conciencia que tenía estos griegos de su naturaleza divina, es el de Idomeneo, cuando dirigiéndose a Deifobo le dice: "Ven, hombre admirable, ponte delante y verás quién es este descendiente de Zeus... porque Zeus engendró a Minos... Minos fue el padre de Deucalión y de éste nació yo, que reino sobre muchos hombres en la vasta Creta..." (*Ilíada* XIII, 447 ss.). Y cada que en los poemas homéricos se hace referencia al origen divino de los reyes, se insiste en sus privilegios, que son los de la nobleza, que son los de la aristocracia. (Homero: *Ilíada* I, 163; 287; VIII, 161; XII, 311).

Este origen divino es el que da a los griegos la idea del "estado perfecto". Ya de antigua data los poetas habían trazado la imagen ideal de la *eunomia*. Tirteo admiraba el orden perfecto en la tradición de Esparta y su *eunomia* de origen divino que constituía su poder. "El mismo Zeus, el Kronida, el esposo de la coronada Hera, dio a los Heráclidas esta ciudad... junto con ellos vinimos a la amplia isla de Delops".

Es una vuelta a los orígenes míticos del estado espartano de la época de las primeras migraciones dóricas. La ley fundamental, la Rhetra, Tirteo la deriva de la autoridad divina, ordenada por el Oráculo de Delfos. Tirteo recordará al pueblo, cuando se excede en sus exigencias como retribución a sus sacrificios, que sólo a los Heráclidas debe el país su derecho, porque es a ellos a quienes Zeus les dio la ciudad. Fue el Oráculo de Delfos el que estableció la posición legítima de los reyes (recuérdese que es Apolo el que transforma la sociedad matriarcal en patriarcal) y junto a ellos una sociedad que detenta privilegios propios de su condición, con principios como la lealtad caballeresca (*Ilíada* IV, 266, 296; XII 86); el respeto a la edad, establecida por los propios dioses, como cuando la diosa Iris dice a Poseidón: "Ya sabes que las Erinias se declaran siempre por los de más edad" (Il. XV, 204) y con más precisión aún cuando Antífoco dice: "Os diré, argivos aunque todos lo sabéis, que los dioses honran a los hombres de más edad, hasta en los juegos". (Il. XXIII, 788).

La división profunda con la sociedad subsiguiente y que es la que enfrentará con claridad las dos mentalidades es la Justicia tribal, que se manifiesta en el deber de venganza, es decir la Justicia individual, la Justicia de la familia: "Mirad a Prómaco, que yace en el suelo, vencido por mi lanza, para que la venganza por la muerte de un hermano no sufra delación. Por eso el

hombre que es víctima de alguna desgracia, anhela dejar un hermano para que pueda vengarle". (Ilíada XIV, 484).

Esta Justicia tribal es la Justicia aristocrática que protege la integridad de sus miembros. Ello también queda evidenciado en la Asamblea Popular, ya que no es una reunión de pueblo, ni es soberana; ella actúa junto a los "reyes", independizados del rey central, verdaderos representantes de la aristocracia y eje de la organización gentilicia. Su actuación es tan restringida, que prácticamente es convocada para oír la opinión de sus jefes. Aunque son hombres libres, propietarios de tierra o ganados, no pueden hacer propuestas, a tal punto que cuando alguno se atreve, como Tersites, Ulises lo golpea con el cetro (Il. II 211), ya que no estaba permitido alterar las normas tradicionales a que se ajustaba el funcionamiento de dicha Asamblea. (Homero: Odisea, XIV, 228; XVII, 357; VIII, 159-164; V, 17; Ilíada: II, 363; 95-398; VII, 345-379; 382-412; 414-417; VIII, 489; IX, 11-70; XVIII, 245-313; VII, 403; II, 333; XIX, 40, 276).

El ritual funerario es el exponente de un culto tributado a casi una divinidad; las exequias, la cremación en la pira y todos los pasos seguidos hasta el final de la ceremonia dan debida cuenta de la posición en consonancia con la bravura del héroe y con los primeros tiempos del combate entablado entre los miembros de la organización tribal y la estatal. (Homero: Ilíada, VII, 78; XVI, 457; IV, 99; VII, 78; XXII, 162; XXIV, 748; XXIII, 1-256).

PRINCIPIOS DE LA ARISTOCRACIA

Los principios que tuvieron vigencia en la aristocracia del siglo VIII al VI a.C. se ampliaron en una sociedad que iba adquiriendo heterogeneidad y que también fue ampliando sus estructuras sociales; también se generalizaron ideas morales que produjeron el desequilibrio del siglo V.

Vamos a enumerar los principios generales de la aristocracia en distintos rubros como están expuestos en Homero, en la Ilíada:

1) NOBLEZA: VII, 195; IX, 334; X, 214; IV, 297 (conceptos generales). *Reyes descendientes de Zeus*: II, 197; VI, 191; XIII, 449; XXI, 187. *Sus privilegios*: I, 163, 287; VIII, 161; XII, 311. 2) ESCLAVOS (se los compra y se los vende): VI, 475; VII, 475; XXI. 3) MORAL. *Lealtad caballeresca*: IV, 266, 296; XII, 86. *Respeto a la edad*: XV, 204; XXIII, 788. 4) DEBER DE VENGANZA: XIV, 484. 5) RITUAL FUNERARIO; *Exequias*: VII, 79; XVI, 457. *Cremación en la pira*: IV, 99; VII, 78. *Certámenes fúnebres*: XXII, 162. *Funerales*: XXIV, 748; XXIII, 1-256. 6) REYES: *Dignidad hereditaria*: II, 100; XX, 181, 307. *Representantes de la sociedad*: II, 402; IX, 529; III, 288; IV, 384. *Tienen el mando de la guerra*: XIII, 414; XVII, 149; XVIII, 104. 7) CONSEJEROS DEL REY: *Posición de los ancianos en general*: III, 149; IV, 315, 344; VI, 113; IX, 422, 574; XV, 721; XVIII, 503.

INFLUENCIA DE LA FILOSOFÍA EN EL SIGLO DE PERICLES

La Filosofía que se había iniciado ya en el siglo VI a.C. en las ciudades de Jonia, Mileto, Colofón, Samos y otras, orientó la búsqueda acerca del porqué de las cosas. Es la filosofía racional que en Sócrates concentra todo lo que hay de nuevo: la física jónica, la naciente lógica y gramática de Protágoras, cuyas ideas nuevas ponían en peligro la santidad de las viejas leyes y costumbres. El naturalismo de los filósofos, con su concepción racional, había quebrantado la fe natural, pero irreflexiva, no sujeta a la crítica despiadada del racionalismo cuyo final fue

el escepticismo. Ya, no los dioses. Se elevaba la concepción de Protágoras: el hombre como centro: "El hombre es la medida de todas las cosas". Ello trae aparejado un nuevo concepto de moral, moral humana y práctica en lugar de una moral dependiente de la divinidad.

Es lógico que si el hombre es el centro, su máxima acción esté en la ciudad, en la política y que los medios de su triunfo como ser humano sea la palabra, la elocuencia, y con ella, el arte de hacer triunfar la causa que defiende.

El ambiente de Atenas fue propicio para el desarrollo del saber filosófico: las luchas sociales y políticas; las distintas formas de gobierno según el hombre que la asumía; la guerra que había enfrentado; el comercio, la industria y sus secuelas, todo ello había desestabilizado una sociedad rompiendo viejos moldes que resultaban inadecuados.

El movimiento filosófico se inició hacia el 256, bajo el arcontado de Calias y lo fue con el filósofo Anaxágoras, quien fue amigo de Pericles. La Atenas de Pericles, la aristocrática Atenas, siente su influencia. Su vinculación con el estadista no se debió tanto a su simpatía política, sino a curiosidad de parte de Pericles por las ideas nuevas que el filósofo exponía, sobre todo en el aspecto cosmológico, tema no tratado hasta entonces, sino en forma mítica. Fue él quien expuso la significación del *NOUS*, principio inmaterial que actuaba como creador distinguiendo y separando el Caos inicial.

