

585
2er



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO
FACULTAD DE DERECHO

LA JUSTICIA Y EL DERECHO EN LA
GRECIA ANTIGUA.



FACULTAD DE DERECHO
SECRETARIA AUXILIAR DE
EXAMENES PROFESIONALES

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:
LICENCIADO EN DERECHO
P R E S E N T A :
JOSE JULIO NARES HERNANDEZ



MEXICO, D. F.

1987



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

LA JUSTICIA Y EL DERECHO EN LA
GRECIA ANTIGUA

INDICE

	Pág.
INTRODUCCION.....	I
CAPITULO I	
CONTEXTO HISTORICO: SURGIMIENTO DEL MUNDO GRIEGO Y LA FASE DE PREDERECHO (2,100 a 800 a.c.).....	1
1.- La Monarquía Micénica (2,100 a 1,200 a.c.).....	1
2.- La Monarquía Griega (1,200 a 800 a.c.).....	8
a) La llegada de los dorios.....	8
b) Organización social. La monarquía griega.....	10
3.- Prederecho en la monarquía micénica y la monarquía griega.....	12
CAPITULO II	
ASPECTO MITICO DEL PREDERECHO.....	36
1.- Mito y pensamiento prejurídico en la monarquía micénica.....	36
a) Características generales del mito en Grecia.....	36
b) La palabra mágico-religiosa y la justicia.....	46
c) La Verdad y la justicia en el mito.....	50
2.- Mito y pensamiento prejurídico en la monarquía griega: la tradición homérica.....	53
CAPITULO III	
LA POLIS GRIEGA Y LA RACIONALIZACION DEL DERECHO (SIGLO VIII A VI A.C.).....	67
1.- Surgimiento de la polis griega: Hesíodo y la crítica del campesino a la justicia aristocrática (siglo VIII a.c.).....	67
2.- La secularización del pensamiento: Aparición del pensamiento jurídico (Siglos VII y VI a.c.).....	75
a) El ciudadano de la polis y su lucha por la justicia.....	75
b) La invención del alfabeto griego y la publicidad de la ley.....	79

	Pág.
c) Primeras legislaciones en Grecia: Esparta y Atenas.....	83
d) La práctica judicial: Aparición del pensamiento jurídico.....	92

CAPITULO IV

LA RACIONALIZACION DEL DERECHO: IMPLICACIONES PRACTICAS Y TEORICAS EN LA POLIS GRIEGA.....	98
1.- Fundación del orden racional de la ciudad: la ley y la igualdad.....	98
2.- El derecho y la justicia en la construcción del pensamiento filosófico.....	102
3.- Validación de la racionalidad del derecho: aplicación de categorías jurídicas en la reflexión filosófica.....	108
CONCLUSIONES.....	119
CITAS TEXTUALES.....	126
BIBLIOGRAFIA.....	129

percibir el mundo el prederecho no saldrá del estado en que se encuentra, pues aun cuando evolucione hacia otros procedimientos sólo modificará su forma, pero en lo sustancial seguirá sujeto a la religión. Es en la dinámica del cambio mental donde percibimos que el derecho empieza a cobrar distancia de la religión, en la medida en que las ideas tradicionales se sustituyan o modifiquen por otras para explicar y organizar la práctica jurídica. Atender al cambio, a la diferencia más que a la continuidad, es lo que nos va acercando cada vez más al momento en que el derecho rompe con su pasado de -- prederecho.

Abordaremos los problemas que surgen en Grecia con la transición de la sociedad tribal y comunitaria hacia una forma más compleja como lo fue la polis o Estado. Es en la Grecia del siglo VI a.c., -- cuando definitivamente vemos instalarse el derecho con plena autonomía, después de un largo pasaje de luchas y tensiones sociales que crearon las condiciones favorables para su advenimiento. Por último, analizaremos las repercusiones que tuvo en la época la secularización del derecho, primero al objetivar a la sociedad separándola de la naturaleza y segundo, al servir de apoyo cognoscitivo a la filosofía. Estos serán los indicios que pretendemos darán validez a la afirmación que hacemos: fue en la Grecia antigua donde por primera vez el derecho superó los límites impuestos por sus orígenes rituales y religiosos al separarse de ellos.

CAPITULO I

CONTEXTO HISTORICO: SURGIMIENTO DEL
MUNDO GRIEGO Y LA FASE DE PREDERECHO
(2100 A 800 A.C.)

1. LA MONARQUIA MICENICA (2,100 a 1,200 A.C.)

En el presente inciso indagaremos dos cuestiones fundamentalmente: detectar el momento histórico a partir del cual da inicio la cultura griega y otro, expresar el grado de desarrollo social en el que se encontraba. Para ello, vamos a delimitar el espacio geográfico que nos ocupará en lo sucesivo.

La Antigua Grecia ocupaba un territorio poco extenso, pero muy variado: el sur de la península de los Balcanes, las islas Egeas y Jónicas y por último, las costas occidentales del Asia Menor. Estas regiones tenían las siguientes divisiones naturales: Macedonia (nororiente); Tesalia (central norte); Epiro (noroeste); Phokis, Beocia (Grecia central); Atica, Megara, Golfo Sarónico (costa central); Corinto, Argólida, Troicens (Peloponeso oriental); Laconia, Mesenia (Peloponeso meridional y sudoccidental); Arcadia (Peloponeso interior); las islas Jónicas, Acaya (occidente); el Dodecaneso (Egeo sudoriental); y las islas de Anatolia (Egeo nororiente).

De entre los pueblos que a finales de la Edad de Piedra se asentaron en Grecia, los más avanzados culturalmente son los provenientes del oriente, que traían consigo adelantos técnicos en la agricultura, la ganadería, la cerámica, la navegación, el trabajo de objetos y en sus costumbres sociales. Esto se explica si recordamos que las primeras grandes civilizaciones del mundo surgieron en ese punto cardinal: China, la India, Egipto y Mesopotamia. Es precisamente de oriente de donde llegó el uso de la técnica del bronce hacia el año 3,000 a.c., fecha en que se inaugura la Edad del Bronce y con ella la aparición de la cultura cretense en Grecia, quien a pesar de haber producido un estilo y religión propia siempre se alimentó de los adelantos provenientes de los mencionados reinos de oriente, por lo que es más parecida a éstos que a la futura cultura

griega. Además, como su desarrollo se interrumpió con el advenimiento del siguiente pueblo que dominará en Grecia, los micénicos, su influencia queda limitada hasta ese corte de tiempo. Estas razones hacen que no la podamos considerar como la iniciadora de la civilización griega.

En el periodo de tiempo que transcurre de 2,200 a 1,900 a.c., ocurren nuevas invaciones en Grecia, esta vez por pueblos que se supone son de origen indoeuropeo. No se sabe cómo se llamaban a sí mismos, pero su importancia radica en que son la primera ola de helenos en Grecia, elemento étnico que al extenderse se mezclará con los ya establecidos y dará origen al pueblo griego. Es necesario recalcar que no traían consigo una cultura que ya se pueda calificar como "griega" pues, incluso, se encontraban más atrasados que algunos pueblos que encontraron a su llegada. Eran pastores seminómadas que nunca habían formado un Estado, se organizaban en clanes patriarcales que llamaban patria o más a menudo genos. La conjunción de varios genos formaba una tribu que reconocía a un rey en especial y cuando se juntaban varias tribus nombraban un rey común. En ese tiempo sólo el genos tenía una organización sólida y duradera, pues agrupaba a todas las personas emparentadas por algún vínculo natural o social. El grupo así formado gozaba de una completa independencia y no admitía límite alguno en su soberanía.

Alrededor del año 1,600 a.c., uno de estos pueblos helenos radicado en Micenas sobresalió como un centro de riqueza y de poder, constituyéndose en una civilización guerrera sin igual. Pronto surgieron otros centros igual de importantes en Grecia central y meridional hasta terminar por abarcar toda la región e imponerse a la cultura cretense. Convencionalmente a esta cultura diseminada en la mayor parte del continente griego y fundada por los primeros helenos se le conoce como "micénica", mas esto no quiere decir que haya existido una autoridad política centralizada en toda la región, pero sí varias ciudades centralizadas. En su desarrollo los micénicos recibieron una influencia decisiva de los reinos de Creta y del Cercano Oriente, sin embargo, en ellos podemos reconocer el pasado más remoto de la cultura griega. Con esta aceptación hemos dado punto terminal a la búsqueda del momento en que dio comienzo el sur

gimiento del mundo griego. Pero esta aceptación sin más no parece resolver el problema, pues de inmediato salta la pregunta ¿En qué se fundamenta tal elección? Pregunta lícita que nos coloca en posición de avocarnos al estudio de los rasgos sobresalientes de los mi cénicos.

En cuanto a la distribución del territorio ocupado en cada región, los guerreros tenían los llanos más ricos, donde construyeron una ciudadela en cuyo interior se levantaba el palacio del rey, así como las casas de los principales oficiales y dignatarios. En el perímetro se agrupaban las cabañas donde vivían los campesinos, los siervos, los artesanos y los mercaderes. En ocasiones había varias aldeas unidas para formar una ciudad. El lugar ocupado por la ciudadela era el lugar principal y recibía el nombre de polis, en tanto que el perímetro poblado de cabañas se denominaba asty. Con el tiempo, poco a poco el nombre de polis fue utilizado para designar tanto la ciudadela como el territorio ocupado, hasta terminar por identificar a toda la región que obedecía a la autoridad de un mismo jefe.

"Para llegar a eso fue necesario romper los marcos sociales que existían ya. La polis pudo convertirse en un organismo verdaderamente político sin suprimir los genos, -- las patrias y las tribus. Aún más, no pudo lograrlo, sino englobando esos grupos, que ocupaban un territorio más o menos vasto y que se designaba con una palabra que pasó a significar el conjunto de gentes que lo habitaban, demos. La ciudad dio al demos la unidad que le faltaba, pero se trataba de sociedades gentilicias que estaban vinculadas unas con otras, y no de individuos."¹

La primitiva polis se edificó haciendo una doble oposición: entre la ciudad que centralizó la autoridad de la polis y entre el campo, dejando que cada genos conservara su organización interna; por otro lado, diferenciando dos clases: la clase dirigente compuesta por una nobleza guerrera y sus funcionarios, y en el otro lado, el demos integrado por el pueblo.

Es necesario tener en cuenta que la vida social aparece centrada en el palacio, construcciones edificadas a partir del año 1,600 a.c., bajo la influencia de Creta. En cada región son el centro económico

co e industrial, así como cívico y militar desde donde el rey administra como única autoridad soberana. Aunque no es claro como Micenas, Tirinto, Argos, Midea, Berbati, Nauplian, Iria, Asine, Epidauron y Lerna se las arreglaron para coexistir en paz dentro de la región de la Argólida, parece ser que fue por medio de una alianza o bajo el dominio de Micenas. Tebas, Orcomenos y Gla se enfrentaron a un problema similar en la región de Beocia. En la región de Atica, los palacios de Atenas, Eleusis, Maratón, Menidi, Fhorikas, Spata y Perati debieron haber coordinado su poder de alguna forma, tal vez en una liga anfictiónica o por medio de una jerarquía feudal heredada.

En general, se puede suponer que los distintos palacios armonizaron su soberanía a través de una alianza clásica entre ciudades, -- sostenida por una autoridad de índole personal, relacionada con las otras por vínculos sanguíneos y lazos comerciales. De lo dicho, se puede inferir que en esta etapa Grecia no conformaba una unidad política, sino que más bien se encontraba en proceso de consolidar cada una de las unidades políticas que la formarían.

Su forma de organización política era la monarquía, compuesta básicamente por tres clases dirigentes: el monarca y sus funcionarios, los soldados y la gente que comerciaba con el extranjero. Pasaremos a describir la función que cumplía cada una de ellas en la monarquía micénica.

El rey llevaba el nombre de Wa-na-ka, áanax, quien centralizaba en su persona las funciones políticas, militares, económicas y religiosas. Políticamente era quien decidía sobre todas las cuestiones de la vida social. Respaldaba su autoridad en su aspecto religioso pues se le creía descendiente de los dioses, por ello el máximo sacerdote y único capaz de regular las normas de comportamiento social. Desde el punto de vista militar era el jefe de los ejércitos a quien los guerreros debían obediencia. Económicamente regulaba el intercambio, la producción de bienes, trabajos y servicios. Sus quehaceres se hacían por mediación de sus escribas, funcionarios administrativos enteramente al servicio del rey y no de la comunidad, pues se encontraban sujetos a él por un lazo de sumisión y obediencia.

cia. Estaban encargados de manifestar aquel poder absoluto de mando que encarnaba el rey.

Entre los personajes importantes del mundo político encontramos a los militares, entre quienes destaca el la-wa-ge-tas, que representa al jefe del laós, el grupo de los guerreros; otros son los e-ge-ta, hepatai, que son dignatarios del palacio que integran el séquito del rey, al mismo tiempo que son jefes puestos al frente de una okha, unidad militar. El laós se encuentra compuesto por los te-re-ta, especie de barones feudales. Por lo visto, los guerreros son el núcleo del poder monárquico, hecho que los eleva a la categoría de nobles al frente de los soldados.

Los comerciantes proveían de bienes que no se producían en Grecia, para lo cual establecieron relaciones comerciales con distintas partes del mundo conocido. Hacia el occidente con Lipari e Italia meridional, por el oriente con Troya y Siria y hacia el sur con Egipto y Palestina. Para vitalizar el comercio fundaron colonias más o menos permanentes en el oriente, en lugares como Chipre, Rodas, Mileto y Ugarit, siendo de las más antiguas Mileto, Phylakopi, Staphylos e Ialysos.

En lo referente al pueblo, el demos, éste regulaba su actividad bajo sus propias normas, pero siempre bajo la supervisión del pa-si-re-u, el basiléus, que es un señor subordinado al rey que vigila los trabajos en beneficio del palacio. Sus funciones son parecidas a las que desempeña el rey, sólo que a menor escala y auxiliado por la ke-ro-si-ja o Consejo de Ancianos. El nivel alcanzado por el pueblo en las técnicas de trabajo es igual o inferior al que podemos encontrar en otras partes del mundo conocido, pues sus contactos con oriente lo hacen compartir los adelantos de la época, que desde luego adaptan a su peculiar estilo de vida. Mas no encontramos en este campo alguna innovación novedosa que aporten al mundo.

En el estudio de la cultura micénica se enfrenta el problema de la falta de registros escritos, pues aún cuando llegó a poseer un tipo de escritura actualmente llamada Lineal B, era demasiado rudimentaria, de ahí que a esta cultura se le considere como carente de

tradición escrita. La utilidad de la escritura les fue mostrada -- por los cretenses, de quienes tomaron la idea de construir palacios y con ellos la necesidad de la escritura. Esto se explica si nos percatamos que las funciones del palacio demasiado complejas, requerían de un instrumento adecuado que les permitiera registrar el movimiento de bienes y personas y así poder ejercer un control eficaz sobre ellos. Realmente se puede aducir que los requerimientos de una autoridad centralizada fueron el impulso mayor para el desarrollo de la escritura que las necesidades intelectuales, por lo que este tipo de escritura resultaba totalmente inadecuada para la expresión del pensamiento. Esta circunstancia limitó el uso de la escritura sólo para los funcionarios del palacio, impidiendo que penetrara en el pueblo ordinario.

En cuanto a su lengua, pertenecía a la familia de las lenguas indoeuropeas, era una especie de griego arcaico que será el núcleo básico del griego que se hablará posteriormente, sólo enriquecido por el contacto con otros pueblos del interior y del extranjero.

Uno de los restos arqueológicos que arroja luz sobre su forma de vida, es la manera en que enterraban a sus muertos. Esta costumbre funeraria se conoce como Tumbas de Fosa Vertical, llamada así por la disposición de las tumbas. La práctica se adoptó más o menos hacia el año 1,600 a.c., y señala una ruptura con las formas de organización social conocidas con anterioridad. En ellas se pueden observar tres rasgos: se trataba de darles relevancia resaltándolas en círculos; se depositaban objetos lujosos y guerreros; en ellas se simbolizaba la inmortalización del poder y autoridad. Estas características revelan la existencia de una sociedad guerrera, donde se destaca la importancia que tenía la autoridad individual. Además, los rasgos de los objetos encontrados en las tumbas permiten inferir la existencia de un comercio activo con regiones tan distantes como Egipto, Mesopotamia, Siria, Anatolia, Prusia y Nubia, de donde importaron materiales y técnicas para trabajarlos.

La breve descripción que hemos hecho sobre el mundo micénico se sitúa en el momento de máximo grado de desarrollo logrado, que abarca del año 1,600 a 1,300 a.c. A partir de aquí súbitamente se cons

tata un cambio dramático en la vida de los primeros griegos, testimoniado por la pronta construcción de fortalezas - palacios en ciudades tan importantes como Micenas, Tirinto, Atenas, Hagios Kosmos, Eutresis, Iolkos, Mouriatada, Tebas y Gla. Estas fortificaciones denuncian un sentimiento de peligro, probablemente como consecuencia de las tensiones provocadas por la cercanía de las ciudades entre sí y su afán de dominio. De acuerdo con la leyenda griega, durante el siglo XIII las ciudades constantemente se atacaban, situación que provocó la desestabilización del modo de vida acostumbrado.

Después de esta sacudida violenta, las agresiones se calmaron momentáneamente, sucediéndose un resurgimiento relativo en que el comercio parece revitalizarse. Las ciudades continentales vuelven a establecer contactos entre sí; se crea una corriente de influencia oriental en la cerámica; se introducen otros estilos en el armamento; los entierros empiezan a hacerse por incineración; se introduce el uso del hierro. Incluso, algunos centros de refugiados de guerra empiezan a ser prósperos, como Iolkos, Atica, Naxos y Creta. -- Se fundan nuevas colonias en el extranjero y se refuerzan las ya --- existentes.

Esta calma aparente sólo es el preludio de un segundo periodo de luchas internas, que acaba por derrumbar aquellos lugares que aún conservaban algo que valiera la pena. Finalmente, Micenas y la mayoría de las ciudades importantes caen por última vez hacia el año 1,150 a.c., iniciándose el periodo conocido como Edad Oscura. Pero las causas de la destrucción no sólo son de índole interna, pues -- por las mismas fechas dos factores externos contribuyeron a su debilitamiento y caída. Primero, las incursiones guerreras de los llamados "pueblos del mar", quienes a mediados del siglo XII a.c., terminan por vencer a los egipcios y los hititas. Para los griegos, - las consecuencias estriban en que sus continuas incursiones belicasas propiciaron un desequilibrio en las relaciones comerciales, agudizando los conflictos internos. Segundo, la invasión de los dorios ocurrida entre los siglos XII y XI a.c. Se supone que los dorios se encontraban establecidos primero en una zona pobre del noroeste de Grecia. Así, no eran una cultura completamente extraña, - pues eran griegos semibárbaros que hablaban un dialecto distinto. - Su llegada coincidió con la inestabilidad del imperio micénico, sa-

caron partido de la situación y los hicieron sucumbir o los suplantaron.

De tal modo, la civilización micénica desaparece por el año ---- 1,200 a.c., a 1,150 a.c. Las consecuencias son desastrosas, pues muchos de los adelantos alcanzados se interrumpen y no logran continuidad. La primera repercusión drástica fue la demolición de los palacios y fortalezas junto con su forma de gobierno monárquico y organización social. Unido a éste, el arte de escribir sólo necesario para hacer frente a las necesidades administrativas del palacio desapareció por completo. Algunas grandes ciudades fueron completamente abandonadas, por ejemplo Pilo y Gla; otras como Atenas y Tebas continuaron ocupadas en pequeña escala. Se produjo una decadencia y redistribución de la población hacia lugares como Atica oriental, la costa de Eubea, Asine y Acaya en el golfo de Corinto, la isla de Cefalonia en el mar Jónico. Las comunidades quedaron aisladas y se replegaron sobre sí mismas disminuyendo su comercio.

Hasta aquí la exposición sobre la monarquía micénica. Es hora de volver nuestra atención a la pregunta que tenemos pendiente y -- que se planteaba en los siguientes términos ¿por qué colocar a esta cultura como el primer antecedente histórico que incidió en la construcción del mundo griego? La importancia no la podemos evaluar en términos de continuidad material, pues al llegar al límite de su desarrollo, aparentemente el imperio micénico se eclipsó con todo y su producción cultural. Pero esto no fue así. Aun cuando decayeron sus logros materiales, la experiencia que hizo posible su aparición y que gradualmente se acumuló, no quedó enterrada con ellos. Seguía un periodo de reajustes en que la experiencia lograda resurgiría adecuada a las nuevas condiciones imperantes, como veremos en el apartado siguiente.

2. LA MONARQUIA GRIEGA (1,200 - 800 a.c.)

a) La Llegada de los Dorios

Después de la caída del mundo micénico ocurren una serie de reajustes sociales dirigidos por los dorios. Los dorios, que eran mu-

cho más atrasados que los micénicos, se establecieron en torno a -- los palacios devastados, extendiéndose en el Peloponeso, Creta y Rodas. Presumiblemente utilizaron como mano de obra servil a los micénicos que quedaron, los que no fueron esclavizados no les quedó más recurso que unirse al invasor, para juntos construir una nueva clase de sociedad. Después de los dorios no incursionará en el mundo griego ningún otro pueblo que perturbe con tanta fuerza su forma de vida.

El desgaste provocado por los continuos conflictos sociales trajo como consecuencia que Grecia disminuyera su comercio, rompiendo por muchos años los contactos con oriente. Se sucede una época en que el continente vuelve a una forma de economía puramente campesina. Gracias a los restos arqueológicos se evidencia una decadencia en el arte y mala calidad en la técnica. Tal parece que la sociedad entró en una fase de declinación y pobreza por un largo tiempo. Pero no se sabe con precisión qué es lo que sucedió, pues los datos arqueológicos son escasos, lo mismo que las referencias contemporáneas que pueden encontrarse en los registros escritos de otras culturas como Siria, Mesopotamia y Egipto. Esta situación de inseguridad respecto de los datos ha hecho que al periodo que va de 1,200 a 800 a.c., se le llame Edad Oscura.

Con esto no se quiere dar la impresión de que la sociedad cayó en una total inactividad, no. La gente siguió realizando sus trabajos agrícolas, ganaderos y artesanales; la vida comunitaria siguió su curso en muchas de las prácticas sociales e ideológicas, como el mantenimiento de una tradición oral, costumbres, lengua y religión. La continuidad de la vida, con las modificaciones debidas, hace posible sostener que lo que se perdió fue el nivel de vida adquirido con anterioridad, pero no el contacto con la herencia micénica.

No es sino hasta el año 1,050 a.c., que la arqueología empieza a detectar en la fabricación de nuevas herramientas, armas y pequeños objetos, el uso cada vez más extendido del hierro en sustitución -- del bronce, testimonios que dejan en claro el inicio de la Edad del Hierro, ya anunciada desde finales del mundo micénico.

A partir del siglo undécimo aparecen auténticas innovaciones, como el uso de la cerámica protogeométrica, se fabrica cada vez más - con hierro, se perciben cambios en la estructura de las tumbas y en las costumbres funerarias, se emprenden viajes de colonización cada vez más acentuados. Los hechos revelan que los ajustes sociales -- son cada vez más estables y marcan la aparición de la cultura griega.

b) Organización social. La Monarquía Griega

Al derrumbarse la monarquía micénica y el gobierno absoluto del rey, la evolución de la polis como centro de gobierno se interrumpió para dar paso al gobierno de un conjunto de pequeños reyes, monarcas cada uno de ellos en su propio genos y cuya unión formaba el régimen tribal.

"La polis era de nuevo el lugar fortificado o el campo des de donde el conquistador vigilaba a los siervos encorvados sobre la gleba. En la cóncava Lacedemonia se hizo la unión de cuatro aldeas con el nombre de Esparta. En Argos se unieron las dos acrópolis de Larisa y de Aspis, con un poblado bajo, donde los dorios admitieron junto a ellos a una tribu que no era dórica. En Creta se establecieron en todas las eminencias que se seguían sobre los fértiles valles".²

Las ciudades que no fueron abandonadas y que permanecieron relativamente estables se fortificaron para resistir la acometida de -- los demás pueblos. Atenas llegó a ser la ciudad más importante, lo que atrajo refugiados de lugares que quedaron en ruinas, como los -- del Peloponeso, Tesalia y Beocia.

En la reorganización, las clases sociales se fueron diferenciando y ocupando cada una de ellas el puesto que les correspondía. En este ambiente se formó una nobleza guerrera, literalmente llamada -- aristoi, la "mejor gente". Debajo estaban los demás, la "multitud", compuesta por los hombres libres y esclavos. Los hombres libres se dedicaban a ser ganaderos, campesinos y terratenientes, especialistas como carpinteros, herreros, jornaleros y por último, la servidumbre.

La sociedad se extendía en un mundo agrícola, centrado en la ca-

sa del rey del genos, casa que también recibía el nombre de oikos o unidad económica, desde donde el rey organizaba las relaciones sociales, políticas, económicas y religiosas. Quien tenía una posición privilegiada y pertenecía a la nobleza guerrera, tenía en sus manos el derecho de mando y poder, reafirmado por el cumplimiento de hazañas guerreras, único camino para la obtención de gloria y prestigio individual.

En la organización del poder, el monarca del genos era el patriarca, semejante a Zeus, padre de los dioses. Era el que presidía la asamblea o el culto a los dioses. Cada rey gobernaba internamente en su propio oikos, pero todos ellos nombraban un rey común que era reconocido como el primero entre los iguales, puesto ganado gracias a sus cualidades personales de guerrero, a su riqueza y poder, y por último, a su linaje divino. Si mostraba debilidad en cualquiera de estos aspectos su reinado peligraba, pues si surgía un noble con más derecho podía disputarle el puesto, ya sea a él o a sus descendientes. Así, el poder real estaba basado en cualidades personales y no en una fuerza social.

"Un rey débil no podía superar durante largo tiempo la oposición de poderosos rivales o de enemigos extranjeros. No contaba entonces la monarquía con un "Estado" o una "comunidad" que la resguardase de hecho y la apoyara por la ley o por tradición".³

Las ventajas de ser rey era disponer de la mejor y mayor parte del botín de guerra, hacer el reparto a los demás, obtener las mejores esclavas y recibir regalos del pueblo. Por su parte, organizaba la protección y defensa del pueblo en caso de ataque, regulaba la construcción de murallas, ejercía el mando en batalla, tenía el conocimiento de la justicia, organizaba banquetes para los nobles y para el pueblo.

En cuanto a los plebeyos, éstos obedecían al rey en tiempos de guerra y en tiempos de paz ofrecían regalos. El pueblo no tenía ni voz ni voto en las asambleas, así como tampoco participaba de manera efectiva en los combates guerreros. Cuando había conflicto entre los señores, los plebeyos se hacían a un lado, al igual que los demás nobles ajenos al problema; el asunto se resolvía entre los señores involucrados, sus familiares y allegados mediante el ejerci

cio del poder efectivo.

Un aspecto que no debemos descuidar es el siguiente: con la estabilización de la sociedad y al afirmarse la cultura griega en sus inicios, se reanudaron los viajes de colonización. Al respecto recordemos que ya desde 1400 a 1200 a.c., cuando la cultura micénica alcanzó su esplendor y declinación, se intensificó la colonización:

"La época de fundaciones de palacios es también la de los colonos y comerciantes en ultramar: en Rodas, donde siguieron siendo "micénicos", en Chipre y Egipto en donde se convirtieron parcialmente en "nativos" y en Ugarit en donde colonizaron entre otros extranjeros como agentes locales de importaciones y exportaciones de las necesidades del continente. Mileto, Phylakopi, Staphylos, Ialycos, -Hos y otros centros egeos se volvieron más activos y comienza a surgir un espectro de reinados locales independientes con un sentido de identidad nacional Egea".⁴

La importancia de la colonización es que en ella los micénicos pudieron transportar las instituciones relativamente desarrolladas que les eran propias, que posteriormente habrán de seguir sus propios cauces.

Cuando en el siglo undécimo se empezó a estabilizar el continente después de la llegada de los dorios, las tribus de los eolios y los jonios fueron de los primeros que aprovecharon estas circunstancias para fundar colonias en las costas del Asia Menor. A ellos les siguieron los dorios, no antes del año 900 a.c. Cada colonia se fue integrando por una población híbrida, llegada de diferentes partes del continente griego y en ocasiones mezclada con nativos de los lugares ocupados, pero en general, se puede decir que hasta ese momento las condiciones reinantes en el continente son las mismas que en las colonias, donde, igualmente, se formó una aristocracia griega frente a un proletariado rural.

3. PREDERCHO EN LA MONARQUÍA MICÉNICA Y LA MONARQUÍA GRIEGA

En este inciso iniciaremos el estudio de las prácticas que, en la monarquía micénica y la monarquía griega hasta fines de la Edad

Oscura, dan una imagen lo más cercana posible a la función jurídica. Nos encontramos en una etapa que llamamos de prederecho porque el derecho aún no se encuentra constituido como una esfera autónoma -- claramente diferenciada de la religión. Las normas pertenecientes al prederecho son reguladas por la religión a través de procedimientos de carácter mágico y ritual. Escogeremos sólo algunos aspectos que nos servirán para ilustrar la forma en que el hombre de estas culturas primitivas normaba su comportamiento y resolvía sus diferencias en caso de conflicto, para tratar de mostrar si efectivamente la religión es el eje sobre el cual gira todo lo concerniente al conocimiento de las causas de justicia.

Comenzaremos por exponer el prederecho en las tribus primitivas que después darán origen a la monarquía micénica. Como ya dijimos en los apartados anteriores, los primeros helenos llegados a Grecia son pueblos seminómadas organizados socialmente en genos, cuya actividad principal pasó a ser la agricultura y la ganadería. Advertimos que la actividad agrícola es la base para organizar las relaciones sociales, ya sea entre los miembros del mismo genos o entre genos diferentes. La necesidad de intercambiar productos hace que -- dos o tres aldeas se reúnan en torno a un santuario, lugar que adquiere un sentido de comunión donde se efectúan las reuniones periódicas. Los ciclos agrícolas dan pie para las celebraciones campesinas, como fiestas colectivas en que se come y se bebe copiosamente. Estos regocijos ocasionan gastos que se cubren a través del simbolismo del don, o sea, regalos mutuos para solventar los dispendios. En el fondo, la idea más significativa de estos ritos de comunión es la hospitalidad entre grupos. Las fiestas tenían lugar en pleno campo, a orillas de los ríos, en bosques, montañas, etc., lugares considerados como sagrados. Además, la fiesta sirve como pretexto para las manifestaciones de un comercio simbolizado por regalos recíprocos, la solidaridad común de los gastos y en general, actividades en que circulan los productos de la tierra.

Otro uso vital asociado a las fiestas es el de la admisión de -- nuevos miembros en el grupo social: los ritos colectivos de la mayoría de edad y el matrimonio. En ellos se hace patente la preocupación por burlar los genios hostiles a través de ritos como el corte

de cabello, o el cambio de vestidos. Estas prácticas rituales tienen como modelo una tradición mítica, por ejemplo, un mito que da testimonio de las uniones sexuales colectivas celebradas en el campo es el contado en la religión de Eliada: en otros tiempos, cuando la comarca carecía de niños, los hombres y las mujeres se habían emparejado sexualmente a las orillas de un río. Aquí el mito cumple una función social, pues en las fiestas campesinas en que se celebran los matrimonios colectivos se reúnen varias aldeas, las mismas que forman el demos; mediante el matrimonio patentizan y refuerzan una intencionalidad comunicativa.

Pero importa notar que la comunión no tiene lugar sólo entre vivos: se afirma también con los muertos. Existe una asociación entre matrimonio y muerte, como actos que representan el ciclo de la tierra; siembra para reproducir la vida y cosecha en que la tierra descansa para revitalizarse.

De lo dicho, podemos sacar una observación de conjunto: el más primitivo substrato al que hemos hecho referencia supone la existencia de sociedades dedicadas a la agricultura. Asimismo, sus representaciones fundamentales se hallan unidas a modos elementales de vida colectiva, en las que el genos no reconoce otras formas de obligación que las impuestas por la tradición y la costumbre religiosa.

De la religión se derivaban un conjunto de representaciones míticas que rigen como modelos de conducta, lo que debía o no hacerse está regulado por normas de carácter religioso impregnadas de un alto contenido ritual. Después de todo, los valores básicos están dados, predeterminados y lo mismo ocurre con los derechos y obligaciones, que no están sujetos a análisis o debate, simplemente se cumplen.

Lo que está permitido o prohibido en el genos se rige por la idea de "tabú", que es la razón y el origen de lo sagrado: lo esencial de la santidad es la posesión por un dios; lo maldito también está dedicado a un dios, pero a su ira y venganza. Las ideas de tabú afectan la vida entera del hombre, se acumulan sobre todo alrede

dor de los puntos críticos de la vida humana como nacimiento, muerte, matrimonio, asesinato, faltas que afecten a la familia, etc. -- La transgresión al tabú, a lo establecido por la religión, supone la presencia de fuerzas peligrosas, en contra de las cuales se busca protección de muchas maneras. En general, los medios de protección se llaman purificaciones, porque pretenden mantener alejadas a las fuerzas malignas.

Si los dioses exigen pureza, ésta se consigue de acuerdo a la falta cometida, por ejemplo, en el homicidio por venganza o hecho para cobrar una afrenta, la purificación exige un ritual estricto, pues los dioses exigen pureza a los que se aproximan a ellos.

"Por eso, el homicida era sumamente impuro. Debía purificarse a través de un esmerado sacrificio antes de que se le permitiera entrar de nuevo al templo junto con los demás hombres. La muerte accidental y el suicidio producían el mismo efecto".⁵

Se purificaba no sólo al homicida, sino también a los objetos para quitarles lo impuro, e incluso, si alguien se ahorca, no sólo el cadáver, sino también la soga y el árbol que sirvió para tal fin debían llevarse fuera de los límites del territorio. La violación al tabú daba origen a ritos sagrados con la finalidad de lavar una mancha o expiar una culpa.

Si los dioses imponen las normas de conducta, un representante suyo entre los hombres es el encargado de vigilar su cumplimiento y éste no es otro que el rey del genos. El rey se constituye en el sacerdote que posee una autoridad sin límite sobre todos los miembros de su grupo. Se encuentra investido por un poder religioso -- que lo faculta para regular las normas de convivencia interna, para lo cual proclama, interpreta y hace ejecutar la voluntad divina.

Para que los actos de justicia que ejecuta el rey tengan validez, debe seguir un ritual, que es el que señala los pasos del procedimiento. Entre estas formalidades encontramos que el rey posee en sus manos el cetro, símbolo de autoridad divina y depositario de la confianza del pueblo.

"Junto con el cetro recibe el conocimiento de los themistas, fallos infalibles que una sabiduría sobrenatural le revela por medio de sueños y oráculos, o le sugiere en el fondo de su conciencia. Los themistas forman el código misterioso y sagrado de la justicia familiar, de la themis, y se transmiten de padres a hijos desde el comienzo de los tiempos, enriquecidos por nuevos aportes de una generación a otra".⁶

El rey y su descendencia monopolizan el conocimiento de la justicia, pues por su propio origen son los únicos que pueden mantener contacto con las divinidades. Este monopolio del conocimiento de la justicia lo hace ser el vigía que cuida el cumplimiento de las normas, ya que si la desobediencia a los mandatos de los dioses no es vengada, desata su cólera sobre la comunidad entera.

Los procedimientos que se pueden seguir para resolver un asunto en justicia, están más sujetos al azar que a una evidencia objetiva; la única prueba que se podía invocar era el testimonio de los dioses sobre el cual no hay poder humano que se oponga ni pueda escapar. El rey:

"puede confiar a la ordalía o juicio de Dios el cuidado de exterminar el crimen o salvar la inocencia; puede deterrar del genos al culpable por la terrible pena de la atimia (deshonra, infamia, privación de todo derecho y calidad). Es dueño de corregir, intimidar, y, por eso mismo de proveer la defensa social".⁷

Cuando surge un conflicto de un genos con otro, la justicia obedece al principio de la venganza privada. Para ilustrar esta situación, tomaremos como ejemplo la costumbre de la venganza de la sangre, que se desata cuando el miembro de un genos es asesinado por un miembro de un genos diferente. Aquí no importa la causa del homicidio, lo que importa es el hecho consumado.

Como procedimiento encontramos un conjunto de reglas que obedecen a un ritual pleno de simbolismos. En lo referente al simbolismo, cuando se hace valer un derecho se recurre a determinadas fuerzas, sobre todo a las consagradas por la tradición religiosa, como las emanadas de la tierra o de la sangre. El ritual comienza cuando el moribundo hace recomendaciones a los suyos revelándoles el --

nombre de su agresor y dándoles la misión de perseguirlo. Este derecho que asiste al muerto es algo que no se discute, pues en caso de incumplimiento recae la maldición del difunto sobre sus allegados. Así, el que toma el papel de ofendido se asiste de familiares y amigos para llevar a cabo el testamento de venganza. Para que los demás miembros de la comunidad se enteren inicia un rito tradicional, en el que pronuncia una especie de "prohibición" contra el asesino para que no vuelva a participar en actos religiosos y a no aparecer en santuarios ni en lugares públicos. La prohibición equivale a una declaración de fuera de la ley, como preludio a la venganza que va a desencadenarse. La imprecación tiene una eficacia religiosa, pues tiene como objeto inmediato el suscitar la potencia del muerto. Al rito oral va unida la acción religiosa de llevar una lanza en el cortejo fúnebre, dejarla hincada en la tumba y vigilarla por un espacio de tres días. El rito propicia que el vengador entre en contacto directo con la fuerza del difunto y los dioses que los protegen, asegurando con ello el cumplimiento de su cometido. El objeto que juega el papel principal es la lanza, que representa no sólo el instrumento material de un asesinato compensatorio sino que es también un objeto religioso. Finalmente, el asunto se resuelve mediante el uso de la fuerza, que es, en última instancia, el modo en que se zanján las situaciones conflictivas.

Ahora veamos si en un caso diferente rigen las mismas condiciones llenas de rituales religiosos. Elegimos el ámbito de la obligación porque muestra un tipo de relaciones diferentes a la vista. La obligación nos permite volver a entrar a las formas de pensamiento antiguo, donde el juramento es el vínculo religioso que obliga a las partes que comprometen su palabra. Para reconstruir el espacio ritual en que se lleva a cabo el juramento es necesario recurrir a los mitos. Uno de ellos, narrado por Platón, es el mito de la Atlántida. Se narra que la isla estaba gobernada por diez reyes, los cuales se reunían periódicamente para resolver los asuntos comunes que los aquejaban:

"Como garantía de la justicia en que debían inspirarse si uno de ellos cometía una infracción, se prestaban mutuamente fe. Para ello, sacrificaban un toro, que degollaban

en lo alto de una columna, donde se encontraba grabada la ley que les regía -y de manera que la sangre salpicara sobre la inscripción-. Mientras se consagraba la víctima -por holocausto, derramaban en una crátera, en que habían-hecho una mescolanza de agua y vino, una gota de sangre -por cada uno de ellos. Luego se metían copas de oro en dicha crátera, hacían una libación sobre el fuego jurando conformarse a las leyes y se bebían el resto de la copa"⁸

En esta costumbre la sangre de la víctima al contacto con la absorción, tiene como intención crear un compromiso recíproco. La importancia del rito se centra en la sangre, a la que se le atribuyen cualidades religiosas y que en este caso sirve para mostrar de manera objetiva los efectos del juramento. El acto así celebrado tiene el mismo significado para los participantes, pues la sangre interviene simbólicamente advirtiendo las consecuencias que acarrearía la inobservancia del juramento. Degollar una víctima es hacer correr la sangre, advertencia dirigida al que se atreva a infringir las leyes religiosas. En caso de incumplimiento, las potencias infernales y vengadoras son desatadas contra el perjuro.

Otro hecho semejante a este juramento, que cumple la misma función y produce los mismos efectos, es la libación del vino como ritual sacramental. La diferencia entre uno y otro es que el primero se usa en asuntos de particular gravedad, en tanto el otro es para asuntos de la vida corriente. Las materias que se beben, ya sea sangre o vino, son equivalentes ritualmente; la importancia radica en la libación, mediante la cual el contrato se objetiva realmente.

Ahora bien, en el ritual del juramento existen otras modalidades que permiten reconocerlo igualmente, como lo es el siguiente caso.- Cuando la ciudad de Tera envió sus colonos a Africa, ambos contraen obligaciones que reconocen mediante la ejecución de un ritual. Se fabrican figurillas de cera de las partes que llamaríamos contratantes, para después arrojarlas al fuego pronunciando la fórmula "que el que sea infiel a este juramento, se licúe y desaparezca con su raza y sus bienes". La destrucción de las figurillas simboliza de manera directa la suerte que correrá el que desconozca su juramento. En este caso, la combustión de las figuras significa que el contratante se halla comprometido con su doble.

En estas modalidades del juramento, así como en otras más -como- lo sería el sacrificio de un animal, en donde el cuchillo es el instrumento que representa la imagen eficaz de la ejecución que le espera a cualquier infractor comprometido- tienen algo en común. En todos ellos se busca objetivar el juramento. Esta objetivación radica en el objeto o elemento por el que se juró. El sentido primitivo del juramento es éste:

"Las fuerzas actuantes en el más antiguo juramento se perciben como emanadas de una determinada materia o elemento cuya lista puede quedar abierta: cuando por ejemplo, se jura sobre una piedra, se jura en realidad por la piedra. "Juramento" significa probablemente la cosa con que se entra en contacto al comprometerse el juramento".⁹

Entre las partes, el compromiso así realizado, crea un vínculo - en un más allá al desatar fuerzas que emanan de la materia o elemento por el que se juró, ya se trate de la libación de la sangre, del vino o de las figuras de cera. Estas fuerzas tienen un sentido religioso que intencionalmente es puesto en juego al evocarlas y que de ninguna manera puede ser puesto en entredicho. Lo fundamental del juramento es el objeto por el que se juró, que es introducido - en el ritual con la intención de mostrar los efectos del juramento de manera objetiva. El punto de partida para el cumplimiento de la obligación, es el temor al daño a que se hace mercedor el perjurio. Por otra parte, el papel que desempeñan los dioses se limita al de "garantes"; si se observa bien, el acto conforma una relación que queda respaldada por la garantía divina.