Toda construcción política está basada en una teoría política que presupone una concepción del ser humano. El estado jurídico ateniense, sociedad e individuo; gobierno y estado; hombre político-social-moral; fin del hombre; fin del estado: estos son los términos que afloran en la Atenas del siglo V a.C.

Retrotrayendo a etapas anteriores que preanunciaban el florecimiento del siglo, se está en presencia de su decaimiento posterior y queda en evidencia la ambigüedad por la que ha atravesado Pericles en su accionar sobre algunos aspectos, como una consecuencia, de una euforia puesta al servicio de la gloria de Atenas y luego de medidas tomadas para contrarrestar las leyes que él mismo había acordado, percibiéndose así la desorientación al no haber conseguido la transformación necesaria para un desarrollo armónico entre Estado y Sociedad, ni una fuerza política capaz de encausarlas.

La legislación de Solón, suprimiendo los privilegios de clase y sobre el aspecto económico-social fue impuesta y no acatada sino por la ley; lo mismo puede decirse de Pisistrato que no consiguió su meta para la expansión imperialista, aun cuando, todo su empeño había sido puesto en la supremacía naval. Pero ni Solón, ni Pisistrato ni Clístenes consiguieron hacer desaparecer las desigualdades que desde los orígenes de la *polis* amenazaron la estabilidad a causa de los excesos de los nobles.

Toda la literatura política evidencia el enfrentamiento entre las posiciones extremas del imperialismo. El hecho esencial era el antagonismo entre ricos y pobres, entre nobleza y pueblo. Ello provoca el desasosiego y la incertidumbre en que aparece la política, pues no sólo era el problema del imperialismo, sino toda la política seguida por Atenas durante el siglo V y aun después en el siglo IV, cuando la mayor parte de la población ateniense soñaba con la reconstitución del Imperio. (*Tucídides*: passim; *Aristófan*es: Asamblea de las mujeres V, 197; *Lysias* XXVIII, 115; *Id.* XIX, 35).

Pero junto al Imperialismo político y económico se debatía también el problema social; estaba candente la idea de la igualdad social. Después de su lucha contra los persas, Atenas había tomado conciencia de su valor y de sus posibilidades y de allí salieron fortalecidas las virtudes características del pueblo griego, fundamentos de la doctrina ética de Platón en su aspecto político: *Are té* y *Dike*.

Al tomar primacía el problema antropológico, como una consecuencia, no la única de los

cambios políticos, no es ya con un solo soporte que podrá ser eficaz la dirección del Estado. Son necesarios fundamentos normativos para el funcionamiento que suponía la transición de la polis al Estado Nacional como una consecuencia primerísima de la unión de todo el mundo jonio en la Liga de Delos bajo la supervisión de Atenas. Pero una serie de medidas políticas no respondieron en la realidad al conocimiento del mundo humano. El proceso que había culminado con la unión de ese mundo jonio, no tuvo la repercusión que debía tener, al negar Atenas a sus aliados el derecho de ciudadanía. Junto a los elementos que parecían coadyuvar a la estabilidad de un estado fundamentado en el orden social, se destaca otro detalle que contribuyó a la inestabilidad de esta sociedad que estaba plena de transformaciones.

El conocimiento de la física y las ideas nuevas, sobre todo en el aspecto cosmológico, influyeron en la pérdida de la religiosidad. La piedad del pueblo ateniense se ve socavada; los astros ya no son seres divinos y a los que, además se agrega un elemento disgregador en cuanto ello favorece el pensamiento individual. (*Diógenes*: IX, 57).

Atenas recibió la herencia de Mileto y de los filósofos que integraban el grupo naturalista; su filosofía estuvo plasmada por los acontecimientos del mundo griego, cambiando profundamente después de las Guerras Médicas: Anaxágoras, radicado en Atenas, amigo y maestro de Pericles; totalmente escéptico en materia política, después que había visto aplastar la sublevación de Jonia y ya, desentendido de ella, no pensaba sino en los fenómenos naturales. (*Diógenes* I, 6 y 7; Fragmento 484 n. en *Diod.* I, 7, 7; *Fragm.* 839 en *Aecio* V, 19, 23; *Diodoro* XII, 39; *Plut.* Pericles, 32; *Diógenes* I, 12 en *Jenof. Memor.* I, 4, 9).

Junto a Anaxágoras, Diogenes de Apolonia, que fue blanco de Aristófanes y antecesor de Sócrates; Empédocles de Agrigento, que al igual que Anaxágoras, revela la contradicción de un sistema que surge, no de la incapacidad de los pensadores, sino de las contradicciones y enfrentamientos de una sociedad luchando por evolucionar y Arquelaos, el maestro de Sócrates.

Es visible la interdependencia que condiciona la filosofía con respecto a la sociedad, de acuerdo con las pautas surgidas ante la nueva posición, cuya primacía es el Hombre que suplantó al Cosmos y, formando parte de él por otra parte, la influencia que ejerce la Sociedad y la política en la filosofía, pues ella quiere avalar los principios de sus transformaciones.

Para Anaxágoras, el Espíritu es el ordenador del mundo (el Intelecto); es la divinidad y Eurípides su discípulo versificaba sus ideas: "Nuestro Intelecto es, en cada uno de nosotros, la divinidad (*Fragm.* 1018). Por sus ideas acerca de ese Espíritu Ordenador en los astros, el sol, la luna, el aire y el éter y su desarraigo de la ciudad, el pueblo se puso contra él y tuvo que dejar Atenas. Este filósofo pretendía conciliar los atributos del ser inmutable con la multiplicidad y el movimiento, y este doble frente aparece claro en su doctrina del *Nous*, el principio inmaterial que actuaba como creador, distinguiendo y separando el caos inicial.

Es necesario detenerse un poco en su filosofía por el reflejo que ella da a la política de Pericles. La forma del *Bien*, en el contexto político, se presenta como el modelo a seguir por el gobernante y tiene su raíz en la filosofía de Anaxágoras, en un intento de reconciliar el Ser Inmutable con la Multiplicidad y el Movimiento: esto es un síntoma del cambio que se está produciendo en el Atica. (*Anaxágoras*: Fragmentos; *Simplicio*: Física 155, '23, 30; 164, 16; 34, 28; 156, 9; 164; 25; *Simplicio*: De Caelo, 608, 23; Física 175, 11; 35, 13; 164, 22; 300, 27; 157, 5; 179, 3, 6).

Su filosofía corre paralela con el ritmo de la incongruencia ideológica de la democracia en pugna con la política expansionista de Pericles.

El nudo de la duplicidad está en el *Nous* que es el agente del cambio. (*Anaxágoras*, *Aristóteles*: Física VIII, 1, 250; III, 5, 205; *Diog. Laercio*: II, 6; *Eurípides*: *Fragm.* 1018; *Simplicio*:

Sobre la Naturaleza Fragm. 21, 21b; Framg. 21a, 17).

“... El espíritu es infinito y dotado de fuerza propia... porque si no estuviera en sí mismos, sino que se hallara mezclado con otra cosa, participaría de todas ellas... porque en toda cosa hay parte de cada cosa... el espíritu es siempre todo igual; es lo más grande como lo más pequeño...”

“Y el espíritu domina a todas las cosas, grandes o pequeñas que tienen un alma (vivientes)”.

“Y el espíritu dominaba toda la revolución (del universo), de manera que le dio origen”.

“Y el espíritu conoce todas las cosas... Y ordenó todas las cosas, todas las que deberán ser, las que fueron y no son, y las que son ahora; y puso orden en esta revolución (rotación)...” (Anaxágoras: Fragm. 12).

“El espíritu, que es eterno, está ciertamente todavía donde están todas las cosas, es decir, en la masa envolvente, como en lo que estuvo unido a ella y en lo que se separó”. (Anaxágoras: Fragm. 14).

Anaxágoras pretendía conciliar los atributos del ser inmutable con la multiplicidad y el movimiento, y este doble frente aparece claro en la doctrina del *Nous*, equivalentes a las fuerzas del amor-odio de Empédocles.