Estas son las condiciones que guarda el derecho, y de manera extensiva, son las mismas que gobiernan las demás relaciones de convivencia entre los miembros del genos. Posteriormente, cuando las tribus se integran para formar la polis, llega un momento en que, para la supervivencia de la sociedad, los diferentes genos se vieron en la necesidad de someterse a reglas comunes que constituyeron un derecho más amplio que la themis, la dike. Aun así, el genos no renunció a su autonomía, pues seguía manteniendo sus mismos derechos, sólo se aceptaron obligaciones más amplias entre los diferentes genos. Por ejemplo, se admitió que el asesino liberaba a los -

suyos de toda responsabilidad por medio de la fuga; ocupando el lugar del muerto por una adopción o un matrimonio; o pagando el precio de la sangre. La religión sigue presente; todo arreglo se sella con una ceremonia solemne, ofreciendo sacrificios a los dioses y confirmando la alianza mediante el juramento. La vida social depende de leyes no escritas, y cualquier intercambio amistoso entre los pueblos se rige por ellas. Zeus protege al fugitivo suplicante que ruega clemencia y amparo. Protege al extranjero que en sentido estricto, no posee derechos, pero que, como huésped, goza de un amparo consagrado por la religión.

Con estas medidas, se crea un sentimiento más humano que poco a poco se afianza en la costumbre y permite aceptar las reformas introducidas. La sanción que acarrea el incumplimiento de las normas ya establecidas por la costumbre sigue siendo la venganza de los dioses mediante la fuerza de los hombres. Detrás de esta evolución se encuentra la fuerza del demos, que cada vez cobra mayor importancia, llegando a ejercer una influencia a la que no se puede sustraer ningún genos, ya que en caso de relajarse las costumbres, estaban ellos para restablecerla.

Con la caída del poderío micénico, la evolución del derecho que se llevaba dentro de la polis se paraliza, pero no decae. La llegada y expansión de los dorios inaugura una nueva edad de la civilización griega, la Edad Oscura. Las transformaciones operadas han borrado muchos aspectos de la vida micénica, pero en lo referente a la justicia los procedimientos expuestos obtuvieron continuidad, esto porque a pesar de las modificaciones sufridas por la religión, ésta siguió desempeñando el mismo papel dentro de la justicia. Un cambio operado es que la autoridad centralizada del monarca micénico se pierde y con ello el monopolio exclusivo que tenía para vigilar el cumplimiento de las normas de convivencia, para ser tomada de nueva cuenta por los reyes de cada uno de los genos.

Como no se cuenta con una tradición escrita que date de la Edad Oscura, la falta de registros históricos nos impulsa a valer nos de los poemas de Homero la Ilíada y la Odisea, que a pesar de haber sido escritos en el año 700 a.c., recogen información oral que se re-

monta a los siglos XI al IX a.c., que es la única que se conserva - actualmente para el conocimiento de dicho periodo. En ellos podemos encontrar los datos suficientes que nos ayuden a tener una idea de los avances producidos en el campo del derecho con la formación de la monarquía griega.

Dentro de la monarquía constatamos que el género de relaciones - normativas que se pueden dar son de índole privada o de índole pública. La costumbre y la tradición conservadas por la religión --- prescriben el lugar que le corresponde a cada asunto en lo particular. De acuerdo a su naturaleza, los asuntos privados pueden ser - resueltos de manera interna por cualquiera de los siguientes causas: la clase social, el genos o la familia. En tanto que los asuntos - públicos son conocidos por la asamblea compuesta por los jefes de - todos los genos, que recibe el nombre de ágora.

"La actividad principal de la comunidad en asamblea pública, eran la guerra, en particular la defensiva, mientras - que los trámites usuales de paz, la obtención de los me - dios de vida, el trato social, la administración de justi - cia, las relaciones con los dioses, e incluso las relacio - nes no belicosas con el mundo exterior eran en su mayor - parte efectuadas por los canales entrecruzados del genos, el parentesco y la clase".¹⁰

Así, la justicia y la religión quedan relegadas a la esfera privada del genos y separada de los asuntos públicos.

En primer lugar la clase social es muy importante, ya queda el - derecho de mando y poder. Con la monarquía ha surgido un conjunto - de pequeños reyes, cada uno de ellos soberano en su genos, pero pa - ra efectos de representación de la tribu en asuntos públicos han -- nombrado como jefe a uno de ellos como ya vimos, el rey de reyes, - el primero entre los iguales, como Agamenón entre Menelao, Aquiles, Odiseo, etc., según narra la Ilíada. Todos aquellos que comparten - el mismo rango reciben idéntico trato por parte de los dioses. Al - igual que el rey de reyes, el rey de cada genos ha recibido el se - creto de los themistas junto con el cetro para gobernar a quienes - se encuentran bajo su jurisdicción. Al pueblo, el demos, sólo le - toca obedecer y sujetarse a la decisión del noble, ya que su opi---

nión no cuenta en un mundo donde los hechos de armas son los más re-
levantes.

En segundo lugar, el oikos (nombre que se da al genos como uni-
dad económica) es el que define el espacio que tiene cada rey para
ejercer su autoridad:

"La casa autoritaria, el oikos, era el centro a cuyo alrede-
dor estaba organizada la vida, de la cual fluía, no sola-
mente la satisfacción de las necesidades materiales, in-
cluyendo la seguridad, sino las normas y valores éticos, -
los deberes, obligaciones y responsabilidades, las rela-
ciones sociales y las relaciones con los dioses".¹¹

El oikos abarca a toda la familia, el personal de la casa sola-
riega, el demos, las tierras y los bienes que se poseen. El oikos-
centraliza los bienes y administra su distribución a través del rey.
En lo sustancial, es autosuficiente como unidad de consumo, mas una
cosa que no puede proporcionar son los metales, necesarios para la-
fabricación de herramientas, armas y sobretodo, para fabricar co-
papas, trípodes, calderos, etc., que son atesorados como símbolo de-
riqueza y prestigio. El tesoro cumple el papel de moneda, que no-
existe en ese entonces como unidad de cambio.

En lo referente a las normas que pueden crear derechos y obliga-
ciones, el oikos es el canal adecuado para regular las relaciones--
que se pueden establecer tanto al interior como al exterior de la -
comunidad. Tomaremos los casos del intercambio y el de la obliga-
ción para destacar los simbolismos que rigen en esta etapa de prede-
recho.

Cuando se realiza alguna transacción que requiere de pago, se ha-
ce mediante "regalos", es decir, por intercambio recíproco de bie-
nes, se da y se recibe. Lo mismo, el regalo es la forma de pago --
por servicios, lo que nosotros llamamos honorarios, recompensas, --
premios y algunas veces cohechos. Además, es la forma en que se --
contribuye con los impuestos y otras obligaciones. El intercambio-
es regulado por la costumbre y no por una autoridad; el violar la -
costumbre puede traer serias complicaciones que en lo posible se tra-

ta de evitar. Ahora bien, la transacción comercial no se hace con afán de lucro, pues se apega al principio de igualdad y beneficio. Si se quiere obtener una ganancia el medio adecuado es la guerra: se toma por la fuerza lo que se desea (sólo el comercio con los extranjeros rompe esta regla, por ejemplo, el que se realizaba con los fenicios).

La palabra "regalo" o don es un concepto que abarca una gran variedad de acciones. Fuera del comercio el hacer regalos tiene otra finalidad, quien ofrece algo gratuito que es aceptado crea una obligación. En este conjunto de representaciones y comportamientos se pueden buscar los antecedentes de la obligación jurídica. En la obligación, en el sentido prejurídico del término, se pone el énfasis en la deuda como deber moral, aun cuando se impone la fuerza para respaldar el debido cumplimiento. Veamos los mecanismos que rigen la obligación en lo que se ha dado en llamar la "moral del don".

Al hacer un don gratuito se ha realizado una especie de "inversión"; mas la contraprestación, realizada en fecha indeterminada, no es ningún equivalente en el sentido mercantil de la palabra, sino que emana de una generosidad que no entra en cálculo. Simplemente se ha creado una obligación a futuro solidaria. Valiéndose de la moral del don el oikos establece relaciones de solidaridad que en un futuro le aseguren ayuda en caso de peligro. Es importante obtener este tipo de obligaciones, pues para hacer valer sus derechos, el oikos depende por entero de sí mismo y no de la tribu. Si un rey necesita ayuda por alguna circunstancia en donde no se vea involucrada la comunidad como asunto público, llama a aquellos que tienen obligaciones con él y éstos acuden en su auxilio para cumplir con su deber.

Un oikos puede extender sus relaciones con otros oikos o con extranjeros de igual rango, a través del matrimonio o por amistad por hospitalidad, que es acoger a un extranjero que anda de viaje o por cualquier otra circunstancia. Tanto al pactar un matrimonio como al recibir a un huésped, se hacen regalos que aseguren relaciones de ayuda mutua en caso de necesidad. Entre más lazos solidarios --

tenga el oikos mayor en su poder. Otras formas de crear obligaciones de manera interna, es hacer regalos a familiares, amigos, o a la fuerza trabajadora, así como ofrecer festines a unos y otros.

La moral del don es un gesto ritual que expresa una obligación - en forma simbólica, ya que aparentemente es una generosidad gratuita, mas encierra el interés de una contrapartida. Esta práctica -- perteneciente al prederecho se aplica como instrumento de lo que nosotros llamaríamos un contrato, o sea, la aceptación tácita de una obligación. Como por ejemplo en el matrimonio por compra o en la adquisición de un paje, en que se realiza la entrega de presentes - sujeta a la libre generosidad de quien los da, desde luego, sin descuidar la reglamentación de la costumbre.

La obligación que se establece tiene sus propias normas, así como la idea particular de lo que es la "obligación" misma. Así, la contrapartida que se exija por el regalo hecho se debe cumplir y nadie se puede desentender de la petición, por excesiva que parezca, ya que la religión sanciona su incumplimiento. Esta situación social tiene su correlativo en una explicación mítica, llamada el festín de Tántalo; Tántalo ofrece un festín a los dioses, pidiendo como contraprestación el compartir la vida de los dioses. Zeus no -- tiene otra alternativa más que aceptar, a pesar de lo exagerado de la petición. En la representación mítica los hombres expresan un -- modelo de comportamiento que señala lo que debe ser. El simbolismo de la obligación se encuentra vinculado con un tipo de vida colectiva, donde el individuo debe contribuir para recibir recompensa, de lo contrario permanecería aislado sirviéndose de sus propias fuerzas, situación que lo colocaría en desventaja para mantener su poder.

La forma de obligación que practicaban los griegos no era una -- forma jurídica, dado que se encuentra ligada a toda una costumbre social, a la vez benévola e ineludible, cargada de significaciones morales y religiosas. Tampoco comporta la existencia de esa organización que pone al servicio del derecho un aparato especializado. -- La obligación es inherente a un mundo y a una moral de jefes, en -- que el juego de dones y contradones está asociado al ejercicio del-

poder, lugar donde está el sentido más antiguo del derecho.

Una tercer forma instituida por la costumbre para la organiza---
ción de la justicia privada es el parentesco, que entra en acción -
para resolver los casos en que un derecho ha sido violado. La fami-
lia crea una situación de lealtad indisoluble, siempre dispuesta a
vengar los actos criminales cometidos contra uno de sus miembros. -
En estos casos no es la clase o el genos el encargado de conservar-
los patrones de conducta. Cada uno es libre de defender su persona
y sus bienes con la ayuda de sus parientes; ninguna autoridad puede
atacar el derecho primordial de venganza y transacción privadas, co-
mo lo sería el pago del precio de la sangre. O la víctima y sus pa-
rientes toman venganza o nadie lo hará. Es un estado de omnipotencia
familiar creado por la costumbre.

"Por mucho que la conciencia colectiva pensara en un castigo como algo deseable, no llegaba a crear un instrumento aparte del parentesco. En cambio, los parientes se negaban a distinguir en los homicidios entre el que estaba justificado y el que fuera malicioso".¹²

Por ejemplo, los parientes de los pretendientes de Penélope que en la Odisea se narra fueron muertos por Odiseo, reclaman castigo a pesar de la conducta licenciosa de sus familiares muertos. La venganza de la sangre no es sino el indicio más dramático de que el poder personal significa la fuerza de la familia; en caso de conflicto de un genos con otro, se recurre a los lazos de solidaridad que el rey ha creado con otros genos, cuya presencia garantiza el cumplimiento de la venganza. En general, para todo el derecho criminal persisten las características atribuidas a la venganza privada, uno de cuyos casos describimos en el mundo micénico.

Por su parte, la religión no se ha apartado del derecho, sigue-- presente y se manifiesta rectora de la costumbre. Veamos el tema-- de la penalidad para reafirmar lo dicho. La pena conlleva, en prin-
cipio, ciertos formalismos religiosos, como lo es que el culpable-- de un delito sea expuesto cerca de los santuarios o relegado a las--
fronteras del país como medio de purificación. Otro caso puede ser que la ejecución del condenado tienda a confundirse con el sacrifi-
cio humano; la muerte no es simplemente una realidad puramente físi

ca, sino que está precedida, acompañada e ilustrada por una muerte ritual o muerte en sentido religioso. Las penas infamantes, como la aplicada al deudor insolvente, son aplicadas bajo tratamientos ultrajantes e ignominiosos que aseguran la purificación religiosa. -- En general, la infamia es una noción mágico religiosa que trata de suprimir en el individuo una fuerza "mística" que constituye su razón de ser. La necesidad de simbolismos continúa latente en el pre derecho, indicio que permite constatar la permanencia de la religión como rectora de los procedimientos de justicia.

Ahora veamos los mecanismos que se siguen en el prederecho para la solución de los asuntos públicos, lugar donde se revela la existencia de procedimientos más avanzados en la evolución del derecho. Los asuntos que son de interés público son los que afectan a la tribu entera, principalmente los relacionados con la guerra. Por tanto, es necesario acudir al contexto del campo de batalla para apreciar las innovaciones que trae para el derecho la liberación de los guerreros en las asambleas públicas.

La descripción de la gran asamblea del ejército al inicio del segundo canto de la Ilíada ocupa un lugar esencial en la estructura de toda la obra. Comienza con la asamblea del ejército convocada -- por el rey Agamenón para alentar a los soldados a un ataque decisivo contra Troya. Agamenón no es rey absoluto, aparece como primero entre los demás reyes y destaca sólo por su riqueza y poder superior. Por otra parte, es caudillo militar sin poseer una obediencia absoluta de los demás caudillos, pues sólo es en tiempos de guerra que se le nombra como jefe de los ejércitos y máxima autoridad religiosa. Como tal, posee el poder de representar a los demás reyes, con la facultad de resolver cualquier conflicto que se presente como asunto de todos. Como símbolo de poder posee el cetro, que a los ojos de todos designa al hombre a quien Zeus ha dado una grandeza sobrehumana:

"Mediador de los hombres ante los dioses, el rey es también el representante de los dioses ante los hombres. -- Junto con el cetro recibe el conocimiento de los themistats, esas inspiraciones sobrenaturales que permiten resolver todas las dificultades y, especialmente, restablecer-

la paz interna por medio de palabras de justicia".¹³

En un mundo donde la guerra es la actividad principal, el grupo social de los guerreros tenía una autonomía que le permitía implementar los medios adecuados que le garantizaran el fin deseado. Al no ser un grupo familiar, en su estructura carecían de efectividad las normas familiares; el vínculo que los une es una obligación de solidaridad y no de sangre. Por tanto, para la cohesión del grupo era indispensable una educación diferente que asegurara su comportamiento como héroes, así como el desarrollo de instituciones inherentes a su actividad, tales como: juegos funerarios, reparto del botín de guerra y la celebración de asambleas deliberativas, que en su conjunto dibujan una especie de campo ideológico propio del grupo.

El análisis de las asambleas de los guerreros, llamadas generalmente ágora (palabra que designa cualquier asamblea), nos coloca en el terreno del prederecho, en el que surgen procedimientos que serán más tarde los de un derecho constituido. Una de estas aportaciones es la creación de un espacio público donde se zanján las controversias. Veamos cuál era su función. En la Iliada, cuando Aquíles reúne a su gente para celebrar los juegos funerarios en honor de Patroclo, la asamblea define el espacio de los juegos: los asistentes permanecen sentados en círculo con un punto central donde se verificarán las contiendas; volvemos a encontrar la creación de este espacio cuando se coloca en el centro de la asamblea el botín de guerra para su reparto. Inmediatamente salta a la vista que el botín puesto en el centro o cualquier otra cosa, son las "cosas puestas en común", que serán repartidas por el rey. Ante la mirada de todos, cada guerrero pasa al centro a recoger su parte de propia mano, acto que anula el calificativo de propiedad común para legitimar el derecho de propiedad privada. De esta manera, el "centro" del ágora es a la vez "lo que es común" y "lo que es público". En el centro sólo se trata lo que es común al grupo. Estas prácticas institucionalizadas se desarrollan en un espacio que es circular y centrado, espacio que hace posible la publicidad de los asuntos a tratar. Sólo así es posible mantener las relaciones recíprocas y reversibles entre los guerreros. Entre los griegos este lugar reci

be el nombre de méson, punto común a todos los hombres colocados en el círculo.

Todas las asambleas deliberativas para resolver los asuntos públicos guardan la misma estructura. Suelen convocarse por el rey-- cuando a éste le parece bien, sin notificación previa. No había fecha previa ni número de reuniones. Sin embargo, también podía convocar a asamblea cualquier noble. El único o los únicos puntos que se fijaban en el programa, son los que quiere discutir el que convocó a la reunión. Por ejemplo, se planteaba si era necesario continuar la guerra o retirarse, se examinaban las propuestas hechas por el enemigo, o se discutía acerca de la liberación de los presos. La asamblea era presidida por el rey, acompañado por los demás reyes de los genos, que bajo tal función recibían el nombre de gerontes o cuerpo consultivo; además, los heraldos asistían a los reyes como ministros en todas las circunstancias de la vida pública. En la asamblea los guerreros nobles se reúnen para discutir, porque entre los iguales han recibido la misma educación y reciben el mismo trato. Entre las múltiples cualidades del guerrero, aparte de las propias a su actividad, se encontraba la de saber expresar sus opiniones. Una reputación de elocuencia y de sabiduría equivalía al renombre de valentía.

En la celebración de la asamblea, por lo regular es el más anciano quien toma primero la palabra y después se suceden los demás oradores según el cariz del debate, más que por antigüedad.

"En las asambleas guerreras, la palabra es un bien común depositado "en el centro". Cada uno se apodera de ella por turno con el acuerdo de sus iguales: de pie, en el centro de la asamblea, el orador se halla a igual distancia de aquellos que le escuchan, y cada uno se encuentra mediante su relación con él, al menos idealmente, en una situación de igualdad y reciprocidad".¹⁴

Sólo pueden hablar los guerreros, ya que uno de los privilegios del hombre de guerra es su derecho a la palabra. La palabra ya no es un privilegio del rey-divino dotado de poderes religiosos como lo fue en la monarquía micénica. Las asambleas están abiertas a los guerreros, en tanto que el demos no tiene derecho a tomar la pa

labra, se concreta a aclamar o a reprobar con su gritería, pero no hace proposiciones. Un ejemplo lo encontramos en la Ilíada, cuando Tersites, hombre del demos, eleva la voz en la asamblea; inmediatamente recibe un golpe de Odiseo, que lo calla entre las aclamaciones del demos, que sabe cuál es su lugar.

Cuando alguien hace uso de la palabra, el heraldo le entrega el cetro, ordenando a los presentes guardar silencio. El cetro es el símbolo de la soberanía impersonal del grupo, que confiere el derecho de hablar y ser respetado. Al haberse agotado las participaciones, la asamblea no vota ni decide, sólo ha dado su opinión y toca al rey acatarla o desoírla: él es quien decide. Para hacer valer sus órdenes, el rey ejerce su *themis* en el ágora del campamento, na die más que él puede tratar con el enemigo y si concluye un acuerdo, ofrece el sacrificio y presta el juramento que lo consagra. Visto desde un ángulo estrecho del derecho formal, tiene la facultad de decidir por sí mismo y con frecuencia así lo hace. Pero existe el *themis* de los demás: la costumbre, la tradición, los usos populares, o sea, el enorme poder de "esto se hace o no se hace". El rey quedesoye la opinión de los nobles, desatendiendo algún uso o costumbre, corre el riesgo de ser desobedecido en franca rebeldía. En un pasaje de la Ilíada, Aquiles, al verse agraviado por una decisión del rey Agamenón que ordenó quitarle una esclava ganada como botín de guerra, decide apartarse de la contienda como medio de protesta dejando en desventaja a sus compañeros frente a los troyanos.

Ahora, en la monarquía griega, notamos que por poderoso que parezca algunas veces el rey, nada puede sin los demás reyes. Una escena de la Ilíada ilustra con particular claridad que ahora es la presión del grupo la que se impone en la asamblea y ya no las pretensiones religiosas del rey. Con ocasión de los juegos funerarios celebrados por la muerte de Patroclo, se produce una discusión entre Antíloco y Menelao, ya que éste acusa a Antíloco de haber hecho trampa en la carrera de carros tirados por caballos, al tiempo que se está sesionado observamos un hecho significativo: cuando alguien toma la palabra para vertir su opinión, el heraldo pone en sus manos el cetro, callando a los demás y así sucesivamente con cada uno de los oradores. Se precisa hacer la aclaración que el cetro es el

mismo que portan los reyes mantenedores del orden en nombre de Zeus. Este mismo objeto, al ser introducido en el ágora, sufre una alteración en su significado, pues en ese instante simboliza una soberanía impersonal del grupo más que la emanación de una virtud real. - El cambio de significado se adecúa perfectamente a la conveniencia de quienes participan, pues a cada uno le otorga el lugar que le corresponde. En esta escena aún cargada de simbolismos y rituales estrictos, el cetro es el objeto que hace transparente el control social que se empieza a imponer en la solución de los conflictos.

"El mismo objeto que, en un derecho paralelo, manifiesta una pretensión soberana, es el signo de una autoridad formalmente concedida. El reivindicante se presenta con un símbolo de poder religioso que exige respeto; pero la fuerza le viene a éste de una especie de delegación social representada y afirmada por el bastón".¹⁵

Siguiendo con el conflicto suscitado entre Menelao y Antíloco, -- el primero de ellos, antes de que la asamblea pueda decidir quién tiene razón, cambia de idea y adopta un procedimiento distinto: el juramento probatorio. Antíloco deberá jurar por el dios Poseidón -- no haber hecho trampa, dejando en manos de los poderes religiosos -- la verdad. Antíloco se niega a este desafío y perjurar en nombre -- de los dioses, ofrece disculpas y se restablece la paz. Observamos que el juramento posee un valor absoluto como medio de prueba. A -- este nivel, la administración de la prueba no se dirige a un juez -- que deba valorar, sino a un adversario al que se trata de vencer. -- No hay testigos que proporcionan las pruebas. El juramento invocan -- do a una divinidad forma parte de la ordalía o procedimiento reli -- gioso, que determina mecánicamente lo verdadero, en tanto que la -- función de la asamblea consiste en ratificar las "pruebas decisio -- rias". Si por ejemplo, Antíloco hubiera aceptado el desafío y per -- jurado, sin duda Poseidón habría tomado venganza implacable por un -- insulto tan grande a su nombre inmortal. Pero no es asunto de los -- mortales hacer cargo de falso juramento. La escena no puede decir -- se que sea un juicio, sino una práctica deliberativa de la asamblea.

En el mismo pasaje de la Ilíada, se da una cuestión de justicia -- entre Antíloco y Eumelo. Antíloco, para hacer surgir la verdad, es -- coge un procedimiento distinto al arbitraje y al juramento: el jui --

cio por combate armado. Lo mismo, el combate no llega a celebrarse y se acepta que Antífoco tiene la verdad de su parte. Si se hubiera celebrado, la decisión habría sido definitiva: el vencedor tiene la razón. También éste es un procedimiento de tipo ordálico.

El ambiente creado por las asambleas de los guerreros en los --- asuntos públicos, es propicio para que se sometan otro tipo de asuntos en donde se quiere llegar a un acuerdo. Uno de estos asuntos - que requiere deliberación es narrado por Homero en la *Iliada*, en la escena del Escudo de Aquiles. En el ágora, donde se encuentra reunida la multitud, surge una disputa entre dos hombres acerca de un asesinato: uno declara haber pagado el precio de la sangre como medio compensatorio; el otro niega haberlo recibido. Ambos se ponen de acuerdo a iniciativa del primero y recurren a los gerontes buscando una decisión, dando lugar al arbitraje. Uno tras otro se levantan, toman en la mano el cetro y proponen una sentencia, hasta que haya una que parezca la más acertada y que valga a su autor la recompensa que las partes darán a quien dictamine de la manera más recta.

Los primeros arbitrajes pudieron conseguirse gracias a las prácticas creadas por las asambleas públicas, donde se somete lo que es común al grupo en medio de la publicidad dada a la palabra, puesta a los ojos de todos para así apaciguar las pasiones y restablecer la paz. Por otra parte, se requiere que el arbitraje sea celebrado por una autoridad colectiva, que no dependa del parecer de los interesados, sino que socialmente esté instituida. Es el geronte quien posee el conocimiento de los themistas que garantizan una sabiduría divina en el lenguaje de los hombres y la posesión del cetro como símbolo de la autoridad impersonal del grupo.

Los primeros arbitrajes fueron posibles debido a que alguna de las partes consintió en algún aspecto y no porque existiera una jurisdicción obligatoria. También, en este arbitraje no se trata de resolver la cuestión de hecho, las causas del homicidio: ello es rea de la venganza privada. Se trata de juzgar el arreglo que suspendió condicionalmente el ejercicio de la venganza. Si no se paga el precio convenido el vengador recobra su libertad para matar al -

adversario. Esta presión hace que sea el que está sometido a la --venganza y no el vengador el que lleve a exponer el caso al pueblo, pretendiendo frenar con ello el derecho consuetudinario de la venganza privada. Y es precisamente lo que la autoridad pública está controlando, el derecho de ejecución de la venganza privada, mas no el homicidio mismo. Una vez que el juzgador logró su cometido, queda abierta la puerta para que se imponga el reglamento judicial de las causas de homicidio, cosa que se hará posteriormente con el surrimiento de la polis o Estado griego.

El contenido que tiene la noción de rey-juez, o sea, el geronte, en estos arbitrajes parece ser el ya mencionado: el geronte detenta el cetro y los themistas, que son los decretos de justicia y algo más: son de orden oracular. Las sentencias que se da en asuntos sobre los que se les ha interrogado tienen el carácter de revelaciones. En opinión de Gernet, esta función ya ha sufrido una transformación en relación al pasado, pero sigue conservando ciertas reminiscencias fundamentales:

"Los poemas homéricos perpetúan, aunque como supervivencia, la concepción de una virtud divina vinculada a la --persona del rey e immanentes a un atributo tal como el cetro (...). Es una reminiscencia lo que persiste en Homero; pero en la realidad tal como se presenta a los aedos, la práctica del arbitraje parece estar bien establecida. Ya no hay un mismo rasero que pueda medir el estado antiguo y el nuevo: las mismas palabras tienen contenidos diferentes, para nosotros es como si se hubiera producido un hiato".16

Esto porque la palabra dictada como sentencia ya no obtiene su eficacia de la puesta en juego de fuerzas religiosas que trascienden a los hombres. Se funda en el acuerdo del grupo social, sin embargo, el origen de las normas sigue siendo religioso y como no --- existe una jurisdicción obligatoria a la que se tenga que someter las partes en conflicto, los arbitrajes de este tipo siguieron siendo bastante raros.

En resumen, las formas que tenían los nobles griegos para afirmar la justicia eran: por juramento invocando a una divinidad, por procedimientos ordálicos y por último, mediante el arbitraje, donde

el fallo era emitido por sus iguales.

Los adelantos alcanzados por las asambleas guerreras en el dominio político y jurídico pronto se trasladaron al genos en tiempos de paz. En la solución de los asuntos públicos de la ciudad, como la deliberación acerca de los medios para remediar las calamidades públicas, tales como las enfermedades, la discordia de los jefes, las recompensas que se deben otorgar por los servicios prestados al interés público, las obras necesarias para la ciudad, etc.; después de haber consultado a los gerontes en asamblea, el rey debe convocar al demos y darle a conocer los acuerdos a que han llegado, si bien es cierto que el demos empieza a ser tomado en cuenta, se entiende como tal a los propietarios rurales libres y sin el derecho a externar su opinión por la palabra, que sigue siendo privilegio exclusivo de la nobleza.

Con el tratamiento de este tema damos por terminado el capítulo primero. Sacaremos algunas breves observaciones que nos permitan indicar el camino que seguiremos en el capítulo siguiente.

Para nosotros, la cultura griega tiene el interés particular de que en ella podemos seguir la evolución del derecho, desde los estadios sociales primitivos enmarcados por ambiente tribal, hasta la constitución del derecho como práctica autónoma, en el instante en que surja el Estado político, como veremos posteriormente. Para seguir la evolución del derecho tenemos que buscar el lugar adecuado donde su presencia se manifieste de manera objetiva y que nos coloque en posición de identificar y estar ciertos de que se ha operado una transformación en el interior de la concepción que tiene el hombre sobre las reglas que rigen su comportamiento social.

Si únicamente nos conformamos con investigar aspectos puramente sociales, obtendremos un cuadro inacabado, que provocaría la falsa apariencia de que la vida social es suficiente para traer consigo la evolución del derecho. Si el plano de la práctica social se muestra insuficiente para verificar el avance del derecho, entonces ¿dónde buscar? Veamos. En este momento de la historia del hombre, está por aparecer en Grecia un nuevo tipo de pensamiento que inaugu

ra lo que conocemos como racionalidad científica. Y es en este proceso donde a la par se testifica el cambio operado en el campo del derecho, que recoge el nuevo hábito mental para proyectarlo sobre su propio espacio conceptual. Si seguimos los cambios operados en el pensamiento del hombre, estaremos siguiendo la formación de la nueva imagen mental que se forma el hombre sobre el derecho y con él la modificación de su práctica.

El primer paso que hemos dado hasta el momento, es esclarecer -- las condiciones materiales de existencia del pueblo griego para así, estar en posición de representar la correspondencia que hay entre -- medios de vida e instituciones sociales. En la fase concluida, es evidente que nos hemos avocado a una tarea de reconstrucción histórica más que nada sin meternos en el ámbito intelectual de la cultura griega. El fin primero que perseguimos al hacerlo, es proporcionar el marco de referencia que nos servirá de contexto al hablar de las representaciones mentales que tenían los griegos sobre la fase de prederecho.

Las primeras representaciones que tienen los griegos sobre la -- justicia las encontramos inmersas en el campo del pensamiento mítico. En este ámbito existen conceptos que pertenecen al lenguaje jurídico y que sin embargo, pertenecen también al campo religioso. -- Por ejemplo, la obligación se aplicó primero en la religión, para después desligarse y adquirir significación jurídica. Indistintamente, la religión o la moral ocupan el lugar que le correspondería al derecho o se confunden con él. El derecho carece de autonomía -- propia, no existen normas jurídicas claramente diferenciadas de la religión, ni órganos judiciales autónomos para aplicar la ley, ni -- el juicio mismo desligado de las prácticas religiosas, etc., por -- tanto, no podemos hablar de la función jurídica cuando ésta todavía no existe. Si es así, es bueno preguntarse ¿a partir de cuándo se -- elaboró y formuló un pensamiento propiamente jurídico que ordene la práctica de la justicia? Para responder es necesario atender a lo siguiente: la función jurídica, en cuanto función autónoma, no sólo es una práctica social, sino una función psicológica o sistema de -- representaciones, de hábitos de pensamiento y creencias ordenadas -- en torno a la noción específica de derecho. Esta función tiene su

punto de aparición en un momento preciso de la experiencia histórica, como algo nuevo que inaugura una fase rompiendo con el estado de prederecho.

Lo que nos interesa es la forma de mentalidad, lo que investigamos es el cambio de actitud del individuo frente a las prácticas jurídicas, la manera en que las acepta o explica. En un primer momento la concepción que tienen los griegos es mítica, pues el derecho se justifica como proveniente de las divinidades y no del quehacer humano. Este es el antecedente de la función jurídica, catalogada como una fase de prederecho y que se erige como nuestro siguiente punto de estudio.

CAPITULO II

ASPECTO MITICO DEL PREDERECHO

1. MITO Y PENSAMIENTO PREJURIDICO EN LA MONARQUIA MICENICA

a) Características Generales del Mito en Grecia

Si queremos tener una visión más profunda del por qué el prederecho se encuentra en las condiciones que hemos visto, es necesario acudir al pensamiento que lo organiza, pues toda práctica se encuentra orientada por un pensamiento que rige su evolución. Con ello, comprobaremos que no es casual que el hombre se sujete a los procedimientos religiosos en su búsqueda de la verdad jurídica. Si el pensamiento se rige por ciertos principios, que en este caso son de orden mítico, su práctica no se puede desatender de la forma en que se percibe la realidad. Mientras se produzca el efecto deseado, el pensamiento no abandonará los procedimientos que dan seguridad y --eficacia a la acción. Pero cuando la realidad deja de comportarse como lo espera el sujeto, es necesario volver a pensar el objeto para encontrar los conocimientos que permitan de nueva cuenta dominarlo. Ahora bien, si el pensamiento continúa bajo el mismo sistema de representaciones y estructuras mentales, por más que introduzca cambios en los procedimientos y encuentre explicaciones diferentes en la aplicación de la justicia, no se habrá cambiado de contenido, sólo se habrán instalado otros procedimientos más eficaces de entre los posibles que pudieron haber servido para el mismo fin. Precisamente, esto es lo que hemos constatado en la evolución del derecho de la monarquía micénica a la monarquía griega. En ambos momentos podemos reconocer que el prederecho se organiza bajo las mismas condiciones religiosas cargadas de simbolismos y de rituales. Esto se debe a que, a pesar de que la práctica ha recibido modificaciones, el pensamiento que la regula sigue operando bajo las mismas premisas míticas. Cuando el prederecho salga del estado en que se encuentra para evolucionar hacia el derecho, será porque el pensamiento ha adoptado otras formas de percibir la realidad. Será en este momento cuando puedan buscarse otros procedimientos, que ya no serán una modalidad más de los procedimientos religiosos, pues se habrá producido una ruptura con el pensamiento mítico. Permanecerán--

constantes algunos conceptos y prácticas, pero éstos serán totalmente diferentes a los anteriores por organizarse bajo condiciones --opuestas, que responderán a un nuevo tipo de problemáticas y cuyas soluciones se jugarán al interior de un espacio bien delimitado, -- que será precisamente el del derecho. Sólo así el pensamiento jurídico podrá salir de su estado mítico para proyectarse en el campo --secularizado del derecho donde proseguirá su desarrollo. Estas son las justificaciones que nos sirven de fundamento para iniciar en este capítulo la explicación del pensamiento creador de mitos.

En este apartado vamos a estudiar las características generales -- que tiene el pensamiento creador de mitos desde la etapa más primitiva de Grecia enmarcada desde la llegada de los primeros helenos -- hasta principios de la monarquía micénica.

Primero procederemos a explicitar lo que es el mito, el tipo de pensamiento que lo elabora y la función que cumple en la sociedad -- primitiva.

Desde sus inicios el hombre trata de conquistar con el pensamiento y la investigación un conocimiento del mundo. En un principio -- sus concepciones estaban sometidas a la religión, la cual recubría -- la realidad con el velo de representaciones míticas.

"El mito cuenta una historia sagrada: relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el -- tiempo fabuloso de los "comienzos". Dicho de otro modo: -- el mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de los seres -- sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, -- sea ésta la realidad total, el Cosmos, o solamente un -- fragmento: una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución. Es, pues, siempre el relato -- de una "creación": se narra cómo algo ha sido producido, -- ha comenzado a ser".¹

Así, la realidad tiene una explicación fundamentada en una voluntad ajena al hombre, que es la que ha dado origen a lo que ha llegado a existir en el mundo. Las normas de comportamiento social no -- escapan a esta producción, tienen un origen divino y como tal las -- acepta el hombre. También el mito cumple una función cognoscitiva -- dentro del pensamiento del hombre que lo produce, al proporcionar--

un modelo a seguir para toda actividad humana significativa: como lo es la alimentación, el trabajo, la procreación, la sabiduría, -- las normas de comportamiento, etc. Si el hombre quiere saber cómo debe conducirse en una situación determinada acude a la información que le procura el mito, en él encuentra el modelo que debe seguir. - El mito se constituye en criterio para diferenciar lo "verdadero" - de lo "falso", pues señala cómo actuar frente a una situación deter-minada, proporcionando seguridad y eficacia a la acción buscada. - Resulta admisible que el mito contenga una verdad relativa al no -- ser inconexo y sin sentido, pues al intentar explicar el mundo, la sociedad y la naturaleza, contiene un elemento intelectual: pre-tende ser la verdad y precisamente la verdad. Para comprender el sentido de la verdad que proclama, veamos la estructura que tiene el - pensamiento en la fase mítica.

El pensamiento mítico se encuentra en total oposición al que denominamos científico y es así porque se encuentra regido por su pro-pia lógica de elaboración conceptual, basada en la creencia de ver al hombre y la sociedad como parte de la naturaleza, dependiendo de fuerzas cósmicas, tal como lo hacían los primeros helenos. La expe-riencia de los primeros griegos es individual en alto grado, lo que le hace concebir los acontecimientos como sumamente individuales y animados por una voluntad propia, capaces de imponer sus designios a los hombres. La explicación de tales representaciones la encon-tramos en que no hace una distinción entre lo subjetivo y lo obje-tivo: no advierte el contraste que nosotros establecemos entre la rea-lidad y la apariencia; todo lo que es susceptible de afectar su entendimiento o su voluntad, queda establecido, en consecuencia y sin lugar a dudas como real. Por ejemplo, no ve ninguna razón para que sus sueños se consideren menos reales que las impresiones recibidas durante la vigilia. Los griegos buscaban la guía de la divinidad - pasando la noche en lugares sagrados, con el fin de esperar la reve-lación de la verdad en sueños. En el caso del mítico rey-juez delgenos, se esperaba de él que comunicara las resoluciones de justi-cia una vez que había entrado en contacto con las fuerzas sobrenaturales, que por su mediación revelarían sus deseos, ya sea a tra-vés de sueños, oráculos o visiones.

Los símbolos son tratados en forma semejante, pues los griegos-- no podían concebir la naturaleza o algunos objetos como algo separado de los dioses o fuerzas. Por tanto, existe un enlace entre el símbolo y lo que éste significa, tal como existe una unión entre -- dos objetos que son recíprocamente dependientes. Un nombre, un mechón de pelo o la figura de un hombre, pueden tomarse por el hombre real, debido a que, en cualquier momento, el primitivo cree que el mechón o la sombra están preñados de todo el significado del hombre. Por ejemplo, los griegos creían que al echar al fuego la figura de cera de un hombre, le procuraban un daño a futuro si no cumplía su promesa.

Del mismo modo que se le reconocía una existencia real a lo imaginario, los conceptos podían ser substanciados, un hombre valeroso o elocuente posee esas cualidades porque le han sido otorgadas por una divinidad. De igual manera, el rey recibía su habilidad para juzgar por ser descendiente de los dioses y estar en contacto con su mundo.

Como el hombre se enfrentaba a un mundo animado en toda su extensión, no conoce la materia muerta, pues convierte los conceptos que revelan esa realidad en realidades existentes por sí mismas. La interpretación que hacían de la muerte muestra esa tendencia hacia lo concreto: la muerte no es un acontecimiento puramente físico, sino que la muerte es la prolongación de la vida en otro mundo. Lo mismo, se nota el carácter concreto que se atribuye a la vida cuando se afirma que los dioses la tienen en sus manos.

"Justamente porque no hacían distinciones radicales entre los sueños, las alucinaciones y las visiones comunes, no separaban, de modo riguroso, lo vivo de lo muerto. La su pervivencia de los muertos y la continuación de sus relaciones con los hombres eran corrientemente aceptadas, por que los muertos seguían relacionados con la indudable realidad de las zozobras, esperanzas o resentimientos del hombre. Para la mente creadora de mitos, todo lo que ocurre en su mundo tiene la misma realidad".²

Así, entendemos por qué los griegos aceptaban como algo imperioso e ineludible tomar la venganza de la sangre, pues el difunto que dejaba su testamento de venganza se creía que no había abandonado el-

mundo de los vivos; su presencia podía manifestarse a través de --- cualquier acontecimiento, visión, sueño, etc., que al ser tomado co mo real, podía causar un mal en caso de ser desoída su petición.

El pensamiento mítico se sirve de la categoría de causalidad en términos en que la respuesta sólo puede ser dada por la experiencia. Le es imposible concebir la causa y el efecto como una operación -- impersonal, mecánica y sujeta a leyes, pues su experiencia inmediata lo hace interrogarse por la voluntad y la intención que ocasionan el acto. Si se sucede una catástrofe, la causa se busca en la voluntad de los dioses. Esto es así porque una ley general no puede hacer justicia al carácter individual de cada acontecimiento. -- El primitivo necesita encontrar una causa tan específica e individual como el acontecimiento que debe explicar. Por ejemplo, en los casos de homicidio la justicia privada era la encargada de resolver el conflicto, sin que existiera una ley que contemplara el caso par ticular, sino que se procedía de acuerdo a como el vengador pudiera tomar la justicia bajo sus propias manos. Por su parte, el infractor se justificaba atribuyendo el hecho a la voluntad de los dioses, que le habían impuesto tan cruel destino y contra el cual no había poder humano que se pudiera resistir.

El hombre griego de esa época creía que los fenómenos poseían -- una substancia, como el hombre posee la substancia de la vida. En el caso de alguna infracción al modelo mítico de conducta, el culpa ble llevaba consigo la substancia de la culpa, que sólo podía ser-- borrada a través del ritual específico de purificación. Cuando se expulsa de la comunidad al culpable se arroja con él la culpa misma. Con frecuencia los demonios no son otra cosa que el mal tratado de-- modo substancial y dotado de voluntad.

Se advierte que los conceptos espaciales del primitivo son orien taciones concretas, que se refieren a lugares que poseen una significación emotiva, pudiendo ser familiares o ajenos, hostiles o amis tados. Estas valoraciones emotivas las encontramos en la predilección por lugares relacionados con la naturaleza, como bosques y --- ríos, donde se llevaban a cabo los ritos del matrimonio o de la mayoría de edad. Igualmente, el tiempo es una concepción cualitativa y

concreta y no cuantitativa y abstracta. El pensamiento creador de mitos no comprende el tiempo como una duración uniforme o como una sucesión de momentos indiferentes, sino que es experimentado en la periodicidad y el ritmo de la vida humana, lo mismo que los ciclos de la naturaleza. Cada fase en la vida del hombre desde su nacimiento hasta su muerte, es un tiempo que posee cualidades peculiares. La transición de una fase a otra constituye una crisis en la cual el hombre es auxiliado por el enlace con su comunidad, por medio de los ritos apropiados para el nacimiento, la muerte, la pubertad, el matrimonio y la mayoría de edad. Este "tiempo biológico" concibe las manifestaciones del tiempo acordes con la naturaleza, las estaciones y los cuerpos celestes, como signos de un proceso vital que es semejante y está relacionado al de la vida humana. El cumplimiento de tales fenómenos es esencial para el hombre y siente la necesidad de contribuir a su realización con ritos apropiados. Por medio de fiestas, el hombre primitivo participa en la vida de la naturaleza.