Las vacilaciones en que la filosofía de Anaxágoras se mueve, son el reflejo de las debilidades ideológicas de la democracia griega que busca el fundamento doctrinario para su consolidación. La democracia mercantil del siglo V a.C. detuvo su impulso revolucionario, frenado por sus propias contradicciones, y el propio Anaxágoras reflejó en su filosofía el estado de la sociedad en que vivió: su sistema fluctúa como la democracia de Pericles. Aunque su filosofía es progresista, debe luchar contra la burguesía mercantil, cuya clase no da la solución social, limitándose a consolidar su concepto de propiedad y, en cierta forma, él, con su filosofía, justifica el estado de la situación. Anaxágoras se estanca como el régimen de Pericles, y su dialéctica, que es lo que le daba su energía vital, sentido del devenir, decae. (Aristóteles: Metafísica, 985a, 18).

Existe un paralelismo entre la ambivalencia del hombre político, Pericles, que busca aunar posiciones opuestas para poder llegar a un equilibrio justo y Anaxágoras, su amigo. El eclecticismo entre el *Nous* que actuaba como creador; el movimiento y la multiplicidad son las mismas contradicciones que, en el aspecto político tiene también Pericles en el aspecto socio-económico y que eran las que entorpecían el desarrollo de la democracia.

Las fórmulas eclécticas fueron compartidas también por Arquelao y son el resultado de la impotencia ideológica que no puede superarlas, ya que el aspecto económico, al que se había intentado ponerlo en función social, es el mismo en que se apoya la aristocracia.

Arquelao, físico, formado en la escuela de Anaxágoras e incluso en posesión de doctrinas más antiguas aún, parece ser que fue el maestro de Sócrates. (Timón en *Clem. de Alejandría* Strom. I, 301; V, 4; *Alejandro Polihistor*: Fragm. 141, Miller; *Cicerón*: Tuscul. V, 10; *Eusebio*: Praep. Evang. X, 14).

En Arquelao, como en un ateniense, tienen vigencia las cuestiones morales; él siente que en la convivencia humana, van adquiriendo primacía las cuestiones sobre la justicia y las leyes y orienta su filosofía hacia una moral: las leyes, el bien, la justicia son el objeto de la preocupación del físico, quien además transmite las doctrinas de Anaxágoras. (Jenof.: Memor. IV, 7, 6; Esquines: Fragm. 16 (Kraus); Timon, en *Clem de Alej.*: Strom. V, 103).

Así como las opiniones de Anaxágoras son las de un libre-pensador y un materialista, puente entre el pensamiento eleata y la corriente dialéctica que desde Heráclito llega al atomismo, la de Arquelao es una figura de transición en Atenas.

El otro filósofo naturalista, *Empédocles de Agrigato*, mantuvo la misma fluctuación de pensamiento al querer conciliar la permanencia del ser de los eleáticos y el devenir profesado por *Heráclito*, acorde con las condiciones ambientales. Había actuado como político en las filas democráticas, cuando éstas se hallaban en su apogeo, es decir, cuando partiendo de un cambio total de estructuras (revolución), habían llegado a un estado de clase dominante, en la que sus propios intereses pueden estar afectados por la misma marea de la que ellos partieron. Y es aquí su desconcierto filosófico: introducir el movimiento en el ser eterno e inmóvil y su proyección política. (*Empédocles: Sobre la Naturaleza*, Fragm. 27, 30, 31).

Empédocles, observando la transformación económico-social de Atenas, ve que en el comercio, sobre todo de ultramar y en la economía surgida desde las distintas fuentes de trabajo, se resquebrajaban las primarias estructuras. Lo que hoy sería la sociedad de consumo y la clase terrateniente, era la imagen del Ser, en el cual se introducía, transformándolo totalmente en el No-Ser; democracia de mercaderes que comparte los privilegios explotando a la clase que le permitirá un mayor acrecentamiento de esclavos.

Es decir: en los llamados filósofos *naturalistas o mecanicistas* (Anaxágoras, Empédocles y Arquélao) comienza a producirse un proceso de abstracción, provocado por los cambios surgidos en el mundo griego, y que se originan en el factor económico (cambios provocados por relaciones económicas) en que la sustancia material va a convertirse en la sustancia imponderable, causa eficiente o sustancia en que la materia desaparece. (*Aristóteles: Metafísica* 984b, 15).

La diferencia con los Eleatas (Parménides, Zenón, Meliso, Jenófanes) es que, sobre todo Parménides, intenta condicionar un orden eterno, mientras que Empédocles rechaza la idea del ser único e inmóvil y trata de explicar el movimiento y la existencia del mundo originando la doctrina de las raíces (los cuatro elementos primordiales necesitan de dos fuerzas extrañas: Amor y Odio, para ponerse en movimiento). (*Aristóteles: Metafísica* 985 a 32).

Estos cuatro elementos son la sustancia primordial que se halla en el fondo de todos los cuerpos existentes. (*Simplicio: Fragmento 7 Fis.* 157, 25; *Id. Fragm.* 20, 1124, 9; *Id. Fragm.* 21, 159, 13; *Id. Fragm.* 33, 18).

Con *Parménides* se fija la ideología de la clase que detenta el poder y que es dueña de la tierra, es decir la clase conservadora. El Ser Eterno es igual a la jerarquía estatal; el devenir, el cambio, es una amenaza con el orden establecido. "Creó el orden en la ciudad con las mejores leyes, y el gobierno hacía jurar anualmente a los ciudadanos su puntual observancia". (*Diógenes Laercio: IX, 23; Plutarco: Adv. Col. I, 126 A*).

Empédocles, que en Agrigento había desarrollado una intensa actividad política en favor de las tendencias democráticas, rebate el Ser Único, tratando de explicar el movimiento y justificando la existencia del mundo de los sentidos.

Se ha visto cómo en la filosofía griega —que aparece con carácter más o menos sintetizado lógicamente por los siglos VI y V a.C.—, con los filósofos de Mileto (Tales, Anaximandro y Anaxímenes) se perfila el esquema social que la condiciona como consecuencia de los profundos cambios, debidos a la transformación económico-social, aparición de la mercancía como valor de cambio y aparición del dinero como otra medida de valor, a la que todo puede ser reducido. Esta filosofía es eminentemente materialista.

Este materialismo jónico sufre profundos cambios con *Pitágoras de Samos*, debido a sus rasgos idealistas y, es la primera reacción sistematizada que lucha contra la línea materialista y dialéctica del pensamiento presocrático. Inspiró el poderoso movimiento de trascendencia religiosa y política que ejerció gran influencia en Platón. (*Apolonio: Vita Pithag.* Jamblico 254; *Platón: República* 600 a; *Diogenes Laercio: VIII, 6; Porfirio: Vita Pithag.* 19).

El principio matemático es lo real; el hecho es sólo apariencia dotada de realidad. *Pitá-*

goras, Jenófanes y Parménides pertenecen a la escuela de la Italia Meridional —resultado del intelectualismo materialista jónico—, que sufre profundos cambios debido a factores económicos muy diferentes de los que había en Jonia.

Parménides, que postula la reunión de los opuestos Ser y No-Ser que estructuran un orden eterno, luchará contra toda la filosofía materialista que ahondaba las diferencias sociales en el sur de Italia. La diferencia entre Parménides y Heráclito está en que, mientras Parménides postula el *ser* como máxima quietud y perfección, Heráclito afirma que todo es transformación (Devenir). (Teoría del eterno flujo y una única sustancia fundamental: el fuego). (*Simplicio: Física*).

Pero el vocabulario empleado indica el proceso ideológico de la clase mercantil jónica: “En el cambio, todas las cosas se tornan fuego y el fuego en todas las cosas, como las mercancías en oro y el oro en mercancías”. Es el sentido del valor-del cambio; en el fuego, *Heráclito* vio la materia en eterno movimiento. Refleja, socialmente, el ascenso de la clase dominante sustentada por la esclavitud.

Heráclito proclama un principio de acuerdo con el cual ocurren todas las cosas, y habla de palabras y acciones diciendo que los hombres las ponen a prueba porque carecen de comprensión de la verdadera naturaleza de las cosas. Para él la sabiduría es como un hablar y obrar de acuerdo con la verdad y sostiene que este conocimiento renovará la vida de los hombres. (*Heráclito: B 2, 17, 64, 112, 113, 116; Id.: B 73; Id.: B 1; Esquilo: Agamenón 176; Heráclito: B 29; 104, 49; Id.: B 89, 21, 26, 73*).

Para él, el saber es el portador del *Logos*, palabra que expresa una eterna verdad y que unirá a los que así lo entiendan, en un cosmos común, quedando ligados en una nueva comunidad.

Heráclito fue el primer filósofo que elaboró su ideología en función social y por ello el contenido de su *Logos* tiene trascendencia ética y política, ya que lo hace algo afín a la ley del estado, que liga a todos los ciudadanos y es común a todas las cosas. (*Heráclito: B 113*).

Su órgano es la mente. “Aquellos que hablan con la mente no pueden sino hacerse fuertes con lo común a todos, justo como una ciudad se hace fuerte con su ley, y mucho más fuertemente que ella. Pues todas las leyes humanas se nutren de la divinidad que une, ya que ésta impera hasta donde quiere, y basta a todas, y prevalece en cada cosa”. (*Heráclito: B 117*).

Define la sabiduría como un hablar y obrar de acuerdo con la verdad. Aparece la idea de la ley considerada como el mayor conocimiento y esta ley no es sólo en sentido político, sino que es connatural a la realidad, ya que este sentido político es el resultado de un orden conjunto o *kosmos*. Hay una sola ley cósmica que es la que gobierna todo: ella es la “ley divina” que se diferencia de la ley humana.

Lo que hay que destacar es que este principio divino no está en lo eterno ni en lo todo poderoso, sino en el proceso de la naturaleza y por consiguiente es ley sobre todas las otras leyes. Esto aclara la idea del *Logos*: es común a todos, como el conocimiento de la ley divina, y por ello, todos los hombres deben obrar como manda esa ley. Esta ley es normativa y la cúspide del proceso cósmico. Toda ideología apunta al Estado. El pensamiento de Heráclito gira en torno a tres asuntos: universo, política y teología. (*Diógenes Laercio: IX, 5; Heráclito: A 1*).

La relación entre estos tres aspectos es comparable a la existente en tres esferas: todos están vinculados por el mismo principio. El principal punto de vista es el estado y la sociedad; el elemento físico tiene solamente una función paradigmática.

LOS SOFISTAS

SOCRATES

Sócrates es el símbolo de la ciudad, que pasa de la época heroica a una organización perfecta, conciente de su proceso. Con la introducción de la filosofía, Sócrates adquiere conciencia de su individualidad; él experimenta en sí mismo la llegada de la filosofía a Atenas. Los sofistas, el conjunto de hombres que apareció en Atenas a mediados del siglo V a.C., durante el gobierno de Pericles, representan una nueva forma de pensamiento, indudablemente producto de la evolución político-económico-social, surgida después de su lucha contra los persas.

El hombre toma conciencia de sí frente a la historia, frente a la sociedad, y trata de dar respuesta mediante el saber, a la naturaleza. Desde el momento en que el hombre es el protagonista, la autoridad puede ser puesta en duda, sometida a prueba y criticada. La consecuencia última de esto será la de un juicio negativo y falto de prejuicios, adquirido por la polémica sobre opiniones y creencias y aplicado a la existencia y a las relaciones humanas y sociales. Fueron verdaderos educadores y padres de la Antropología racional. Su actividad se centró en la idea de la *physis* del hombre. Consideraron las leyes generales de la naturaleza humana y, teniendo un concepto bien determinado del Estado y la Sociedad y de las condiciones que le sirven de fundamento, practicaron sus enseñanzas haciendo conocer e inculcando la virtud política.

Los sofistas fueron los primeros en hacer un estudio teórico acerca de la naturaleza del Estado y la Sociedad en su relación con la educación del hombre en lo que respecta a la vida política, al origen de las normas morales aceptadas y al régimen legal del Estado. (*Oxyrhynchus Papyri* XI, 1364; El texto del papiro en *Diels Versckratiker* 11⁵, pp. 346; *Fragm. A* col. I, 1-33. Cfr. 1, 6; *Platon Rep.* 359 D; *Antifon*: Sobre la Verdad (obra perdida: queda un fragmento, el mencionado primero).

Cuando los sofistas pusieron en tela de juicio la validez de la ley del estado, el problema mayor fue encontrar una norma íntima independiente de los cambios legislativos (*Fragm. de "Sísifo"* de Critias, conservado por Sexto IX, 54 (Critias B 25)).

Para los sofistas, que como griegos tienen el ideal de la formación del hombre por lo tanto conciben la naturaleza humana apta para la educación. Pero en esto se va a ver una oposición entre Sócrates y los Sofistas al encarar cuáles sean los métodos para la educación (Sofistas: mito, discurso, conversación y comentario de los poetas; Sócrates dialéctica).

Sócrates fue formado en los años subsiguientes a las Guerras Médicas, cuando Atenas se transformaba en metrópoli riquísima de un vasto imperio comercial, a la que afluían hombres que trabajaban e intercambiaban mercaderías e ideas con una ciudad que florecía económicamente, pero las consecuencias de cuyo triunfo rompían los moldes de su acostumbrada vida, con nuevas formas e ideologías también nuevas. Hay que ubicar a Sócrates entre dos corrientes filosóficas que han confluído en Atenas y que han informado la transformación que se operaba ya políticamente como una consecuencia arrolladora socio-económica.

La filosofía jonia actuó como un elemento disgregador, favoreciendo el pensamiento individual, y a su lado hay que colocar a los sofistas. Sócrates experimentaba en sí mismo el desarrollo de la filosofía en Atenas, pero si estuvo en el momento del surgimiento de la filosofía ateniense, vivió también, a través de Arquelaos, la etapa física. Y es en esta etapa donde chocará con la piedad del pueblo ateniense.

No hay duda de que en Sócrates actuó mucho una tradición formativa en que primó la

filosofía jónica sobre los sofistas y si por una parte es racionalista, por otra se apoya en la tradición o en una opinión, pero nunca estableció la primacía de la razón sobre la opinión. Su diferencia fundamental con los sofistas es que se siente hombre de la ciudad y se presenta como un ciudadano cualquiera ante los demás: habla con ellos, discute con ellos; en cambio los sofistas ponen en evidencia su desprecio por el vulgo. Estos sienten un afán profesional por ejercer su influencia. (*Platón*: Protágoras, 317 a; *Id.*: Ion 532 d; *Id.*: Sofista 224 c-d; *Id.*: Teetes, 167 c; *Id.*: Eutidemo 304 a; *Id.*: Laques, 186; *Id.*: Menon, 95 b-c).

Sócrates acude a la dialéctica para lograr la verdad, no en la forma, en que también quieren alcanzarla los sofistas, ya que dan preeminencia a las apariencias, dejando la certeza reducida a la probabilidad, sino en que la usaba como un método para conquistar la verdad: lo que lo distinguía era la finalidad. (*Platón*: Protágoras, 317 a; 334, c-d; *Id.*: Sofista 224 c-d; 240 d; 241 b; 267 e; *Id.*: Gorgias 484 c; 485 a; 487 c; 499 b; *Id.*: Teeteto 167 c; 189 e; 200 a; *Republ.* I 336 c-d; *De Caelo* 557, 20; *Proclo*: Coment. al Timeo I, 345; *Id.*: Simplicio, Física 117, 2; *Id.*: Simplicio, *De Caelo* 558, 8).

La ley del más fuerte tenía vigencia sobre todo en el plano internacional, hasta la Guerra del Peloponeso: son los comienzos del final del Imperio ateniense.