"El hombre arreglaba su propia vida o, por lo menos la vida de la sociedad a que pertenecía, de tal manera que la armonía con la naturaleza, la coordinación entre las fuerzas naturales y las sociales daba nuevo ímpetu a sus empresas y aumentaba sus posibilidades de obtener éxito".³

La coordinación deliberada entre los sucesos naturales y los acontecimientos sociales muestra claramente que, para los antiguos griegos, el tiempo no significa un sistema de referencia abstracto y neutral, sino una sucesión de fases recurrentes, cada una de las cuales posee un valor y un sentido peculiar. Finalmente, diremos que la vida del hombre y la función social se encuentran encajadas en la naturaleza, en una dependencia mutua donde el hombre contribuye a la realización de los fenómenos naturales, del mismo modo que la vida humana depende de su integración armoniosa a la naturaleza.

Una vez descrita la estructura interna de la racionalidad del hombre primitivo, veamos la función que el mito cumple en la sociedad, como instancia reguladora que indica el orden que debe seguir la acción del hombre.

Un objeto o una acción poseen realidad porque participan de una realidad sagrada que los trasciende y que se muestra como paradigma divino. Por lo tanto, los actos humanos tienen significado porque han sido practicados anteriormente por otro, otro que no era humano. Lo que el hombre hace ya se hizo en una acción primordial ejecutada por un dios, un héroe o un antepasado. El mito sirve de modelo --- ejemplar que legitima los actos humanos; en contraposición, los actos que son repudiados por la colectividad son aquellos que profanan el modelo ejemplar. He aquí la dificultad que encara todo cambio que transgreda las normas establecidas.

"Un objeto o un acto no es real más que en la medida en que imita o repite un arquetipo. Así, la realidad se adquiere exclusivamente por repetición o participación; todo lo que no tiene un modelo ejemplar está "desprovisto de sentido", es decir, carece de realidad".⁴

Es éste un esfuerzo desesperado que le brinda la seguridad de no perder el contacto con el Ser, de vivir dentro de la realidad. En relación con la norma social, se debe vivir de conformidad con ella, pues es el arquetipo revelado en los tiempos de los comienzos, que de ningún motivo se debe violentar.

Cuando ocurre una catástrofe natural o social, el hombre considera que su origen no es azaroso, sino consecuencia de una intervención mágica o demoniada, contra la cual sólo el jefe religioso puede intervenir dirigiéndose a los dioses para anular sus efectos. La causa que provocó la ira de los dioses se encuentra en las faltas cometidas por quebrantar los mandatos encerrados en los modelos ejemplares. En general, puede decirse que el sufrimiento es considerado como la consecuencia de un extravío con relación a la norma de conducta. El castigo recibido por la falta sirve para recordar al hombre que no debe olvidar el verdadero camino trazado de antemano por los dioses. Cuando el hombre se aleja de las pautas de comportamiento, se aleja de la divinidad, lo que le acarreará consecuencias funestas en su persona, allegados o bienes. De aquí la observancia total a lo prescrito por el mito.

Para conservar la memoria del paradigma revelado por el mito, és

te se debe narrar periódicamente, cosa que se hace dentro de un con texto mágico-religioso, mediante la persona adecuada, si es que se quiere obtener el resultado deseado. Por otro lado, el transcurso del tiempo no anula la eficacia de los paradigmas de comportamiento, pues el tiempo es revitalizado al narrar ceremonialmente el mito, -devolviéndole todo su poder mágico.

En cuanto a la descripción de la religión de los primeros griegos, podemos buscar sus antecedentes en la cultura cretense, que se fundió con la de las tribus indoeuropeas llegadas a Grecia en el se gundo milenio. El resultado fue la unidad de la religión creto-micénica, muy desarrollada ya en su última etapa, con divinidades múltiples plenamente humanizadas y a veces individualizadas en las representaciones.

El fondo más primitivo se encuentra asociado a la actividad agrícola, pues al concentrarse la vida en el campo, se confiere a los elementos de la naturaleza una relevancia que se proyecta en su sacralización. Esto hace que el culto sea celebrado en sitios naturales, como grutas, bosques, ríos, etc., y se haga objeto de culto al árbol, el pilar, los cuernos de consagración, la doble hacha, la serpiente, las aves y quizá al toro. En estos lugares y con estas deidades se celebraban los actos de consagración. También encontramos representaciones de demonios, los seres semihombres, semianimales y los primeros dioses antropomórficos como Zeus, Artemisa y Apolo, entre otros.

Las fiestas campesinas constituyen un medio de vida religiosa -- que está en relación inmediata con la existencia colectiva y sus -- normas de comportamiento, así como con la exaltación periódica que alimenta. Para los primeros griegos, la naturaleza participa de la vida del hombre y no se les puede representar separados, pues una y otra se complementan formando una unidad indiferenciada. La naturaleza se asocia a las fiestas, ella favorece las relaciones sociales de los hombres y el cumplimiento de las normas como en el caso del matrimonio, la entrada a la mayoría de edad, transacciones comerciales, la adquisición de obligaciones solidarias y otras más.

"Se continuará ofreciendo a las divinidades de la tierra los productos de la tierra, que son sus dones, y que son-

también objetos de consumisión, incluso religiosa. Y hay, en efecto, un círculo -pero no para el pensamiento más antiguo-, un círculo vicioso; los temas humanos del don, la ofrenda, la retribución y la acción de gracias han surgido de un mismo fondo primitivo, en el que estaban entremezclados. Al mismo tiempo que aseguraba una remuneración general por su comunismo momentáneo, el gasto colectivo, en la exaltación periódica de las asambleas, evoca la idea de un mundo al que sus renovaciones esperadas arrastraban en un círculo, común a los hombres y a las cosas".⁵

Es ésta la manera en que los griegos de la Edad del Bronce adquirían y cumplían sus obligaciones, sirviéndose de un fondo natural y bajo fiestas rituales que garantizaban su cumplimiento, siempre respaldados por la presencia de sus dioses.

En una etapa posterior a las fiestas campesinas y alternándose con ellas, se efectúa el tránsito hacia un estado nuevo en que la autoridad deja de ser colectiva, representada por el rey de cada genos, para particularizarse en la persona del monarca micénico. Se vislumbra la creación de la autoridad social representada por el rey-sacerdote, que monopoliza en sus manos todo el poder y funciones de la primitiva polis, como ya expusimos anteriormente. La obediencia de los genos que integran la polis a los mandatos del monarca, se puede comprender si recurrimos a la religión, de donde provienen los fundamentos que sostienen las creencias del pueblo.

Cuando las tribus helenas llegadas a Grecia empezaron a constituirse en sociedades fuertemente guerreras hasta llegar a dominar a los pueblos que encontraron, en ese periodo de transición se inspiraron en la cultura cretense, que era la más evolucionada. Esto hizo que al surgir la cultura micénica se organizara imitando en gran parte a los cretenses. De ellos tomaron la idea de refugiarse en palacios y organizarlos de manera semejante, de ahí que hayan tomado la escritura, por ejemplo. Al igual que los cretenses, los genos reconocieron en el monarca la máxima autoridad política, militar, económica y religiosa. Es claro que en principio el monarca logró el poder como líder militar de los genos, para después adquirir las otras atribuciones.

En conjunto la religión creto-micénica presenta sobre todo dos aspectos: asociada a santuarios campestres tiene un aspecto agrario y asociada a un palacio ofrece entonces un aspecto de realeza. En el primer caso, el aspecto sagrado lo proporciona la vida campesina como ya dijimos; en el segundo, vemos el culto concentrarse junto al rey, en una parte del palacio, el megarón, donde se acumulan los objetos sagrados. Los ritos religiosos han sido desplazados de los lugares naturales donde se celebraban las fiestas campesinas a un espacio cerrado, el megarón del palacio. El rey oficia como gran sacerdote que domina la naturaleza con sus danzas, cantos y conocimientos mágicos obtenidos por medios místicos sólo reservados para él. Así se ha legitimado el ejercicio de un poder individual de carácter eminentemente religioso.

Para mantener el lugar que ocupa y reafirmar su posición ante los demás, necesita acudir continuamente a la fuente religiosa que sustenta su poder individual. Con frecuencia participa en procedimientos ordálicos en los que se le somete a pruebas que lo habilitan para la realeza. Estos temas son reiterados en los mitos que cuentan las hazañas heroicas de un rey. El mito de Pélope contiene la historia de la entronización y dice: "Enomao, rey de Pisa, había determinado que nadie que no triunfara contra él mismo en la carrera de carros, se casaría con su hija Hippodamia y que si no cumplía esta condición sería condenado a muerte. Cuando ya varios candidatos habían sido vencidos y ejecutados, Pélope se ofreció. Participó en el concurso con los caballos que le había dado el dios Poseidón (Enomao había recibido los suyos del dios Aries). Pélope triunfó y fue declarado rey. Se le ve representado al lado de Hippodamia, sobre un carro que es ahora carro nupcial y que es, sobretodo, carro triunfal. A Enomao no le cabía otra suerte que morir, pero murió durante la carrera".⁶

El tema del mito presenta una idea de ordalía, una imagen de triunfo obtenido al someterse a la prueba del duelo, comúnmente practicada para resolver los casos en que la justicia se encontraba en entredicho. Al salir triunfante ha probado su habilidad para la realeza, de no ser así, la muerte sería el mejor indicio de lo contrario, misma situación que se repite con quienes dirimen sus con-

troversias de la misma manera. La intervención de los dioses no es ajena como se ve, pues Poseidón lo favoreció haciéndole invulnerable, situación que se aplica por igual al que sale triunfante con la justicia de su parte. Al salir airoso del procedimiento ordálico, Pélope muestra a la comunidad su virtud inmortalizadora que lo asocia a los héroes. Para completar la imagen real, Pélope e Hippodamia avanzan montados en el carro, a semejanza de Poseidón y Anfítrite que en su carro corren sobre el mar.

Este tipo de procedimientos son pruebas de ordalía que reafirman el derecho que se tiene y son aplicadas lo mismo en los juegos funerarios, que para regir la impartición de justicia, como lo era la prueba ordálica del fuego, del agua o del duelo, de los que, si se sale con vida, muestran una inocencia confirmada por los dioses. El mito que acabamos de ver conserva el modelo de conducta que rige los procedimientos de justicia.

El rey ratifica su poder al hacer lo que la comunidad espera de él: asume el ritual del don al hacer regalos mediante fiestas colectivas o dar el festín religioso, celebrar el sacrificio como medio de purificación, etc. Distinta manifestación de su poder es la eficacia que emana de su ser: predestinado a reinar sobre los elementos, ejerce sus facultades sobre la naturaleza para que ésta proporcione lo que es objeto de alimentos. En las fiestas de invierno el mito conserva el recuerdo de la unión sexual del rey y de la reina como medio para asegurar la prosperidad del ganado y la fertilidad de la tierra.

La figura del rey se sustenta en el fondo religioso de una tradición aceptada por el pensamiento mítico como único medio posible de ordenar la naturaleza y la sociedad. Se comprende por qué la autoridad del rey es respetada y obedecida sin cuestionamiento, hacer lo contrario equivale a perder el contacto con la divinidad, que es lo que brinda seguridad y eficacia a toda acción significativa.

b) La Palabra Mágico-Religiosa y la Justicia

En los apartados anteriores hemos visto cuál es la función del rey micénico en el campo de la justicia y las características del

pensamiento que lo legitima. Falta saber cómo es que se transmitía y conservaba en la memoria social el conocimiento de los modelos míticos de comportamiento. La importancia de este tema es que en él veremos la forma en que el pensamiento primitivo de los micénicos - se representaba la génesis de las normas, los mecanismos que se seguían para su imposición y obediencia y además para que fueran aceptadas como los modelos verdaderos de conducta. Con ello, volveremos a entrar al espacio religioso que encubre los orígenes del derecho.

Para llevar a cabo el cumplimiento de sus diversas atribuciones el monarca micénico se auxilió de funcionarios que lo representaban en sus distintos quehaceres. A través de los escribas que hacían uso de la escritura Lineal B, resolvía la tarea administrativa de inventariar el movimiento de bienes y personas en el reino, aparte de registrar otros asuntos. Mas para conservar en la memoria social otro tipo de conocimientos, como el de los modelos míticos de justicia, la escritura usada era muy rudimentaria, pues era incapaz de servir como útil para expresar el pensamiento, por lo que se requería de un medio distinto. En los usos mundanos el medio adecuado para conservar el recuerdo social era mediante música y canciones breves de trabajo, matrimonio, muerte, etc. Pero el rey no se podía valer de estos medios profanos; como depositario del saber sagrado comunicado por los dioses, necesitaba de un sistema adecuado que cumpliera tan importante y delicada labor. Para resolver el problema fue que en los orígenes de la monarquía el soberano se valió de los poetas como funcionarios especializados en el arte de la memoria, capaces de conservar y transmitir el recuerdo de los modelos míticos de comportamiento.

Los poetas se llamaban a sí mismos aedos, o sea, cantores, término que no distinguía entre el compositor y el que canta. Operaban en el megarón del palacio, sede de las divinidades y se les tenía como personajes del más alto nivel social, incluso protegidos por leyes religiosas.

"En la Antigüedad griega, el poeta narraba la historia mítica de su pueblo o prestaba su voz a la colectividad en-

fiestas de tipo tradicional. El poeta tenía una función religiosa y se sentía a sí mismo y lo sentían los demás - como una vía de comunicación entre ciertas divinidades y los demás hombres".⁷

La verdad era cantada por el poeta en un medio ritual y bajo condiciones especiales, principalmente en ritos, juegos ceremoniales, bodas y otras ocasiones en que el poeta hacía a los participantes - vivir a través de una experiencia ajena. En la imaginación mítica iba incluido siempre un acto de creencia en la realidad construida por el poeta. Observamos que el poeta no es un personaje que dé -- forma a preocupaciones y sentimientos individuales, sino que es el depositario del saber colectivo. Se le consideraba como un sabio - que ilustra a la sociedad al cantar la verdad inspirada por las Musas, deidades protectoras de la memoria. El poeta está de una manera misteriosa en comunicación con las Musas que le arrancaban del mundo normal para vertir en él nuevos sentimientos y conocimientos - que a su vez, transmite a los hombres. Es este tipo de conocimiento no aprendido sino inspirado el que conserva la verdad de las cosas y no olvida. La memoria del poeta era una omnisciencia de carácter adivinatorio, que se definía como el saber mántico por la fórmula "lo que es, lo que será, lo que fue".

"Cuando el poeta está poseído por las Musas bebe directamente en la ciencia de Mnemosyne, es decir, ante todo, en el conocimiento de los "orígenes", de los "comienzos", de las genealogías, empezando por el principio, la aparición del mundo, la génesis de los dioses, el nacimiento de la humanidad. El pasado así desvelado es algo más que el antecedente del presente: es su fuente. Remontando hasta aquí, la reminiscencia trata de no situar los acontecimientos en un marco temporal, sino de alcanzar el fondo del Ser, de descubrir lo originario, la realidad primordial - de la que ha surgido el Cosmos y que permite comprender el devenir en su conjunto".⁸

El poeta inspirado por las Musas recupera la memoria primordial, hecho que le permite conocer las realidades originarias que fundamentan este mundo. Su palabra, por eso mismo, al ser pronunciada - con un don de videncia, es una palabra eficaz, instituye por virtud propia un mundo simbólico-religioso que es lo real mismo y de lo -- que no se puede dudar.

Como depositario del saber colectivo, el poeta cumplía una función doble: por un lado, narrar las cosmogonías y teogonías para celebrar a los dioses y por otro, narrar las hazañas de los héroes-míticos. En ambo casos el poeta transmitía a la comunidad los modelos ejemplares que debían seguirse y obedecerse, pues eran los arquetipos de conducta practicados desde tiempos inmemoriales por los dioses y héroes, a los que debe atender el hombre. El poeta evocaba las teogonías y cosmogonías que dieron origen a los dioses, que triunfan sobre el Caos e instauran el orden del Cosmos; al igual que los dioses, el rey hace lo mismo en la sociedad, la ordena a través de las normas recibidas de los dioses. Al poeta le tocaba narrar esta verdad primordial, por lo que se le consideraba como un hombre inspirado que mediante su sabiduría comunicaba a los hombres las verdaderas normas de comportamiento.

En cuanto a la segunda función del poeta, narraba aquellas hazañas heroicas que merecían ser conservadas en la memoria social. En un mundo donde la guerra era la actividad principal, el guerrero estaba sometido a la presión del elogio o la crítica, según el comportamiento observado en el cumplimiento del código de honor. El poeta era el encargado de vertir la alabanza o la desaprobación y con ello, ser el árbitro que juzgaba qué comportamientos merecían ser alabados y guardados en la memoria colectiva como modelos ejemplares a seguir, así como los actos que debían ser relegados al olvido por vergonzosos. El hombre micénico le asignaba un valor especial a estos sentimientos como a otros más hasta elevarlos a la condición de divinidades. Las diosas Alabanza y Desaprobación estaban íntimamente relacionadas con las diosas Mnemosyné, Lethé y Alétheia, o sea, la Memoria, el Olvido y la Verdad, veamos por qué. La Verdad se relaciona con la Memoria al erigirse en receptáculo de la Alabanza. Su antítesis es la Desaprobación y el Olvido, condena que sufren quienes no gozan de la predilección de los dioses.

Notamos que las normas de comportamiento se generan en un ámbito cargado de simbolismos religiosos, en un juego en el que los dioses asumen el control de los actos humanos. El poeta se ha instituido en árbitro supremo que escoge con su palabra mágico-religiosa las acciones que merecen ser guardadas en la memoria o relegadas al olvi-

do y que con el tiempo serán narradas bajo el ropaje de modelos míticos. La verdad dicha por el poeta no es puesta en duda por haber sido transmitida por la divinidad, que mediante él otorga la alabanza o la desaprobación a los comportamientos humanos. La palabra mágico-religiosa ha ganado el terreno de la verdad y a partir de -- ese presupuesto, todo procedimiento que proponga una novedad dentro de las normas de conductas se debe ceñir a los ritos establecidos, -- considerados como los únicos seguros para instaurar la verdad en el mundo.

c) La Verdad y la Justicia en el Mito

Si mediante el uso de la palabra mágico-religiosa el poeta era -- el encargado de conservar en la memoria social el recuerdo de los -- modelos de conducta, tenidos como la verdad misma, por su parte el monarca micénico también hacía uso de la palabra mágico-religiosa -- para buscar la verdad en sus decretos de justicia. Nos serviremos del mito del Anciano del Mar para poner de relieve las asociaciones que hacían los micénicos entre verdad y justicia y cómo se integraba la religión como el fondo común que aceptaba el pensamiento como medio para regular tal actividad.

Nereo era el más anciano y venerable de los dioses descendientes de Ponto. Es llamado anciano porque no conoce más que justos y benignos pensamientos. Como divinidad, la verdad de Nereo abarca un doble campo: mántica (adivinatoria) y justiciera. En el pensamiento religioso, la diosa de la Justicia, Themis, no constituye un campo distinto del que corresponde a la diosa Alétheia (la Verdad), -- tienen afinidades múltiples, pues en efecto la Alétheia es la "más-justa" de todas las cosas. Ambas divinidades comparten el mismo carácter adivinatorio, conocen el pasado, presente y porvenir.

Ahora bien, el Anciano del Mar es un dios que habita en el mar y precisamente, el mar se yergue como medio de prueba que decide la -- verdad por los procedimientos ordálicos de inmersión: el mito cuenta la historia de Frominé, la virgen prudente, calumniada por su ma drastra y entregada por su padre a un mercader llamado Temison, el Justiciero. Una vez en el mar, el hombre ata a la muchacha con una cuerda, la arroja sobre las olas y la recoge viva: el mar ha dado --

su veredicto. Este juicio es ejecutado para saber la verdad.

Otro hecho significativo, es que el Anciano del Mar simboliza la vejez en su aspecto benéfico. Entre los griegos el hombre mayor encarna el principio de autoridad. A mayor abundancia, Nereo es calificado como el "dulce", el "benévolo", al igual que un padre de familia. Los mismos calificativos son aplicados al rey para significar su prudencia a semejanza de los ancianos.