El desconcierto que se capta en los dramas de Eurípides despertaba una nueva concepción de la vida que ejercía sobre los hombres un dominio igual que el que anteriormente había ejercido la religión. Sócrates fue el fundador de esta nueva escuela, no en el sentido de que sus ideales discreparan esencialmente de los tradicionales, que no los hizo objeto de críticas (salvo a las instituciones oficiales) pero los preparó para ella. La justificación moral es decisiva y fundamental en Sócrates.

Aristófanes toma como centro de sus blancos, verdaderos adversarios, a los sofistas a quienes ataca; pero Sócrates, para él, encarnaba el arquetipo de toda esa época histórica, cuyos síntomas de decaimiento eran palpables ya y preanunciaban tiempos muy desfavorables para Atenas.

La destrucción de las creencias tradicionales, de sus costumbres, de sus ideales, están representados en *La Nubes*, por los sofistas. En el teatro de Eurípides y de Sófocles aparecen ya las corrientes racionalísticas y sofísticas como expresiones sintomáticas de un enfrentamiento a la ideología dominante y que, si bien aparecen como extrañas, son rotundamente claras para su aceptación. (*Eurípides*: passim; *Sófocles*: passim!).

Pero, a su lado, Aristófanes, instintivamente, desconfía de la tan clara, brillante y superficial razón. A Sócrates lo pinta ridículamente, aun cuando en su pintura se destacan algunos rasgos importantes: auténtico filósofo, abstraído y asceta. De esta manera resulta ser el precursor de cínicos y estoicos. (*Platón*: Protágoras, 335 c-d; *Id.*: Fedro, 229 a; *Id.*: Banquete, 174 a y 214 a-220 a; *Id.*: Leyes II, 673 d; *Esquines*: Telanges; *Jenofonte*: Banquete 9, 7).

Otros comediógrafos presentan a Sócrates en forma similar a Aristófanes: Cratino, Eupolis, Diphilos, Ameipsias. El Sócrates de Ameipsias y Eupolis es el personaje extravagante y ridículo, adulador, el precursor del cinismo. (*Ameipsias*: Konnos; *Cratino*: Ver Los Caballeros 400, 526-528; *Aristófanes*: *Las Nubes* 362; *Platón*: Banquete 221 b).

Aunque él amaba a los héroes atenienses, a los vencedores de los persas, a los organizadores de la ciudad, a los legisladores y hasta los héroes míticos (*Jenofonte*: Banquete 8, 39; *Id.*: *Memor.* III, 5, 30) es enemigo del rumbo imperialista que está tomando la política de Pericles, y empieza a ver los peligros de la democracia. (*Platón*: Menexeno, 238 b-239 a).

La individualidad de Sócrates representa un papel protagónico en este momento y que marca la ruptura con la mentalidad homérica. Hay dos enfoques que se proyectan sobre él, aislándolo y que como un mojón marca dos etapas: la plebe, que arrastrada por la nueva ideolo-

gía, pierde contacto con la ciudad; y los que quieren reformar en base a esa nueva forma de vida que él repudia por inconsistente. (*Tucídides*: III, 81; I, 76; V, 89; *Platón*: *Leyes* III, 699 c-d; *Id.*: *Repúbl.* VI 492 a-b; 493 a; *Máximo de Tiro*: IV 31 b).

Sócrates representa la mesura y el equilibrio frente a los sofistas, que se manifiestan eufóricos con las condiciones nuevas por vía de transformación en los campos político y económico, y que han aportado la mentalidad científicista con respecto a la naturaleza, el estado, la virtud y la religión. "El hombre es la medida de todas las cosas" había llegado a extremos, pero la mayéutica empleada por Sócrates, demostraba su fe en la marcha de la razón. Y vive el momento en que se conjuga el esplendor y comienzo de la decadencia y el aflojamiento de la tensión que hizo posible las realizaciones sobrehumanas de que gozó Atenas. La plenitud de la ciudad y la desorientación.

En el momento de Apogeo del Siglo de Pericles, Atenas vivió un estado de orden en que aparecía una perfecta relación entre el Individuo y el Estado. Pero esta situación empezó a perder vigor (*Tucídides*: Discurso de Pericles). Es el momento en que Pericles consideró los dogmas democráticos como un impedimento para su ideología política, teorías irracionales frente a su política avalada por la propaganda sofista; pero ya ha sido dicho que lo que distinguía a Sócrates de los sofistas era la Finalidad.

El no veía con buenos ojos el ascenso de Atenas hacia un Imperialismo. La posesión de riquezas y el principio de justicia comienzan a gravitar en él como principio directriz.

Podría establecerse un paralelo entre Solón y Sócrates: Solón amaba las riquezas, pero para él lo importante era ganarlas con justicia. Sócrates descubría las verdades morales, la conducta regida por principios que manaban —creencia ateniense— en la protección de los dioses y, como Solón, adoraba las divinidades recibidas y era temeroso de Zeus. En tiempos de Solón no se había llevado a cabo ninguna colonización; Solón sólo deseó mantener a la ciudad con su fuerza ancestral, sus costumbres, su moral, su religión y su legislación; tendió a asegurar un gobierno en el que dominara la paz y lo que él llama *eunomia*. (*Solón*: *Constitución de Atenas*).

Solón preveía los peligros de la codicia y recomendaba la moderación: las riquezas no son nada; la justicia es la que no falla, los dioses no son arbitrarios. (Fragm. 4, 6, 8, Diehl).

Sócrates heredó el afán de explicar todo racionalmente y sobre todo en lo que concernía a la religiosidad popular, enraizada en Atenas, como fondo filosófico popular. Al captar lo profundo de esta sabiduría, pudo enfrentar el racionalismo de Anaxágoras, y así apareció con una sabiduría extraña, que es la de los trágicos y que es también muy ateniense. (*Fragmento* 17, 171; 17, 23, 15; *Anaxágoras*).

En Solón aprendió Sócrates a mantenerse dentro de la ciudad y su posición era firme frente al racionalismo jónico. Hay un paralelismo entre los textos de la Constitución y la República, y muchas sentencias atribuidas a Solón se ven también en boca de Sócrates. Así, el "nada en exceso", "aconseja a los ciudadanos no lo más agradable, sino lo mejor", "estudia lo bueno", "no pretendas tener más razón que tus padres", "honra a los dioses", "juzga lo que no ves por lo que ves". (Colecc. en *Stobeo*, *Flor.* III, 1, 72; *Jenofonte*: *Memor.* I, 1, 1).

Sócrates es el símbolo de la ciudad, que pasa de la época heroica a una organización perfecta, consciente de su proceso. Experimenta en sí mismo la llegada de la filosofía a Atenas y su transformación.

LA JUSTICIA EN LOS TRAGICOS

Ya después de las Guerras Médicas es evidente el cambio de mentalidad que preanuncia

el porvenir y se manifestará con toda su crudeza en el ambiente que envuelve la época de la Guerra del Peloponeso.

Esquilo, que como Sófocles se mueve en el mundo de los dioses de Homero, con el Prometeo escinde este ambiente y aparecen los eternos problemas: civilización, la ciencia del bien y del mal, soberbia del hombre y el papel que cabe a la divinidad.

En Sófocles, su personaje Antígona es el símbolo de la tradición religiosa con relación a los deberes que tiene que cumplir para con los dioses y los muertos, aunque con ello contrarie el poder humano.

Eurípides presenta personajes de la vida; está influido por los filósofos que sustituyen la antigua mitología por un ideal ético.

Es la sociedad toda que se está transformando; el mundo griego ya no se mueve con los mismos valores. Aunque el verdadero creador de la democracia es Clístenes en cuanto a su aplicación, el teórico es Esquilo quien expone el sentido de Justicia con el nuevo orden político y humano. "Hay que juzgar a cada hombre dentro de su género de vida: al injusto dentro de su injusticia y al justo, de su justicia". La alusión a Gorgias y a los sofistas es evidente: "El hombre es la medida de todas las cosas", se aviene perfectamente. (Jenofonte: Constitución de Lacedemonia, III 8, Cfr. 7; Platón: Protag. 317 A).

Con Prometeo, al que atribuye el descubrimiento que originará la civilización, junto a ella también surgen los problemas del bien y del mal: "... Tan pronto como el nuevo señor se sentó en el paterno trono, luego repartió entre los dioses a cada cual su merced, y ordenó el imperio; mas para nada tuvo en cuenta a los mortales..." El mundo de los dioses y el de los hombres aparecen iguales y más adelante sigue: "Viéndote estoy Prometeo... todavía quiero aconsejarte lo que te estará mejor... pues que hay nuevo tirano entre los dioses, muda tú también tus proceder..." (*Esquilo: Prometeo, Passim*).

Esquilo da la imagen del hombre justo, luego de la descripción de los actos cometidos por el injusto: "... ¡Ah Destino que asocias a un hombre *justo* con los más impíos de los mortales...! El campo de la maldad rinde por cosecha la muerte. Embárguese el bueno con navegantes malvados... y perecerá con toda aquella ralea aborrecida de los dioses... "Yo soy la Justicia... no pienso que ha de ponerse de tu lado para oprimir a la patria..." (Esto lo dice cuando quiere volver a su patria al desterrado). (*Esquilo: "Siete contra Tebas", 540, ss.*).

Los honores y recompensas que tenga el hombre como justo pondrán un interrogante: si es justo por amor a la Justicia en sí o por los gajes y normas. La Justicia de Esquilo es concebida como razón y se refiere a una conducta derivada de la condición de familia, clase o estado. Empieza para Atenas un destino histórico que emerge del pueblo entero luego de una lucha y de su justa victoria; sobre ella está la Atenas de Pericles. Esquilo en su nueva concepción de la divinidad y su influencia sobre los hombres, introduce un elemento determinante: el Destino. Pero su idea acerca de él es distinta (Los Persas 819) ya que, queda sojuzgado cuando triunfa la Justicia, que condiciona el orden del mundo.

La distorsión que acosa a los hombres en la organización asentada sobre distintos principios y que deben actuar con fuerza de ley está expuesta en las diversas tragedias de Esquilo, muy especialmente en lo que hace a este concepto de Justicia, en *Electra* y en las *Euménides*. En ésta se trata de la sustitución de la venganza privada, por la ejercida de acuerdo con los tribunales públicos y también el acatamiento a que están obligados los integrantes de la *polis* a los dioses olímpicos.

El Zeus que interviene en las *Euménides* es el Zeus victorioso que ha conquistado el poder; y es aquí precisamente donde se destaca el enfrentamiento del estado prehelénico con el helénico, dando lugar a los distintos mitos sobre la creación de lo que sale victorioso el nuevo

Zeus, encabezando el sistema Olímpico junto con Hera: "Oh Zeus, quien quiera que tú seas, yo te invoco...; el primero, que fue grande en el mundo... y al cual nadie se resistía, nada podría mandar hoy: fue antes, ya nada es. El que vino después que él, encontró quien le venciese y feneció. Mas quien de corazón celebre a Zeus con jubiloso himno de triunfo, llegará al colmo de la sabia prudencia". (*Esquilo: Agamenón*, vers. 167-75. *Meautis, G.: Eschyle et la trilogie*, Paris 1936).

Estos tres Zeus se refieren a los dioses que se habrían sucedido: Urano (el que fue antes); Crono (el que vino después) y Zeus, el triunfante, el que ha conquistado el poder. Este Zeus es el que intervendrá en las "Euménides": él librará del peso de la inútil e interminable cadena de las venganzas expiadas, e instituyó la ley del suplicante; es el Zeus que, al mismo tiempo que exige el cumplimiento de la ley, sabe perdonar, cumpliendo así con la verdadera Ley de la Justicia. (*Murray, Gilbert: Esquilo*. Ed. Espasa Calpe, Argentina, 1943).

En esta tragedia Esquilo revive el cambio de mentalidad provocado por el entronizamiento de Apolo en el Oráculo de Delfos sobre la serpiente (cambio social del matriarcado al patriarcado), siendo entonces Apolo el intérprete de los Olímpicos y son estos dioses quienes practican tanto la Piedad como la Justicia. Pero para las Erinias (hijas de la Tierra) el dios había violado el antiguo tratado y es Atenea, entonces, diosa de la ciudad quien remite a un tribunal humano. La comunidad social comienza su predominio.

El Coro patéticamente señala el cambio. Si el castigo de Orestes no se cumple, ello evidencia el desconocimiento de las antiguas leyes. Pero Apolo proclama que lo hecho por éste es la voluntad de Zeus. El Coro subraya entonces la actuación de Apolo como intérprete de los Olímpicos y condice con esto la huida de Orestes a la ciudad de Palas para acogerse a la protección de la diosa. Las Erinias, hijas de la Tierra, las encargadas del castigo en aplicación de las antiguas leyes, están puestas bajo sus pies. Apolo, que es el mensajero olímpico, el encargado de la nueva ley, que sopesa el factor humano, al echar a las Erinias del Templo, lugar donde ejercían las "sangrientas justicias", ha entrado en conflicto con el mandato por el cual la ley debe ser obedecida: era un deber cumplir con la deuda de sangre, deuda claramente expuesta por Homero.

Esta tragedia tipifica el cambio que se ha producido en el concepto de Justicia; la supremacía de los Olímpicos con la entronización de Apolo en el Oráculo y las palabras rectoras de la conducta humana.

En el caso de Orestes la resolución del problema es sumamente ilustrativa. Orestes cumple con el viejo precepto de la ley de la sangre y lo hace en virtud del mandato de Apolo, que le ordena vengar al padre; no puede quedar sin sanción el crimen cometido, Apolo es el intérprete de Zeus, así es que Orestes se ve obligado doblemente: la Ley Divina y la Ley Social. Esta última era la que debía cumplirse en virtud de la deuda de sangre, no como venganza, sino como un deber de piedad para con la víctima.

Cuando el Coro recuerda a Apolo que es él quien ordenó a Orestes matar a su madre, responde que lo que él ordenó fue vengar a su padre; por ello lo toma como suplicante y como tal lo salvará. Este es el momento crucial donde quedará expuesto el cambio que se ha operado en el concepto de la aplicación de la Justicia. Las motivaciones que mueven a Apolo es que hay que cumplir con la vieja ley, hay que cumplir con un mandato; pero esta ley a cumplirse está en contradicción con un juramento del que son patronos Zeus y Hera: el matrimonial. Apolo protegerá al que mata a la mujer que dio muerte al marido, aunque él sea su hijo. Ha habido otra transgresión a la Ley y cuando el Coro señala que la mujer no ha derramado la propia sangre cuando mata al marido; sí el hijo cuando mata a su madre. Y en esto debe actuar la Ley. (*Esquilo: Euménides*).

Aquí comienza la nueva fase de la Justicia. Apolo toma bajo su protección al suplicante. Zeus, a semejanza de sus antecesores, era capaz de sopesar circunstancias y de perdonar: es un dios que está por encima de la Ley. Es la instauración de la nueva Justicia. Aquí están contrapuestas las dos etapas. Apolo remite a Orestes al templo de Atenea: el asilo en el templo es sagrado y allí escapará a la venganza de las Eríneas, cuyo juicio es irreversible y del que no puede salvarlo ni el poder de Atenea. Pero la Ley cambia: aparece Atenea. Se ha instaurado un nuevo orden.

La transformación es total: es la sociedad y son los dioses y no ya en cuanto a la aplicación de la Ley únicamente, sino en cuanto al valor de los atenuantes; al silencio impuesto por las Erinias hasta que el asesino expiara su falta se opone él que el Suplicante sea escuchado. La diosa escucha a las dos partes y dice: "Ciudadanos de Atenas, que vais a juzgar por primera vez en causa de sangre, mirad ahora la institución que yo fundo (Areópago). En adelante subsistirá por siempre en el pueblo del Egeo este senado de jueces... En este lugar ofrecieron sacrificios al dios Ares, con que esta roca tomó el nombre de Areópago, y aquí velarán por los ciudadanos el respeto y el temor... y contendrán la injusticia mientras los mismos ciudadanos no alteren las leyes... Oíd mi consejo, ciudadanos que habéis de mirar por la república: no rindáis culto a la anarquía ni desterréis de la ciudad todo temor, que sin temor no hay hombre justo. Mirad, pues, con temerosa y merecida reverencia la majestad de este senado, porque así tengáis un baluarte defensor de vuestra ciudad y patria... Yo os doy un tribunal que nadie podrá cohechar... (Esquilo: Las Euménides).