"El rey es por excelencia el hombre de palabra autoritaria; el que toma las decisiones sensatas por el bien de su "rebaño", de los que a él se han sometido, a semejanza de los niños que están subordinados a sus padres. El Anciano del Mar representa, por tanto, en el plano mítico, un aspecto de la función de soberanía: el rey de justicia bajo un aspecto benévolo y paternal".⁹

El carácter divino del rey hace que la justicia que imparte se halle directamente ligada a determinadas formas de mántica: el centro que porta el rey contiene una virtud mágica que le confiere el poder oracular de emitir themistes, o sea, decretos y juicios comunicados por la divinidad. La palabra themistes se deriva del nombre de la diosa Themis, que comprende tanto el ámbito de la mántica, como el de la justicia y la vida política. Así, el ejercicio de la justicia requiere de la práctica adivinatoria: cuando el rey-juez requiere de su arte adivinatorio para dictar justicia, significa que desciende al Hades en busca de la verdad, acción que requiere del ritual de beber de dos fuentes: Lethé y Mnemosyné, el Olvido y la Memoria. La Alétheia judicial requiere de Mnemosyné para recordar los principios judiciales que confirman sus actos de justicia, impidiendo que se pierdan en el olvido. Es esta práctica oracular la que legitima la verdad judicial e impide que se borre de la memoria social su recuerdo:

"Tras el Anciano del Mar, vicario mítico del rey de Justicia, dotados de un saber mántico y maestro de Alétheia, tras de Minos, que como Nereo acapara la función real, la justicia, el saber mántico y el privilegio de Alétheia, se descubre un hombre: el personaje real, dotado con el don de videncia. Cuando el rey preside la ordalía, cuando pronuncia las sentencias de justicia, goza como el poeta, como el adivino, de un privilegio de memoria gracias al cual comunica con el mundo sensible. En este plano de

pensamiento, en el que la política se interfiere con lo religioso, en el que la adivinación se mezcla con la justicia, defínese la Alétheia, al igual que en el plano poético por su complementariedad fundamental con Lethé".¹⁰

La palabra del rey al dictar justicia tiene un valor mágico-religioso reconocido en un mundo saturado de símbolos, aceptada como la verdad porque participa de un poder sobrenatural. La palabra del rey queda respaldada por el cetro que da fuerza ejecutoria a todos los decretos, pues es el portador de la palabra de Zeus que se perpetúa en el tiempo y no acepta duda alguna; hacerlo es oponerse a los deseos de los dioses. Ninguna situación tiene tanto valor como para contradecir la justicia establecida o someterla a crítica, ya que ni los hechos ni los hombres tienen tanto valor como para poner en duda la verdad absoluta. Poner en entredicho la justicia divina equivale a relegar al olvido el fundamento social que sostiene el orden establecido. Olvidar acarrearía maldicciones y calamidades, el mundo volvería al desorden y la anarquía. La memoria perpetúa en el tiempo, la justicia y la verdad, ambas necesarias para conservar el orden del universo.

Themis, la Justicia, se apoya en la diosa Pistis para asegurar la confianza entre el hombre y el dios o en la palabra del dios, -- por ejemplo, en el juramento. Se jura para adquirir una obligación y la guardiana de la palabra, la diosa Pistis, asegura el compromiso, ya que incumplirlo es atentar contra ella. Pistis es la persuasión, que tiene el poder de encantar, da a las palabras un sentido mágico que influye en quienes las escuchan. Además, Pistis acompaña a los reyes en su quehacer judicial, los guía por el camino del conocimiento y coloca en su boca palabras justas que ganan la confianza de la comunidad. Pero así como el rey sabe encontrar la verdad, también puede caer en el error al ser cegado por la ate, un estado de confusión mental que lo hace tomar la realidad por la apariencia induciéndolo a engaños y trampas. Caer en el error es muestra de que el rey ha perdido la confianza de los dioses.

2. MITO Y PENSAMIENTO PREJURIDICO EN LA MONARQUIA GRIEGA: LA TRADICION HOMERICA

Bajo el presente título vamos a seguir el desarrollo del pensamiento mítico aplicado en el ámbito de la justicia y el derecho, esta vez por la monarquía griega en la Edad Oscura. Con la instauración de la monarquía griega se dieron una serie de transformaciones en diversos sectores de la sociedad, como lo fue en la religión y la justicia, que afectaron de manera directa la antigua concepción que tenía el hombre sobre la realidad. Para el análisis que estamos haciendo sobre la evolución del derecho, es de importancia capital resaltar aquellos aspectos que aparecieron en la conciencia del individuo y que lo llevaron a buscar algunas explicaciones diferentes a las tenidas con anterioridad sobre su comportamiento, introduciendo nuevos principios que modificaron en cierta medida su interpretación de las normas de justicia, su aplicación y lo que la justicia misma significaba. A pesar de que continuamos insertos en la fase de prederecho, el pensamiento mítico sufrió serias alteraciones que incidieron en la reinterpretación mental de las reformas habidas en el campo de la justicia a finales de la Edad Oscura y que prepararon la siguiente etapa de la evolución del derecho en la Grecia antigua.

El fin del mundo micénico no interrumpió el progreso de la religión, que aun cuando se paralizó con la llegada de los dorios continuó presente en la vida de los griegos. La religión tomó un receso en lo que se volvía a integrar conjuntando las creencias que traían consigo los dorios con las creencias más evolucionadas de la religión micénica y que finalmente fueron las que se impusieron. Los comienzos de la Edad Oscura pudieron haber quedado en una especie de caos religioso, si bien bajo innovaciones, préstamos o supresiones de aspectos que se echaron al olvido. No se sabe con precisión qué es lo que históricamente sucedió en este lapso de contradicción y continuidad, debido a la falta de un sistema de notación que registrara los acontecimientos, pues incluso la escritura Lineal B micénica desapareció.

Es de suponerse que el mismo fenómeno se repitió en el campo de-

la justicia durante los inicios de la monarquía griega que, como ya vimos, en muchos aspectos continuó aplicando los mecanismos existentes en la monarquía micénica, aun cuando la responsabilidad de vigilar el cumplimiento de la ley recayó de nueva cuenta en los reyes de los diferentes genos. A medida que se fortalecía la nobleza griega militar, empezamos a notar la aparición de nuevas instituciones sociales, principalmente en los tiempos de guerra. Las prácticas llevadas a cabo por la clase social de los guerreros abrió un nuevo campo de aplicación a la justicia, como indicamos en el subcapítulo respectivo, donde expusimos los procedimientos que se imponían en el conocimiento de la justicia y las reformas introducidas a finales de la Edad Oscura. Ahora procederemos a expresar cómo es que el pensamiento aceptó dichas innovaciones para afianzarlas en la sociedad.

En el tiempo en que se originaron los mitos de la nueva religión, los griegos habían superado, hacía tiempo, las fases primitivas de la religión, las cuales se mantienen como restos en el culto. En las referencias que hace Homero sobre la religión de finales de la Edad Oscura, según Nestle no se encuentran ya rasgos de fetichismo, que nos aparecen en cambio en la cultura micénica, con la adoración del hacha de dos filos. También ha desaparecido completamente el totemismo, el culto a los animales. Lo más importante es que no queda nada de la antigua veneración de las divinidades ctónicas o subterráneas y ni siquiera de la "Madre Tierra"; las demoníacas fuerzas de las tinieblas han sido desterradas al Hades. El culto de las almas, de los muertos, se presenta aquí sólo en pocos restos, como en el ritual del sacrificio en honor del cadáver de Patroclo en la Ilíada, donde tampoco hay magia alguna. La operación mágica de acallar la sangre es citada por Homero en la Odisea una sola vez. También los ritos de purificación se presentan en último plano. Del mismo modo no hay rasgos místicos y entusiásticos. Se empieza a desvanecer el poder de los muertos sobre los vivos; ni el muerto por violencia o el asesinado molestan a los familiares con la exigencia de vengar la sangre. La venganza de la sangre ya puede comprarse mediante bienes purgatorios o mediante destierro voluntario.

En el campo del pensamiento vemos operarse una transformación se

mejante; empezamos a percibir los primeros indicios de un cambio en la actitud mental del individuo, inclinada a guardar mayor distancia de las fuerzas sobrenaturales. Son los primeros intentos del hombre por fundar un nuevo tipo de racionalidad hasta ese momento desconocida en el mundo y de la que, desde luego, no son conscientes.

Una innovación que da cuenta de estas primeras transformaciones en el pensamiento del hombre, la hallamos en la narración de los mitos. En la época micénica la forma tradicional de narrar los mitos centraba la atención en el "comienzo absoluto" de todo cuanto rodea al hombre; se narraba la cosmogonía de una manera vertiginosa, exponiéndola de manera directa sin pasar por los momentos históricos. La novedad que introducen los griegos de la Edad Oscura es explicar el origen de las razas y de la cultura de manera progresiva, contando exhaustivamente cada acontecimiento pasado, rememorando incluso los detalles más insignificantes de la existencia. En este caso la memoria representa el papel principal, pero no ya la memoria que -- conserva el recuerdo de los orígenes, sino de la memoria que conserva el recuerdo de los acontecimientos sucedidos después de la creación del mundo. En el primer caso, la memoria produce un conocimiento que podemos llamar subjetivo, en cambio, en el segundo el -- conocimiento es calificado de objetivo.

En el segundo caso el conocimiento es reconocido por nosotros como objetivo, porque aun cuando siempre trata de un tiempo mítico, -- no es ya el "primero", ese que puede llamarse tiempo "cosmogónico", que contiene una ontología que describe como el mundo, lo real, hallado a ser, sino de un tiempo mítico que narra una historia divina y humana a la vez. El hombre sigue aceptando su origen, producto de la existencia de los dioses creadores, pero el interés radica cada vez en lo que sucedió después de la creación del hombre. La -- atención ahora recae no tanto en lo que han creado los dioses, sino en los gesta, las aventuras de los dioses que sirven de modelo ejemplar.

En los poemas de Homero escritos en el año 700 a.c., podemos encontrar en parte un conocimiento del pasado griego de fines de la -- Edad Oscura. En la expresión de su pensamiento se puede confirmar-

el adelanto obtenido en el campo de la mitología, que cada vez más se desprende de sus antecedentes primitivos. Homero no pretendió exponer de manera sistemática la religión y la mitología griega. -- Su propósito era recoger una tradición conservada por poetas y sacerdotes en que se exponen los fundamentos de la vida social para ser cantados y escuchados en el ambiente de la nobleza militar.

La religión griega enseña a través de sus mitos los modelos de conducta que debe observar el individuo. Revela los valores axiológicos que son trascendentes en la medida en que son encarnados por seres divinos, que muestran con su ejemplo el comportamiento adecuado que conviene al hombre, si bien en un plano sobrenatural como corresponde a la lógica de su mente. El mundo es comprendido por el hombre gracias a los mitos que le transmiten la realidad en un lenguaje "cifrado", simbólico. Al descorrer el velo de lo simbólico y comprender su significado, el objeto se hace real y es significativo porque tiene sentido y es capaz de producir efectos en su vida. -- Una vez que el mito es aprehendido en su significado, el hombre se encuentra en la posibilidad de seguir aumentando su conocimiento -- del objeto, mismo que no se agota porque se le sigue enfrentando.

El mito cosmogónico narra la creación desde el momento mismo en que el ser viene a la realidad, lo característico entre los griegos es que esta generación se da automáticamente a partir de elementos ya existentes desde el comienzo, como Gea la Tierra y Tetis el océano, que a partir de su unión dan vida a los dioses. A partir de este momento de la cosmogonía, la evolución acontece como una serie de procreaciones y de concepciones en forma genealógica. La primera generación de dioses que está destinada a reinar sobre la tierra está formada por los dioses olímpicos, señores de los cielos, "habitantes celestes" y "soberanos del mundo", que se suponía residen en el monte Olimpo: Zeus habita en el cielo, Poseidón es el señor del mar, y Hades soberano del imperio infernal. Viene a continuación la nueva generación de dioses, hijos de Zeus y de los demás dioses: Hefesto, Apolo, Artemisa, Hermes, etc. Es necesario aclarar que muchos de estos dioses ya existían dentro del pensamiento de los griegos desde la religión creto-micénica, pero ahora son reorganizados, de acuerdo a la nueva concepción del mundo.

En la mayor parte de los casos, los dioses aparecen representados tal como los ve la imaginación: con la forma y vestidos humanos, sin atributos diferenciadores. Los aedos (poetas) les dieron una forma conforme a los gustos y mentalidad de la nobleza con ellos -- vinculada. Por ello, los dioses olímpicos no sólo son antropomorfos sino que también se distinguen por sus aires "aristocráticos". El punto de partida del antropomorfismo es el animismo, que estructura la naturaleza interna de la divinidad tomando como modelo al hombre, adjudicándoles voluntad y sentimientos humanos. La humanización de los dioses fue un paso de asombrosa audacia, pues después de crear a los dioses de esta suerte, el hombre homérico se decía a sí mismo semejante a los dioses. Las expresiones "hombre" y "semejante a -- los dioses" tienen que definirse muy bien. Por una parte, Homero -- jamás confundió lo "semejante" con lo "divino" pues, por ejemplo, ni en la Ilíada ni en la Odisea se trata a los reyes como objeto de culto, no son adorados sino honrados. El consistente antropomorfismo homérico representa a los dioses como poseedores de todas las debilidades y necesidades humanas: Zeus regaña a los desobedientes y los amenaza con golpes, Ares y Afrodita resultan heridos al intervenir en los combates de los hombres, etc. Pero el racionalismo indica que debe existir una diferencia entre dioses y hombres: lo que pone a los dioses por encima de los hombres en su mayor plenitud vital, poder, inmortalidad, eterna juventud, pero no acaso una mayor moralidad. Los dioses al igual que los hombres son alojados en lugares apropiados, en el megarón del palacio real: la hospitalaria -- acogida de la divinidad en la morada de un mortal le asigna a éste una dignidad religiosa, pues a través de su mediación, los dioses -- protegen a la comunidad.

Los dioses olímpicos eran los miembros de un "clan divino", semejantes a los reyes terrestres. La comunidad divina es una copia de la nobleza guerrera; llevan una vida inactiva deleitándose en la ambrosía y el néctar, alimentos de los dioses que dan inmortalidad, y oyendo el suave canto de las musas. Además, las querellas e incluso las riñas son tan frecuentes entre ellos como entre los reyes de la tierra. La sede de los dioses es una acrópolis con su fortaleza real, el Olimpo, lugar donde se convoca al consejo de los dioses. -- En la morada real existen sirvientes: las Horas son servidoras de --

Zeus, Iris es la mensajera de los dioses, etc. Los oficios se encuentran representados por Hefesto el herrero, las Gracias tejen, Peón es el médico, etc. La religión de los dioses es, en efecto, la religión de la nobleza. El estado de los dioses con Zeus a la cabeza, es como Agamenón sobre un grupo de vasallos obstinados y díscolos, con mayor o menor independencia, que además no se someten al rey sino después de frecuentes y vanos intentos de resistencia. Los dioses llegan al poder en el Olimpo como los hombres llegan al poder en Itaca, Esparta o Troya, por medio de luchas y herencia familiar. Con respecto al poder, el mundo divino estaba diferenciado como el humano, ya que existen jerarquías que se respetan por poder.

La característica de Zeus es que su potencia contiene el poder de soberanía, que se ejerce en campos distintos y opuestos: el mundo de la naturaleza, el mundo social, el mundo humano y el mundo de lo sobrenatural.

"Esta potencia soberana de Zeus reviste para quienes la soportan un carácter doble y contradictorio. Por una parte, esta potencia que encarna el cielo con sus movimientos regulares, el retorno periódico de los días y las estaciones, significa una soberanía justa y ordenada. Pero por otra parte, hay en ella un elemento de opacidad, de imprevisibilidad, la zona de los fenómenos atmosféricos, violentos, devastadores".¹¹

Pero la potencia de Zeus no está únicamente implícita en estas realidades naturales. Actúa también en las actividades humanas, en las relaciones sociales. Zeus está presente en la persona del rey, en su cetro, está junto a él cuando conduce al ejército en batalla, cuando medita en su consejo, cuando es consultado por la comunidad en situaciones críticas, pero:

"Zeus está presente, sobre todo, cuando el rey hace justicia: así como la soberanía de Zeus en el cielo hace la Tierra rica y fecunda, así también la justicia del rey da la prosperidad a todo el territorio que de él depende. Si el rey es injusto, su tierra no da trigo, los rebaños no paren, y las mujeres tienen hijos deformes. Pero si el rey, respetando la justicia, encarna la potencia soberana de Zeus, entonces en sus dominios florece todo en una prosperidad sin fin".¹²

Este mismo dominio que ejerce Zeus sobre el universo y el rey sobre sus súbditos, lo ejerce cada cabeza de familia en el marco de su oikos. Esto permite integrar al individuo en grupos sociales -- que tienen sus reglas de funcionamiento y jerarquía. Los dioses -- tienen así una función de regulación social, pues el poder del rey emana de Zeus, a condición de que se cumpla según ciertas reglas y conforme a un orden reconocido. Si el rey se excede en sus derechos, no sólo la jerarquía social es la violentada, es todo el orden sagrado de la naturaleza el que queda en entredicho. El orden comprometido sólo será restablecido a expensas del culpable.

Para Vernant, cuando el rey hace justicia, no ha de obedecer una regla escrita de antemano. Son su palabra y su gesto los que hacen la justicia, es su *themis* la que es ejecutoria. Esto no quiere decir que el rey sea arbitrario en sus decisiones, su poder real descansa en el respeto a la costumbre. Suponiendo que el rey llegara a usurpar el derecho establecido, esto perturbaría el orden: al perturbar el orden, desataría fuerzas que se volverían contra él poniendo en peligro su soberanía; suscitaría en el consejo y en todo el pueblo rumores hostiles, maledicencias y palabras de escarnio: toda una "envidia" popular que acabaría por arruinar el poder del rey del mismo modo que la alabanza y la admiración de los súbditos refuerzan su prestigio y su poder. Las palabras de censura, desconfianza y burla tienen efectivamente como resultado empequeñecer al rey, degradarlo, como su glorificación por el pueblo y poetas acrecienta el brillo de su nombre y su persona. El rey no puede provocar tal escarnio porque perdería toda autoridad sobre el grupo. Sabe que debe cumplir con el honor caballeresco como lo hace cualquier otro guerrero. Con lo dicho en este último párrafo entramos en el terreno propio de las virtudes aristocráticas.

La excelencia humana, la *areté*, consiste principalmente en el valor guerrero y conducta cortesana. El hombre ordinario no tiene -- *areté* porque ésta sólo es atributo de la nobleza: señorío y *areté* -- se hallan inseparablemente unidos. El fin de la *areté* en Homero es fundamentalmente el ajustarse a juicios de valor universal, en otros términos, no hacer nada que no sea reconocido como *Kalón*, "hermoso" concepto utilizado para significar una conducta apegada a los valo-

res tradicionales y que merece la doxa u opinión honrosa de los demás. Intimamente vinculado a la areté se encuentra el honor; 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. La negación del honor es la mayor tragedia humana, así como el elogio y la reprobación son la fuente del honor y el deshonor.

Característica esencial del noble es en Homero el sentido del deber. El deber de comportarse de acuerdo al linaje de un héroe, tanto en la paz como en la guerra. Pero al lado de la acción está la nobleza del espíritu, que consiste en saber utilizar la palabra en las asambleas públicas. El aristócrata es educado para ambas cosas, para pronunciar palabras y para realizar acciones honrosas.

"Y es de la mayor importancia que este ideal sea expresado por el viejo Fénix, el educador de Aquiles, héroe prototipo de los griegos. En una hora decisiva recuerda al joven el fin para el cual ha sido educado: "para ambas cosas, para pronunciar palabras y para realizar acciones". El dominio de la palabra significa el dominio del espíritu".¹⁵

Esto es afirmado por Fénix en un contexto en el que claramente se desprende que se refiere a la deliberación de los nobles en el Consejo público. Así, encontramos junto a la palabra mágico-religiosa del rey la palabra-diálogo practicada por el grupo social de los guerreros en el ágora, lugar donde se vierte la opinión en público sin censura de ninguna clase, en un ambiente de discusión entre "iguales" para ganar la aprobación de los demás.

La palabra-diálogo no obtiene ya su eficacia de la fuerza religiosa, pues se funda en el acuerdo del grupo social que se manifiesta mediante la aprobación y la desaprobación. En el terreno de la justicia, este tipo de palabra es lo que possibilitó la aparición -- del primer arbitraje, todo lo rudimentario que se quiera, pero donde se deja ver la influencia que recibió del espacio público creado por las asambleas deliberativas de los guerreros. Pero, a pesar de todo, la palabra-diálogo sigue siendo el privilegio de una clase catalogada como la de los "mejores", de los jefes de los oikos, en --

oposición del demos, que no tiene ni voz ni voto en la comunidad, - pero que ya empieza a dejar sentir su importancia.

Las representaciones que se hacían los griegos sobre las normas de comportamiento, se sustentan en un intelectualismo propio de su espíritu. Lo que denominamos nosotros "moral", y ellos como areté o excelencia humana, es para el hombre homérico un saber: "sabe" lo prudente y lo necio, lo justo o lo injusto, lo honesto o deshonesto, lo jurídico o sin ley, lo debido y bueno. Por ejemplo, cuando Odisseo abandonado en el campo de batalla reflexiona acerca de si debhuir dada la superioridad del enemigo, "sabe" sencillamente que, como rey y como héroe no lo puede hacer, cualquiera que sea el resultado de la lucha. El comportamiento correcto debe ser acorde con la costumbre de la areté, exenta de moralidad en el sentido que nosotros la pensamos. Por tanto, los griegos de esa época tienen el hábito de explicar el carácter o la conducta en términos de conocimiento, enfoque intelectualista que hace que el hombre reconozca -- las acciones que son producto de su carácter, pero no aquellas que al serle desconocidas como propias no las puede aceptar como emanadas de su ser.

"Si el carácter es conocimiento, lo que no es conocimiento no es parte del carácter, sino que le viene al hombre de fuera. Cuando un hombre actúa de modo contrario al -- sistema de disposiciones conscientes que dice que "conoce", su acción no es propiamente suya, sino que le ha sido dictada. En otras palabras, los impulsos no sistematizados, no racionales, y los actos que resultan de ellos, tienden a ser excluidos del yo y adscritos a un origen divino".¹⁴

Principalmente, las conductas que se rechazan como propias son -- aquellas que son sancionadas por la colectividad. Una manera de -- justificar la deshonra por cualquier acción realizada contra la areté, es atribuirle a los dioses. La presión del grupo social mediante la alabanza o la desaprobación, hace que cobre el impulso de -- atribuir su acción a un factor externo, a una intervención divina -- concebida como ate. Un caso que ilustra la intervención de la ates es cuando Agamenón arrebata una esclava a Aquiles injustamente, después, arrepentido, hecha la culpa a ate. La ate es un estado de -- mente, un anulamiento o perplejidad momentánea de la conciencia nor

mal, que sólo puede ser atribuida a una divinidad. Este impulso -- llegó a adquirir el estatuto de divinidad, la diosa Ate.

Los dioses griegos no guardan ninguna relación con la moral, no son ni buenos ni malos pues no tienen limitación alguna en su voluntad, que es en ocasiones caprichosa, voluntariosa o pasional. La conciencia religiosa tiene presente el poder de las deidades y no les atribuye ninguna limitación y mucho menos en el terreno moral. En la primer etapa de la Edad Oscura, el objetivo del hombre no consiste en defender la moral sino en obtener del poder de los dioses la satisfacción de sus deseos, aun cuando a final de cuentas se percata que los deseos que se imponen no son los suyos sino los de los dioses. En ellos encuentra una autoridad que se puede imponer en la sociedad por la función que se les atribuye en la organización de la vida. No se puede basar únicamente en un acuerdo humano porque los vínculos sociales son débiles; en cambio, es más intensa la santidad de las leyes emanadas de los dioses. Como guardianes de la ley no escrita y la costumbre, los dioses son evocados por los hombres para que les hagan justicia, pero su petición no se fundamenta en merecimiento de carácter moral, sino en su linaje divino, las ofrendas y los dones dados a los dioses, los sacrificios, etc., que dando relegado a segundo plano el elemento moral.

Al culpar de sus acciones a los dioses, el hombre se exime de -- responsabilidad. Cree firmemente que su acción no corresponde a lo deseado por su voluntad echando la culpa a un poder superior y divino. De aquí nace la idea de la constante interferencia de los dioses en la vida humana. Mas en Homero se empieza a notar algo significativo: se culpa a los dioses sobre hechos ya ocurridos, pero en -- cuanto al futuro inmediato, el hombre sabe perfectamente que los resultados dependen de sí mismo y actúa en consecuencia. Poco a poco este sentimiento se va a firmando hasta hacer al hombre responsable de sus actos. Ya en la Odisea se empieza a poner en duda la culpabilidad de los dioses por las acciones de los hombres. Homero hace que Zeus diga en descarga de los dioses: "¡Ay! ¡Cómo nos acusan --- siempre los mortales a los dioses! De nosotros viene el mal, así -- dicen, mientras que ellos mismos se causan los sufrimientos por sus propios crímenes contra el destino". A partir de aquí, la causa --

del mal y de las subsiguientes desgracias se busca en la misma voluntad del hombre. Con Homero, las creencias de que la imposición de la voluntad divina sobre el hombre lo exime de responsabilidad empieza a ser cuestionada:

"Ello demuestra que ha intervenido ya una orientación contraria, que los considera autores voluntarios y responsables de los crímenes que se les imputan. Ya no estamos - pues, en la situación primordial, en la cual la creencia sincera e ingenua de la intervención de un poder sobrehumano se aceptaba sin oposición: ahora los mismos interesados que invocan la antigua creencia para justificar sus propios actos, reconoce así la existencia de un punto de vista opuesto, contra el cual precisamente tratan de defenderse".¹⁵

En Homero encontramos una clara noción de la *hybris*, que significa el exceso, la usurpación sacrílega debido a un espíritu de culpabilidad, que si por un lado evoca la idea de una obsecación fatal por los dioses, significa por otro, una tendencia propia del hombre hacia el mal y que en ocasiones no sabe resistir. La *hybris* representa la idea de una tendencia hacia la toma de decisiones propias que provocan la injusticia.

Se acepta la responsabilidad humana como culpable de infringir la norma de convivencia y del crimen merecedor del castigo, como en los casos narrados por Homero en que se considera culpable a Paris, Helena y Agamenón por su comportamiento. En ocasiones el propio culpable aparece reconociéndose como tal en una confesión que expresa una verdadera conciencia de la responsabilidad (Paris que se reconoce merecedor del reproche de Héctor; Helena que se declara a sí misma cubierta de vergüenza). Frente a la aceptación del Hado (destino), que convierte al culpable en irresponsable y víctima de un poder superior contra el cual no se puede luchar, se presenta el concepto de violación voluntaria al justo destino de Zeus. Y he aquí que la acción es culpable precisamente por ir contra el destino de Zeus, vigilante y custodio de la justicia. La maldad y el crimen son culpas de los hombres y ofensas a los dioses.

En Homero encontramos los primeros intentos del pensamiento por expresar aquel orden al que se ajustan los acontecimientos y que es

aceptado como lo "normal", mismo que si es alterado produce un estado de "desorden", de anormalidad, sólo restablecido si se "enderez" de nuevo lo torcido. Este es el orden concebido por la sociedad como justo y verdadero. Notamos que se usa el concepto de justicia para significar el orden que deben guardar las cosas, tanto en el universo como en la sociedad. Aplicado en el campo jurídico, la justicia significa el respeto por la costumbre, conceptualizada con los términos *themis* y *dike*, que en primer momento aparecen coincidentes y que sin embargo, el primer concepto prepara el camino para el segundo.

La *themis* tiene relación con la "sentencia" pronunciada en el medio judicial; se aplica también en las relaciones que se establecen entre el huésped, el amigo o el padre; significa también hábito, -- costumbre, conducta moral; tiene también un sentido generalizado de ley, derecho, hablándose incluso de las leyes de Zeus. Es tan importante este concepto como medio para designar las relaciones justas, que se le diviniza como la diosa *Themis*, que preside la asamblea y representa el cumplimiento de los decretos de ley. En usos posteriores, el concepto de *themis* empieza a ser sustituido por el concepto de *dike*, que al principio parecen solidarios, mas tienen vagas connotaciones diferentes, pues *dike* se aplica más claramente a la idea de una legalidad general.

"La *dike* no es en el comienzo más que el orden general de los acontecimientos. Por ejemplo, es *dike* de los mortales que el alma marche al Hades cuando mueren, de los ancianos el dormir tras bañarse y comer, de los servidores el tener miedo cuando tienen nuevo dueño, etc. Este orden "normal" es también un orden humano (hábito, costumbre) que, como suele ocurrir, se considera ejemplar, socialmente aprobado".¹⁶

En pocas palabras, la *dike* es el orden general que es considerado como justo, verdadero. En los poemas homéricos *dike* "justicia" y *dikaïos* "justo" se aplica solamente en dos ocasiones, en una para decir que es *dike* atender a los deberes de hospitalidad, y en otras para decir que no es justa la conducta de los pretendientes de Penélope. Se ve muy bien que el concepto *dike* tiene aún un valor relativamente pequeño, pues en ese momento otros valores ocupan el lu-

gar que después le corresponderá, en cuanto que el crimen, la impiedad, el abandono de los suyos, etc., se prefiere estigmatizarlos -- con los conceptos de "feos, vergonzosos". Esta censura social se expresa con unos pocos términos bien fijados, por el par Kalón/aiskhrón, o sea, hermoso/feo. Si el obrar Kalón produce gloria, obrar lo aiskhrón produce vergüenza. Será "hermoso" lo que responde al ideal de areté agonal, esto es, el éxito personal para obtener un reconocimiento social; obrar "feo" produce el efecto contrario, es decir, es vergonzosa o fea la derrota o abstenerse de la lucha.

Si en Homero el concepto dike se encuentra muy restringido en su uso, en cambio, tenemos una serie de acciones que son calificadas de "injustas": el pedir una esposa con violencia, apoderarse de los bienes ajenos, el sentenciar "torcido" procediendo con violencia o bien, hacerlo por piedad. Al referirse dike a las normas de comportamiento en general, se da la idea del mantenerse dentro de los límites propios del hombre, y significa al mismo tiempo la sentencia que "endereza" otra vez lo torcido. Constituye, como el par kalón/aiskhrón, un principio conservador del orden social pero, mientras éstos son sancionados con el escarnio o vergüenza pública, la injusticia produce una sanción religiosa. Por ejemplo, la Ilíada habla de la tormenta que Zeus envía sobre el campo cuando los hombres dan sentencias torcidas que violan la dike; en tanto los súbditos "temerosos de dios", es decir, justos, prosperan. En éste y otros casos se argumenta a favor de la justicia que resulta beneficiosa: protegida por los dioses, dike da prosperidad, éxito. Se considera como injusto todo aquello que atenta contra la areté, sin importar la intención del acto. Lo que importa es el hecho mismo y no la intención. En términos concretos, la injusticia se revela cuando no se respeta la moira de una persona, es decir, lo que a esa persona le corresponde conforme a lo reconocido socialmente. Existe la moira de un padre, de un hermano mayor, hasta la de un mendigo, que si no les es reconocida, pueden invocar la protección de sus Erinias. La Erinia es la diosa personal que asegura el cumplimiento de una moira, desata su venganza para hacer cumplir lo que se "debe" o "tiene que" hacer. Por eso, también se les invoca como testigos de juramentos, porque el juramento crea una asignación, una moira.

Como los dioses no atienden a la intencionalidad del acto, en muchas ocasiones su intervención se encuentra carente de fundamento para el hombre; con frecuencia lo que el héroe considera un acierto, es para el dios un error que merece ser castigado. En un caso, Poseidón pretende castigar a Odiseo porque ha cegado al Cíclope, su hijo, aunque en realidad Odiseo no ha hecho otra cosa que defenderse de un ataque brutal e injusto; para el dios, no tiene relevancia alguna la intención, lo que importa es el hecho sin más. En este sentido, el gobierno de los olímpicos se presenta como un dominio arbitrario, incluso el propio Zeus, que aspira a ser neutral, tiene sus dificultades para dar a su gobierno universal una aproximación al menos del equilibrio y la justicia. Permite que Atenea defienda a Héctor, y después no impide que Aquiles veje el cadáver de Héctor. Estas continuas intervenciones de los dioses en las contiendas humanas se presentan como arbitrarias y empiezan a ser criticadas como injustas y vistas con desconfianza. La crítica a los dioses se expresa en palabras acusadoras y llenas de reproche, incluso, entre los dioses mismos se hacen acusaciones unos a otros por su injusticia. La misma Atenea dirige a su padre los más graves reproches, le llama "cruel, criminal y furioso en su ánimo terrible"; la ninfa Calipso llama a los dioses en general crueles, dañinos y desfavorables; Apolo acusa a los dioses de crueldad, falta de compasión y -- justicia por permitir la violación del cadáver de Héctor. Pero no sólo los dioses se quejan, también lo hacen los hombres. Se lamentan de que Zeus se complace en confundirlos con signos equívocos y de que se les trata sin compasión, designándolos como "dañinos". Estos son los inicios de la mundanización o secularización de la vida. Vemos que el juicio de dios ya se alterna con el juicio seguido por los hombres; que la palabra mágico-religiosa pierde terreno ante la palabra-diálogo; que la culpa es aceptada como propia por el hombre y ya no atribuida a los dioses, etc. Así se abre camino poco a poco el desarrollo del derecho y de la ley; donde éstos faltan, los griegos creen que reina una situación de barbarie, como en el caso de los cíclopes.

CAPITULO III

LA POLIS GRIEGA Y LA RACIONALIZACION
DEL DERECHO (SIGLO VIII A VI A.C.)1. SURGIMIENTO DE LA POLIS GRIEGA: HESIODO Y LA CRITICA DEL CAMPE-
SINO A LA JUSTICIA ARISTOCRATICA (SIGLO VIII A.C.)

A la Edad Oscura le sucede un nuevo periodo conocido universalmente bajo el nombre de Edad Arcaica, nombre tomado de la historia del arte. En esta Edad, que abarca del año 800 al 500 a.c., encontramos dos rasgos distintivos: la consolidación de la polis y la expansión del mundo griego a través de la colonización.

En este apartado nos ocuparemos de lo que sucedió en el siglo VIII a.c., con el surgimiento de la polis o Estado griego, valiéndonos en gran parte de los poemas que por escrito dejó el poeta Hesíodo y en los que se revelan las primeras transformaciones sufridas por la justicia tradicional.

El advenimiento de la polis ocurre en el siglo VIII a.c., aparejado a una serie de transformaciones sociales que debilitaron en gran parte el mundo heroico. Uno de estos cambios es la caída de la monarquía patriarcal, que se ve sustituida por un gobierno de tipo aristocrático de unas cuantas familias nobles. La causa la encontramos en la paulatina desintegración del régimen comunitario primitivo de la tierra, producido por la apropiación privada de los medios de subsistencia. En ciertas regiones los bienes comunitarios y las parcelas familiares pasaron a ser de propiedad privada, situación que aprovechó la nobleza para acaparar la mayor parte de los medios de producción: tierra, ganado y esclavos. La nobleza se sirvió de su naciente riqueza para forjar vínculos de protección y obligación con los plebeyos, tales como deudas, entrega de tributos, la prohibición de marcharse de la tierra, etc., acrecentando con ello el número de miserables. Sus medidas se hallaban respaldadas por el poder militar, mantenido gracias a la adquisición de metales para la fabricación de armas y la cría de caballos para la guerra.

Ya Homero en su poema la Odisea deja notar una serie de situaciones que se manifiestan como signos inequívocos del debilitamiento gradual del poder real, reducido poco a poco por el creciente poder económico de la nobleza cuyos jefes terminan por mostrarse inconformes con la autoridad del primero entre los iguales, el rey de reyes. Desde principios del siglo VIII a.c., y a lo largo de éste, el rey va perdiendo su autoridad, el mando militar y las funciones administrativas en provecho del naciente gobierno aristocrático, hasta que finalmente desaparece la monarquía y en las que sobrevivieron el rey ocupa un lugar que en nada se asemeja al tenido con anterioridad; por lo regular su función es más religiosa que política.

En este ambiente se percibe que el genos empieza a ser desplazado por la comunidad de la polis, ciudades rurales en que ciudad y campo no son antagónicas sino complementarias. Ya en la Odisea Homero describe las características físicas de las primeras polis: un espacio amurallado donde residen los más ricos, el ágora y los altares religiosos. Con el tiempo, el ágora se ve rodeado de edificios civiles y religiosos (el templo hace su aparición en esa época). Con frecuencia había una acrópolis o punto elevado que servía como ciudadela para la defensa. Finalmente, la polis termina por ocupar el lugar central en la vida de la época, tomándose como sinónimo de vida civilizada. Homero sostiene que los cíclopes son seres totalmente incivilizados porque "no tienen asambleas ni leyes (thémistas), sino que moran en las cimas de los montes elevados, en cavernas hondas y cada uno aplica sus criterios a sus hijos y mujeres y no hace caso a los demás".

El poder político ha ido a parar en manos de una aristocracia -- que sin la figura del rey se ve obligada a dar forma a los cuerpos asesores antes informales que vemos en acción en los poemas homéricos. Crearon un gobierno valiéndose de instituciones formales, --- asambleas, magistraturas y consejos, que siguen conservando el carácter de privilegio para la nobleza. La idea de justicia adquiere continuidad respecto de lo visto en la monarquía de la Edad Oscura. Recordemos que en los primeros arbitrajes:

"El procedimiento es público, con todas las ceremonias --

propias de una asamblea general. Los ancianos actúan como mediadores individuales, no como jueces; no se puede forzar una decisión, sino que la solución debe ser aceptada por ambas partes, y el anciano cuya opinión es aceptada recibe la paga por la mediación ofrecida, por uno o por ambos litigantes, al pedir el arbitraje. La única sanción que puede producir soluciones se funda en el presionar de la opinión pública (...)"¹

Con los cambios sociales descritos, la impartición de justicia se convirtió en una tarea especializada reservada a los gerontes, que ahora recibieron el nombre de jueces. La profesionalización de la justicia instituyó el cobro de emolumentos a los litigantes y la celebración de banquetes de reconciliación. El monopolio de la justicia en manos de los nobles incidió en un abuso de poder, desviando la justicia para favorecer al que satisfacía su codicia. Así, los que podían haber puesto freno a los abusos sociales, se sirven de su conocimiento de las leyes, basadas todavía en la tradición oral, desconociendo la verdad y la justicia.

Es éste el fondo político y social del siglo VIII a.c., del que nos habla Hesíodo en sus poemas Los Trabajos y los Días y la Teogonía. Hesíodo es al mismo tiempo que poeta un labrador residente en Beocia, comunidad ya constituida en polis. Por su misma condición, la vida le resultaba violenta e injusta, situación que lo impulsa a escribir, no para entretener a la nobleza como en el caso de Homero, sino para instruir a la sociedad a través de un mensaje sagrado que dice recibir de las Musas. Hesíodo quiere anunciar ante todo la verdad del linaje de los dioses y del modo como gobiernan al mundo encabezados por Zeus; y también la verdad acerca del ser de los hombres, de su obrar y de sus consecuencias y especialmente, acerca de la maldición que el mal trae consigo. Su punto de vista es el de un agricultor que sufre las miserias y las injusticias de una clase que lo oprime. Por su temática notamos una total oposición a lo descrito por Homero, así como el tratamiento diferente a temas ya mencionados por Homero y la introducción de novedades desconocidas a éste. Hesíodo revela una herencia popular que nada tiene que ver con la cultura noble, educada en el uso de las armas y de la palabra.

Hesíodo tiene dos pasiones: la exigencia de justicia y la incitación al trabajo. Su poema Los Trabajos y los Días constituye un sermón contra su hermano Perses, un holgazán que lo despojó de su herencia con la ayuda de jueces deshonestos y la dilapidó con su pereza. La injusticia de los nobles y el abuso de su poder es lo que despierta la crítica de Hesíodo, que se hace portavoz de la opinión dominante entre los campesinos. Para expresar su descontento acude a la religión, último reducto donde aun se conservan los modelos de conducta ejemplar, olvidado por los nobles y que es imperioso recordar.

La crítica de Hesíodo dio paso a una advertencia que los de su clase dirigen a la aristocracia por su evidente injusticia. En su poema citado dice: "Y la Justicia (Dike), es una virgen hija de Zeus, ilustre, venerable para los Dioses que habitan el Olimpo; y en verdad que, si alguien la hiere y la ultraja, sentada junto al Padre Zeus Cronión, 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 por un mal designio, se apartan de la equidad recta y se niegan a pronunciar juicios irreprochables. Considerar esto, ¡Oh reyes devoradores de presentes! corregid vuestras sentencias y olvidad la iniquidad".² Así, a la injusticia y miseria de su tiempo, opone la justicia basada en un principio divino, cuyas leyes permanentes rigen el orden del mundo. No es ésta una idea nueva respecto a Homero; lo nuevo es que esta justicia sea concebida como una defensa del pueblo frente a los nobles, que se han convertido en jueces "devoradores de presentes", corruptos e injustos. Aun así, Hesíodo no desconoce la tradición y la costumbre aristocrática, lo que pide es que se cumplan las leyes.

Hesíodo se sirve del mito de las razas metálicas para dejar en claro los desastres que acarrea la injusticia de los hombres que se olvidan del dominio de Zeus. La diosa Dike (para referirnos a la diosa utilizaremos inicial mayúscula) representa la justicia, el orden, la felicidad, la abundancia, el cumplimiento de las leyes "morales", el derecho; en tanto la diosa Hybris (lo mismo, con mayúscula) representa lo contrario, el desorden, la injusticia, la desdicha, el caos, la fuerza, la violencia. En el mundo coexisten-

las dos potencias mutuamente equilibrándose, pero en su época, Hérodoto ve que la hybris de los nobles ha roto la armonía de la sociedad al inclinarse al mal.

A través del mito de las razas, se muestran las consecuencias -- que trae la Dike y la Hybris: para el rey justo y para el injusto; para el guerrero justo y para el injusto; al hombre de su tiempo le da la opción de escoger entre el bien y el mal.

El primer par de razas, la de oro y la de plata, se sitúan en un plano jurídico-religioso: representan la persona del rey justo-respetuoso de Dike y la del rey de la Hybris. Bajo el reinado del primero la ciudad sólo conoce la prosperidad sin fin protegido por los dioses; mientras que la raza de plata entregada a la hybris representa al rey injusto, cuyo orgullo le impide ofrecer sacrificios a los dioses olímpicos. Al desconocer la soberanía de Zeus, poseedor y dueño de la dike, dictan sentencias injustas y oprimen al hombre. Alejados de los caminos rectos de Dike, la ciudad sólo conoce calamidades, destrucción y hambre, como castigo a las ofensas proferidas a Dike.

Después sigue la raza de bronce y la de los héroes cuya misión-- es la guerra. La raza de bronce se asocia a los guerreros míticos-- que sucumben a manos unos de otros porque sólo conocen la hybris de la fuerza brutal y terrorífica; no hacen ejercicio de la justicia, ni presentan devoción a los dioses, su hybris sólo quiere imponer-- su derecho por la fuerza y la violencia. Su contrapartida es la raza de los héroes, que semejantes a los héroes son guerreros que mueren en batalla, pero al servicio de Zeus. Reconocen a la Dike por lo que son llamados una raza más justa y valerosa, que acepta los límites de su fuerza dentro de la prudencia para someterse al orden divino. Al respetar todo lo que tiene un valor sagrado se constituyen en servidores del orden justo de la dike, situación que los integra a la soberanía en lugar de enfrentarla con lo que el mundo -- del orden deja de estar amenazado por la violencia y el derecho del más fuerte.