Cuando la diosa abre el debate en que ha de juzgarse el crimen, en igualdad de votos ella se inclina por la absolución. La igualdad de votos tiene su significación: las Erinias no han sido vencidas, quedan en pie las causales de un castigo, pero la diosa aplica las nuevas normas. Las Erinias son las representantes del antiguo derecho, el que reposa sobre la familia y en última instancia sobre el primer núcleo social que tiene raigambre matriarcal y a Gea como divinidad. En el orden instaurado por Apolo, ejecutor de las nuevas divinidades, el castigo pasa de la familia al Estado.

La justicia en Esquilo es concebida como razón; en Las Suplicantes, el núcleo fundamental es el de la Justicia que actúa como mediadora entre libertad y autoridad, que se mueve dentro de las exigencias de la comunidad, en que no desconoce los derechos humanos. En esta justicia no hay igualdad, sino respeto con reconocimiento de autoridad. (*Herodoto*: I, 29; *Tucidides*: VI, 59; *Esquilo*: Agamenón 464; 1403 ss.; 1440; 883; 1649; 385. *Esquilo*: Suplicantes, 872; 37; 77; 343 ss.; 81; 528; *Id.*: Prometeo, 50; 324; 514; 1039; *Id.*: Euménides 526 ss.; 690 ss.).

No deja de ser muy sintomático que Sócrates haya tenido devoción especial por Apolo y Atenea, en un momento en que el escepticismo invade todos los campos desarraigando creencias y tradiciones que condicionan aspectos primordiales del hombre en la vida de la ciudad.

La vida crítica porque atraviesa Atenas brindará a Sócrates el escenario donde esclarecerá la confusión producida por las nuevas corrientes. Dos son las que en materia de religión van a nuclear los distintos enfoques: legalista y místico. Sócrates se inclina por la primera ya que por su devoción a Apolo se siente inclinado al cumplimiento de las normas de la ciudad y el respeto a la polis. Ello es para Sócrates una directiva como las esculpidas en Delfos. Esquilo pone en boca de Apolo lo que Sócrates sostiene en su diálogo con Hipías: "El justo es quien obedece las leyes de su ciudad; injusto quien las traspasa. Lo que ordena la ciudad, eso es lo justo". Y a la respuesta de Hipías acerca de cómo ha de ser la justicia en leyes que uno mismo vota, Sócrates responde entonces que hay ciertas leyes universales que han sido dadas por los dioses, por Zeus y por Dike. Esta revisión en la forma de administrar justicia es

en cuenta las leyes eternas, leyes humanas, no en cuanto hechas por hombres, sino teniendo en cuenta el ser humano.

El que da la pauta del proceso crítico por el que está pasando Atenas, es Aristófanes quien con risueña sátira pinta amarga verdad. (Aristófanes: *Las Nubes*; *Las Ranas*, *Las Avispas*).

Una pléyade de hombres ilustres convivieron alrededor de Pericles y no ya los trágicos únicamente, exponentes del desconcierto, sino historiadores, filósofos y poetas, informan esa época. Rodean a Pericles Herodoto y Tucídides; Anaxágoras, amigo suyo, quien hizo de Atenas el centro de la filosofía; Sócrates, conocido por todos los atenienses y que conversaba con todos en la Plaza y en el Agora; Pitágoras y los Sofistas; Hipócrates cuyo método experimental sacudió los fundamentos de muchas ciencias; arquitectos y escultores y por fin estos trágicos a que nos estamos refiriendo y cuyos nombres son inseparables del de Pericles.

Atenas espiritualmente está en una encrucijada y Pericles es el arquetipo del momento: aristócrata por cuna y demócrata por convicción; fue el político realizador de la teoría de los sofistas. Hizo la fusión de la corriente tradicional con la nueva: existencia de las esferas divina y humana; imagen teocéntrica del mundo y del hombre en el mundo asumiendo su responsabilidad; plano divino y plano humano. Es decir: caracterizó el nuevo humanismo acorde con el mundo nuevo en que un nuevo tipo humano ha superado al héroe, pero conservando sus virtudes.

Primero la victoria sobre los persas, había convertido a Atenas en centro vital de Grecia. La potencialidad irradió y la antigua ciudad adquirió la característica del Estado con fuerza hegemónica y fisonomía imperial. Pero la euforia del triunfo había pasado y luchas intestinas dejan sus rastros. La moral decae y la *eunomía*, la paz basada en el respeto a las leyes, en el mantenimiento de la tradición es sacudida. (*Jenófanes*: Banquete IV 32; VIII, 39; *Arist. Const. de Atenas* 12. *Fragm. de Solón* Diehl 5; *Id.*: *Const. de Atenas* 26-28; 12. *Fragm.* 5, 23, 13, 24, 25 Diehl).

La moral religiosa aparece más en forma racionalista, aunque persiste la leyenda heroica. El Coro aplica la vieja justicia, la justicia tribal: "Una vez derramada la sangre de una madre, ya no vuelve a su venas; caliente aún... la absorbe la tierra... Fuerza es, pues, que sufras la pena de tu delito... que yo me cebe en esa roja bebida... y que después de haberte consumido en vida te arrastre a los infiernos. Allí verás a todos los demás culpables que fueron culpables como tú... a los que pecaron contra los dioses... Que el Hades. toma estrecha cuenta a los hombres, y no hay acción que no escriba en el libro de memorias de su pensamiento, al cual nada se oculta". (*Esquilo*: *Euménides* 275 ss.; *Id.*: 801-807).

En *Las Suplicantes* el núcleo fundamental es el de la Justicia, concebida como razón y que actúa como mediadora entre libertad y autoridad; que se mueve dentro de las exigencias de la comunidad, en que no desconoce los derechos humanos. En esta Justicia no hay igualdad, sino respeto con reconocimiento de autoridad.

"Lo justo es quien obedece las leyes de su ciudad, injusto quien las traspasa. Lo que ordena la ciudad, eso es lo justo".

De la lucha entre la tradición y la nueva corriente surge una nueva sociedad, el hombre nuevo. Este hombre y esta sociedad se proyectarán en las estructuras políticas.

En el análisis de las obras de historiadores y trágicos se pueden apreciar las similitudes o diferencias que presentan con respecto a la ubicación del hombre en la sociedad; pero en trazos generales se puede afirmar que todos propugnaban por un ideal establecido a través de una concordia ideológica basada en la igualdad.

Sófocles que fue amigo de Pericles y estratega como él en la campaña de Samos (441-440), critica en sus tragedias el predominio del Estado que puede adquirir caracteres tiránicos,

y la concepción de la Justicia y de la Ley en Herodoto como forma de igualación. Acción divina y acción humana sujetas a desajustes entre ambos planos y la eliminación de la ley del cielo son los exponentes más representativos del encuentro de las dos corrientes en pugna y aunque ni en el uno ni en otro hay fórmulas políticas concretas, ellas informan el pensamiento de Pericles.

Tucídides es quien expone *el sentir* del hombre nuevo social. En su Oración Fúnebre, dejará ver cómo Pericles ha captado las formas nuevas del pensamiento, el nuevo sentir del hombre social que tiene que integrarse en un Estado que está acorde con la transformación. (*Tucídides*: II, 41).

Cuando Clístenes sustituyó la antigua organización del Atica de cuatro *Phylai* en las cuales se distribuían las estirpes en todo el país, por diez *Phylai* (división regional) rompió con los antiguos lazos de sangre con la consiguiente anulación del poder político basado en el sistema electoral mediante la división territorial. Ello, aunque significó el término del gobierno de las estirpes, no lo fue de la influencia aristocrática.

En el discurso de Tucídides mencionado hay un esbozo del régimen que él quiere hacer en Atenas, pues no escapa a su sagacidad de político que de cualquier manera un cambio ha de producirse, ya que siempre una nueva corriente tiene fuerza arrolladora. La síntesis de la vieja y nueva "areté" está condensada en la frase: "... la ciudad entera es la escuela de Grecia y cualquier ateniense puede lograr una personalidad completa en los diversos aspectos".

El hombre surgido después de las Guerras Médicas está en posesión de una nueva "areté", lejos de la aristocracia de Homero y Píndaro, pero que aún, cuando evidencia la ideología democrática, habiendo surgido el predominio ateniense, el empeño imperialista denuncia un substrato aristocrático. (*Tucídides*: II, 44; 61; 64; *Píndaro*: *Fragm.* 169; *Herodoto*: VII, 104).

En la tragedia de Esquilo, *Las Euménides*, aunque la diosa Atenea se dirige a los atenienses con motivo de juzgar un caso de sangre (*Orestes*), las palabras pronunciadas, evidencian el deseo de alertarlos contra el dominio de la aristocracia: "Ciudadanos de Atenas... mirad ahora la institución que yo fundo... esta roca tomó el nombre de Areópago y aquí velarán por los ciudadanos el respeto y el temor, igual de día que de noche y contendrán la injusticia, mientras los mismos ciudadanos no alteren las leyes... Oíd mi consejo, ciudadanos que habéis de mirar por la República: no rindáis culto a la anarquía ni al despotismo; pero no desterréis de la ciudad todo temor, que sin temor no hay hombre justo. Mirad, pues, con temerosa y merecida reverencia la majestad de este senado, porque así tengáis un baluarte defensor de vuestra ciudad y patria..." (*Esquilo*: *Euménides*, 691 ss.).

La ideología informante de esta época no es coherente y acusa los cambios sociales. La poesía de Sófocles revela la medida, que para él es el principio del Ser. La Justicia reside en las cosas mismas que debe ser captada. El Coro de las tragedias de Sófocles tiene como tema sobresaliente y repetido aquello que la falta de medida es la raíz de todo mal y esta idea de la medida adquiere su más alto grado en Sófocles. Los hombres tales como deben ser, conceptos tan divulgados por la sofística, adquieren en Sófocles un determinado valor: Hay un nuevo ideal de "areté", puesta en el hombre tal como debe ser. Sófocles establece sus normas en los caracteres de los personajes trágicos, dirigiéndose al hombre mismo. El nuevo ideal de la "areté" no es el de los personajes homéricos, sino el sentido socrático; a su acepción original y que principalmente, sobre todo en Homero, equivalía a destreza guerrera, con el reconocimiento de su clase social y la opinión de sus semejantes, opone con la "armonía" del cosmos, un orden espiritual con su ritmo y su armonía.

Para comprender el sentido de la "areté" sofoclea, de la que saldrá su concepto de Justicia, hay que remontarse a Homero y a Platón. Las cuatro virtudes platónicas (valor, piedad,

justicia, prudencia) ya las ha puesto Esquilo en su personaje de Los Siete contra Tebas (vers. 610). Para Platón la Justicia está contenida en la "Areté". Es el concepto nuevo, surgido en el hombre nuevo dentro de una nueva sociedad. "Si hubiera que decir qué es lo que contribuye más a hacer el Estado perfecto, si la concordia entre los magistrados y los ciudadanos, o la idea entre los guerreros de lo que debe temerse y lo que no, o la prudencia y la vigilancia de los que gobiernan, o la virtud mediante la cual todos los ciudadanos se limitan cada uno a su oficio, es decir aquella virtud que contiene a cada uno en los límites de su propia tarea y que por ello contribuya a la perfección de la sociedad civil; esa virtud que unida a las demás asegura el bien del Estado es la Justicia" (Platón: Rep. 432-433). Esta definición de la Justicia la pone luego de decir que la Templanza, la Fortaleza y la Prudencia tienen su principio y al mismo tiempo, las conserva la Justicia.

Con la llegada de los filósofos a Atenas se cuestionan la naturaleza del mundo, de los dioses y del hombre. Jenófanes desarrolla un nuevo concepto de la "areté". Al valor, prudencia, justicia y sabiduría que constituyen la "areté" platónica, Jenófanes agrega, como exigencia de la virtud del espíritu, la valoración del hombre, el hombre como centro de interés. Y es aquí donde resalta la poesía de Sófocles y su concepción de la Justicia. "Y en el ritmo del coro de Sófocles podemos comprobar el orgullo prometeico que domina este primer ensayo de una historia natural del desenvolvimiento del hombre. Pero con la ironía trágica peculiar de Sófocles, en el momento en que el coro acaba de celebrar al derecho y al estado, proclamando la expulsión de toda sociedad humana de aquel que conculca la ley, cae Antígona encadenada. Para cumplir la ley no escrita y realizar el más sencillo deber fraternal rechaza con plena conciencia el decreto tiránico del rey, fundado en la fuerza del estado, que le prohíbe con pena de muerte el sepelio de su hermano Polinices, muerto en la lucha contra su propia patria. En el mismo momento aparece ante el espíritu del espectador otro aspecto de la naturaleza humana. Enmudece el orgulloso himno ante el súbito y trágico conocimiento de la debilidad y miseria humanas". (Jaeger, W. Paideia, Fondo de Cult. Econom., México 1967, 259 ss.).

Ha quedado marcado un límite: la ley del Estado y la ley natural. Es un límite en que se contraponen la ley y la naturaleza: *nomos* y *physis*; las leyes del cosmos se revelan en los trágicos contra las normas que rigen la naturaleza del hombre.

No son ya los hombres homéricos, aceptando su descendencia divina, su orden social en que la nobleza era la depositaria de la "areté" que originariamente era condición de la heroicidad, de la destreza guerrera (Ilíada), prudencia y astucia (Odisea). Los mismos dioses son poseedores de esta areté que depositan en sus héroes mortales. La conducta social es la impuesta por los dioses y esta conducta, generalmente está dada por paradigmas míticos. Al hombre de estirpe divina se opone el de la naturaleza humana.

La filosofía ha trastocado todos los esquemas; ella ha sustituido a la imagen de Homero, de su mundo y de la obra de los dioses dando una explicación natural. La concepción naturalista del mundo la dan Anaximandro y Anaxímenes descontando el acercamiento hacia la vida humana, obra de Parménides. Surge el elemento normativo que se expresa con la Ley y para Protágoras el Estado era la democracia existente y la Ley la expresión de las normas válidas. La vida del hombre respondía a los fines del Estado y su educación era para la Justicia entendida como norma del Estado.

La nueva concepción del mundo, al tener como centro al hombre da nuevas directivas para el establecimiento del Derecho y del Estado. Para los trágicos, Esquilo y Sófocles, en los momentos en que sus personajes no acatan las normas impuestas, por la Ley, es que ellas son leyes contra la naturaleza y el derecho de ésta se opone al impuesto por el hombre, y en este sentir y descubrir leyes cósmicas que rigen la conducta del hombre, es donde existe la divergen-

cia con Protágoras. En este sentido el comentario de Jaeger a los Fragmentos de Antifon explican la manifestación de los trágicos, al mismo tiempo reveladores de su propia tragedia frente a la descomposición y desorientación social. "Para los griegos del siglo V sólo había dos posibilidades: o la ley del Estado es la más alta norma de la vida humana y se halla en concordancia con la ordenación divina de la existencia, de tal modo que el hombre y el ciudadano son uno y lo mismo; o las normas del Estado se hallan en contradicción con las normas establecidas por la naturaleza o por la divinidad, en cuyo caso puede el hombre dejar de reconocer las leyes del Estado" (Jaeger, W.).

Es lo que hace Antígona y en el caso de Orestes la divinidad protege al que no ha acatado las normas que lo condenan. La tragedia reside en la lucha entre la ley del hombre y la ley suprema: esta es la que queda vigente.