La quinta y última raza, la de hierro, representa al hombre de--

los tiempos de Hesfodo; conoce una existencia ambigua donde el bien y el mal son indisolubles y solidarios, como lo es la vida y la --- muerte, la justicia y la injusticia, la paz y la violencia, etc. -- Sumergido en este ambiente, el agricultor debe elegir entre las dos Eris (luchas), la buena Eris es la que lo incita a la aceptación de dike: para el agricultor la dike consiste en una sumisión completa a un orden impuesto por los dioses, creadores de la dura ley del -- trabajo si es que se quieren acumular bienes. El cumplimiento de-- la ley lo hace ser querido y protegido de los inmortales; su vida-- conoce la abundancia y el bien. La Eris mala es aquella que lo incita a buscar la riqueza no por el trabajo sino por la violencia, - ia mentira y la injusticia. Su hybris está ausente de sentimientos morales y religiosos: no existe respeto por el huésped, el amigo,-- el hermano, ni fidelidad al juramento y la verdad, la justicia y el bien. Es el estado puro del desorden y del mal.

El mito narrado por Hesfodo expone con claridad cuál es el estado de cosas que se le presentan al hombre después de las profundas transformaciones que ha sufrido el mundo heroico. La función del-- héroe individual ya no corresponde al ideal de los nuevos tiempos,-- se exige el sometimiento de la fuerza a la soberanía y la justicia. Hesfodo enseña a la sociedad el valor del trabajo y la condena de-- la holganza, a la vez que muestra el valor de la justicia.

La imagen de la raza de hierro es complementada con la fábula -- del rui señor y el gavilán dirigida expresamente a los jueces, donde la injusticia es definida como un abuso de la fuerza para oprimir-- al débil. El gavilán dice al rui señor que tiene en sus garras: --- "Desdichado, ¿por qué gimes? Ciertamente, eres presa de uno más --- fuerte que tú. Irás donde yo te conduzca, aunque seas un aeda. Te comeré, si me place, o te soltaré. ¡Malhaya quien quiera luchar -- contra otro más poderoso que él! Será privado de la victoria y --- abrumado de vergüenza y de dolores".³

Las palabras del primero al segundo identifican la injusticia -- con el abuso de la fuerza. Hesfodo quiere enseñar la siguiente lec-- ción: escucha la justicia, dike, no dejes crecer la inmoderación,-- hybris, pues, dice Hesfodo, es éste el uso que ha ordenado Zeus a--

los hombres, lo que le distingue de los animales: los peces y los animales salvajes y los pájaros alados pueden comerse unos a otros, puesto que entre ellos no existe la justicia. Pero los hombres no pueden abusar unos de otros porque Zeus les confirió la justicia, -- el más alto de los bienes. En este mundo ambiguo, no existe otro socorro que Dike, si ella desaparece, el hombre caería en un estado salvaje, concluye Hesíodo.

"Pese al cuadro sombrío que de su tiempo traza, la posición de Hesíodo no es pesimista. Frente a las bestias, a las cuales Zeus dio la ley de devorarse entre sí, a los hombres les dio la justicia, "que es lo que le distingue de los animales". Esto equivale a considerar la justicia como la verdadera areté y atribuirle a la humanidad en general, opuesta así a las bestias. En su composición deshilvanada, entre mitos, fábulas y exhortaciones, Hesíodo ha creado el concepto de una moralidad humana general, la Justicia".⁴

Con Hesíodo se introduce por primera vez el ideal de dike, expresada en una doctrina que maldice la injusticia, bajo la creencia religiosa de que se encuentra en el centro de la vida y como tal, -- es protegida por los dioses.

"La identificación de la voluntad divina de Zeus con la idea del derecho y la creación de una nueva figura divina, Dike, tan íntimamente vinculada con Zeus, el dios más alto, 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".⁵

La estructura religiosa de las ideas de Hesíodo en torno al origen divino de la justicia, lo impulsa a divinizar otros atributos inherentes a ésta, con tal de resaltar la protección que recibe de Zeus; y así dice que Zeus se casó con la espléndida Themis (la costumbre), que le dio a luz las Horai (normas), Eunomía (orden social), Dike (la justicia), y a la floreciente Irene (paz), quienes hacen prosperar los trabajos de los hombres. Esto dicho en otros términos significa que la relación entre el orden divino y humano produce las normas que establecen el buen gobierno, la justicia y la paz, cualidades del orden social que ahora reemplazan las virtudes individuales de la nobleza.

En relación con los dioses, constatamos por sus nombres que son en su mayoría los mismos de Homero, pero en Hesíodo presentan un carácter muy diverso, pues representan poderes cósmicos y éticos cuyos rasgos humanos han pasado a segundo término. El poeta pone además mucha mayor confianza en el divino gobierno del mundo y ante todo en la justicia de Zeus. Este elemento ideológico ya se encuentra presente en Homero, pues es él quien hace el primer elogio de la justicia, diciendo que los dioses son sus guardianes. Sin embargo, en Hesíodo la dike es el instrumento que otorga fuerza al clamor de reformas sociales. La idea de dike es para él la raíz de la cual ha de surgir una sociedad mejor, incluso, dice que si Zeus no ayudara a los justos a triunfar, no valdría la pena seguir viviendo. Los problemas éticos presentan la idea de la responsabilidad humana merecedora del castigo divino, pero ahora se habla de las intenciones ocultas del hombre, descubiertas por el ojo de Zeus y sus vigilantes.

En cuanto al pensamiento de Hesíodo, representa el punto de transición entre los modos de pensamiento mítico y racional. Los mitos que narra se hallan impregnados de cierto grado de expresión directa y coherencia lógica. En este periodo de transición se mantienen las viejas ideas y símbolos, pero cargados de una conciencia naciente tal que trasciende su significado propio e inmediato. Cuando el pensamiento mítico trasciende las imágenes concretas ya se halla situado en las fronteras del pensamiento racional. Para Kirk R.S., Hesíodo muestra que el mundo visible oculta un orden racional e inteligible, expresado en la idea del triunfo gradual de Zeus sobre los poderes de la destrucción y el desorden, representando seguramente la aparición de un principio de control sistemático y en cierto modo, incluso inteligente del mundo. Los mitos que narra Hesíodo han sido cuidadosamente seleccionados, por ejemplo, el mito de las razas muestra un esquema pseudohistórico y las genealogías de los dioses se muestran narradas tratando de conservar una coherencia lógica.

"En resumen, Hesíodo, efectivamente, es un ejemplo del despliegue cuasirracionalizador del mito, al mismo tiempo que, con toda probabilidad, es un gran organizador de la tradición y constituye, casualmente, el primer ejemplo de

este tipo de actividad que observamos en Grecia".⁶

La mitología proporcionó un lenguaje conceptual a cierto tipo--- de distinciones sistemáticas sobre la sociedad y el mundo, cosa que sucedió con el derecho y la justicia, haciendo posible un primer in intento de ordenación abstracta.

2. LA SECULARIZACION DEL PENSAMIENTO: APARICION DEL PENSAMIENTO JURIDICO (SIGLOS VII Y VI A.C.)

a) El Ciudadano de la Polis y su Lucha por la Justicia

Ya vimos con Hesíodo las características de la polis en sus inicios, ahora seguiremos el desarrollo que alcanzó en el siglo VII a. c., y las innovaciones que acarreó en la vida de los griegos.

La grave situación social de la población en el siglo VIII a. c., encontró una salida momentánea en la colonización. En líneas generales, se puede decir que el movimiento colonizador se dio en dos momentos: el primero se inicia a mediados del siglo VIII a. c., en dirección a las islas y costas del mar Jonio, a Sicilia y el sur de Italia y para fines del siglo hacia Libia, sur de Francia y noreste de España. El segundo momento se inició a mediados del siglo VII a. c., hacia las costas del mar negro, impulsado por Megara de la Grecia continental y Mileto del Asia Menor. La importancia de la colonización es que trajo consigo un rápido incremento del comercio, así como la expansión del mundo griego a gran parte del mundo conocido.

Fue en ese periodo a fines del siglo VII y principios del VI a. c., que se inventó en Lidia la acuñación de la moneda, extendiéndose su uso hacia el intercambio comercial con los griegos, quienes al tomarla sistemáticamente resultaron la primera sociedad en la historia que sustituyó la economía natural para fundarse en la economía dineraria. La circulación de la moneda pronto incidió en la polis, introduciendo modificaciones que contribuyeron a la disolu-

ción de las antiguas relaciones sociales. El dinero se convirtió en la medida de todas las cosas, no había nada que no pudiera comprar y como se encontró que su poder no tenía límites, su acumulación se convirtió en un fin por sí mismo. La vida se volvió fastuosa, a semejanza de los reinos de Oriente con quienes los griegos reanudaron sus contactos gracias al desarrollo del comercio.

La revolución económica repercutió enormemente en el orden político y social. Si bien es cierto que algunos cantones quedaron al margen del desarrollo, como: la mayor parte del Peloponeso, Beocia y Fócida, Tesalia y Arcaniana, Etolia y Epiro, que conservaron, -- junto con las costumbres agrícolas y pastoriles, instituciones más o menos fieles a los principios gentilicios y aristocráticos. Pero en otras partes, el orden urbano gozó una prosperidad inusitada con la aceptación de la moneda, como Mileto en Asia Menor; en Eubea, en la costa del Euripo, Eretria y Calcis; en el golfo Saronico, Corinto y Megara, Egina y Atenas. El sistema de la economía--comercial, industrial y monetaria alteró la composición de las clases, reforzando las ya existentes o creando otras nuevas. En éstas y otras ciudades la aristocracia integra la riqueza a los valores tradicionales para destacar la supremacía y asegurar el dominio sobre los rivales; pero no son los únicos que hacen fortuna, -- junto a ellos surgen nuevos ricos de origen plebeyo. En el caso--de los artesanos, comerciantes y medianos propietarios, se transformaron integrando una clase media. Lo contrario sucedió con las clases inferiores que cada vez más veían empeorar su situación; -- tanto campesinos, demiurgos (la plebe de la ciudad), como thetes--(mercenarios jornaleros), sufrían las consecuencias de los elevados precios de los artículos de consumo, las deudas, los altos intereses, la carga de impuestos, etc., que tenían que pagar.

La evolución de la economía provocó la concentración de fortunas en bienes muebles y la conveniencia de controlar el poder político por los beneficios que éste reportaba, lo que creó la costumbre de permanecer en la ciudad todo el tiempo que fuera posible, -- porque el ágora era tanto el centro de gobierno como el de los negocios. Fue así como el contacto entre los nobles y los nuevos ricos terminó por mezclarlos, originando una nueva nobleza. A fin--

de cuentas, en lo sucesivo lo que cuenta para obtener el poder político es la riqueza y no ya la sangre y los valores aristocráticos, por lo que esta nueva forma de gobierno recibió el nombre de oligarquía en oposición al gobierno aristocrático, reservado para el mando de los "mejores" (la nobleza de sangre). La Oligarquía prolongó el régimen de la Aristocracia, por lo que no se aceptaron reformas novedosas en lo impuesto tradicionalmente por la costumbre y la religión.

El abuso del dinero no se hace esperar y termina por convertirse en un factor de disolución y división social. En adelante, la posibilidad es el escenario de los enfrentamientos de la oligarquía contra el demos, dirigido por la clase media. La lucha de clases daba comienzo. En realidad, la clase media lo que pretende es una reestructuración política para participar del poder, pues no discute el principio aristocrático de que a más riqueza y poder militar corresponde mayor poder político.

Es en este momento que cobra relevancia la innovación militar del guerrero hoplita, producto de las necesidades de mejorar al ejército en sus luchas colonizadoras y para la defensa de la ciudad. Ya desde el año 700 a.c., la base económica procurada por el comercio era lo bastante fuerte como para sostener el costo del equipo hoplita, que sólo estaba al alcance de los plebeyos más acomodados. Las modificaciones del armamento y de la técnica del combate transformaron al guerrero al otorgarle un nuevo puesto en el orden social, hecho que modificó su esquema psicológico como a continuación expondremos. Los héroes que describe Homero ya no aparecen en escena, su lugar ha sido ocupado por grupos armados que, en cierta medida, responden al ideal del guerrero respetuoso de Dike que describe Hesíodo; no aquel que lucha por un honor puramente individual, sino por aquel guerrero sometido a la soberanía de la comunidad, es decir, el sometimiento de la fuerza al orden y justicia de la polis, aun cuando ésta sea aristocrática. La democratización de la función militar trajo una completa renovación en la ética del guerrero, ahora sometido a la disciplina, el orden, la obediencia, el respeto mutuo, integrado a un grupo igualitario, donde todos los soldados son necesarios en su puesto; en una palabra, se afirmó la virtud ya

no del honor individual, sino de la sophrosyne, o sea, el dominio-completo de sí. La hybris del soldado, esa mala Eris que lo impulsa a luchar en forma violenta sin respetar regla alguna, tiene que someterse a la Philia, el espíritu de comunidad.

La función militar se amplió a sectores ahora enriquecidos de la clase media, que en conjunto acabaron demandando participación en la autoridad política. En la polis, el estado de soldado coincide con el de ciudadano: quien tiene su puesto en la formación hoplita lo tiene asimismo en la organización política. Como ciudadano, el comportamiento del hoplita se extiende como respeto a la polis, --- concebida como necesaria para mantener el orden de conjunto. Visto el efecto que produce la justicia, se exige su respeto en la vida social, en tanto se condena la hybris por sus efectos perniciosos. Los excesos de la aristocracia hacen que ya desde mediados del siglo VII a.c., se formen grupos de ciudadanos respaldados por los hoplitas, que buscan el poder para dar solución a los crecientes conflictos que la aristocracia se mostraba incapaz de resolver y que amenazaban con destruir la ciudad. En varias ciudades surgieron -- partidos que aprovecharon la oportunidad para imponer la institución específicamente griega de la tiranía, movimiento que se agudizó aún más a fines del mismo siglo con los desajustes provocados -- por la introducción de la economía dineraria y el gobierno oligárquico.

La tiranía tuvo sus inicios en la Grecia continental, siendo la más antigua la de Fidón de Argos, luego la siguieron la de Corinto de 655 a 585 a.c.; la de Megara en 640 a.c.; la de Atenas de 560, -- 546 y 510 a.c.; la de Sición en 670 y 550 a.c.; etc., hasta extenderse a las islas del Egeo, a las comunidades occidentales y a Asia Menor, entre ellas Mileto y Samos. Durante cerca de cien años la tiranía fue corriente en los estados griegos, sólo Esparta y Egina, entre las ciudades más importantes, escaparon a ella. Inicialmente, la tiranía fue una forma popular de gobierno apoyada por la clase media y el demos contra la nobleza para destruir la raíz de su organización política basada en el privilegio y la desigualdad. El tirano se erige generalmente en defensor del demos y mediante su acción favorece a las clases surgidas del desarrollo mercantil. Pero des-

pués de una generación o dos, la tiranía se desligó de los intereses del pueblo para adquirir el sentido peyorativo de opresión, arbitrariedad y despotismo.

En el marco creado por la polis, el ciudadano exige se terminen los privilegios de la nobleza y sean sustituidos por un trato igualitario por parte del Estado. Esta imagen del mundo humano encuentra su expresión rigurosa en la petición de justicia, dike.

"Esa norma superior es la dike que el mago invoca como a un poder divino, que el nomoteta promulga en sus leyes y en las que se inspira a veces el tirano, aun desnaturalizándola al imponerla por la violencia; es ella la que debe restablecer entre los ciudadanos un justo equilibrio-- que garantice la xeconomía: la distribución equitativa de las obligaciones, de los honores, del poder, entre los individuos y las facciones que componen el cuerpo social. La dike, de este modo, concilia y armoniza esos elementos para hacer de ellos una sola y misma comunidad, una ciudad unida".⁷

Ahora dike, la justicia, encuentra su fundamento en aspiraciones de tipo social y no como producto de una tradición religiosa, ya -- que se presenta como una necesidad imperiosa en el régimen ciudadano. El ciudadano busca que la justicia se cumpla exigiendo una ley aplicable por igual a todos, sin privilegio alguno. Estaban hartos de aquellas sentencias torcidas que los jueces dictaban como expresión de la voluntad divina y que en muchos casos, no era sino el -- abuso de una clase privilegiada, como lo había expresado Hesíodo.-- Se quería conocer las leyes y la consecuencia lógica fue pedir leyes escritas expuestas con plena publicidad a todos. Con la ley escrita se esperaba terminar con los privilegios de la nobleza, pues si la ley se conoce se puede exigir su cumplimiento.

b) La Invención del Alfabeto Griego y la Publicidad de la Ley

Hemos visto que el uso de la palabra en los asuntos públicos es el medio adecuado para la discusión argumentada, pero hasta el momento no hemos encontrado que el derecho salga beneficiado por esta práctica. No es sino hasta el instante en que la presión social de querer conocer las leyes para arrancarlas de la esfera privilegiada de la nobleza, hace necesario que las

ESTA TESIS NO PUEDE
SALIR DE LA BIBLIOTECA

persas sean recopiladas, pero su misma condición exige que sea a través de un medio diferente al de la tradición oral, pues se han probado los inconvenientes que acarrea el dejarla al arbitrio de la oralidad. Tal parece que la escritura fue diseñada para este fin específico de la sociedad. La ley se constituye en la materia privilegiada que obtendrá los primeros beneficios con la invención del alfabeto griego. Veamos cómo sucedió esto.

Con anterioridad ya el mundo micénico había utilizado la escritura Lineal B, pero su estructura rudimentaria no podía servir como medio para expresar las leyes, máxime que su uso se encontraba restringido a una clase sacerdotal especializada, que apuntaba esencialmente a representar el poder del rey. Después de la caída de Micenas la escritura desapareció. En el intervalo que va de ese momento al siglo VII a.c., la tradición oral cumplió una función de suma importancia que, incluso, la invención del alfabeto griego no logró arrebatarse.

El origen de la escritura griega se encuentra en el alfabeto fenicio, tomado a principios del siglo VIII a.c., como consecuencia de los contactos comerciales que tenían. Una vez adoptados los principios del sistema alfabético fenicio, se utilizó en registros de contabilidad comercial o en registros de acontecimientos importantes, como registrar los nombres de los vencedores en los juegos olímpicos. No es sino hasta la última década del siglo mismo, que la escritura adquiere tintes vagamente literarios, hasta culminar en los primeros poemas de Homero y Hesíodo, escritos en el año 700 a.c. Sin embargo, la invención de la escritura alfabética no produjo cambios de una manera inmediata en la función social y política que cumplía la tradición oral. De tal manera, los hombres de palabra elevada, como los poetas, no desaparecen del marco histórico.

De lo dicho, surge una pregunta ¿A qué se debe que la escritura no haya sido capaz de sustituir la tradición oral como medio para organizar la producción de conocimientos? La cultura griega productora de mitos no tenía ninguna necesidad de lo escrito para hacerse, pues en la memoria compartida por la colectividad encontraba a la vez sus principios de organización y sus modalidades de apren-

dizaje. Como el conocimiento mítico sufre alteraciones en el transcurso de unas pocas generaciones, se requiere un continuo ejercicio sobre su repetición para que su recuerdo no se borre de la memoria social,

"Al seleccionar las informaciones antiguas y nuevas, si bien la realiza colectivamente la memoria de cada individuo, se hace en función y bajo el control de la vida social; como en cada generación la memoria colectiva, que es un sistema de conocimiento y de pensamiento cognoscitivo, reorganiza y reinterpreta los elementos esenciales de la relación social".⁸

El mito ha sido hecho para ser repetido y es precisamente en la repetición donde el relato adquiere matices diferentes, cambio en las secuencias, en la longitud de los desarrollos y en la selección de ciertos episodios, situaciones éstas que producen variantes. Es en la repetición con sus respectivas modificaciones donde toma forma la tradición oral. Para ocupar un lugar dentro de esta tradición, el mito debe ser oído, aceptado por la comunidad o por el auditorio al que está destinado.

Así, ciertos aspectos de la estructura mítica permanecen estables, en tanto que las variantes dependen de las informaciones visuales, prácticas gestuales, situaciones globales que se desarrollan en función de la personalidad de los sucesivos narradores y la aceptación de la colectividad.

En esta tradición mítica no tiene cabida un sistema de notación escrita para regular la producción de conocimientos, este sistema es propio de sociedades con un tipo de pensamiento que requiere una memoria exacta en el detalle de los hechos.

En cuanto al poder político, jamás se identificó con la escritura como medio para organizar a la ciudad o para realizar sus proyectos, lo importante siguió siendo la oralidad. Para dejar en clara esta afirmación se cuenta con los hechos siguientes: la ciudad no instituyó un sistema de educación escolar para la difusión de la escritura; no acumuló en edificios la información escrita perteneciente al poder político; los archivos dispersos que se lograron formar

no son tenidos como los depositarios de la autenticidad, son vistos con indiferencia; las asambleas políticas no usaban registros escritos; el libro no se difundió ni siquiera con fines comerciales, era un objeto raro; quienes querían comunicar un saber al público se se guían entregando a la recitación en las plazas públicas.

Era en las asambleas públicas del ágora donde los individuos sometían a discusión los problemas de la ciudad, la palabra era la herramienta de que se valían los aristócratas para actuar sobre los demás. Una vez que se quería llegar a un acuerdo la asamblea sometía a votación el resultado; para que el voto adquiriera validez debía ser pronunciado para ser escuchado por todos, cosa que no se podía hacer mediante la escritura por no estar a la vista de todos en el instante mismo; pero sí se le usaba para hacer públicas las resoluciones de la asamblea en un periodo posterior.

La divulgación de la ley plantea otras exigencias diferentes a las del conocimiento mítico y al de las asambleas políticas; se requiere que la ley esté a la vista de todos en cualquier momento, que sea dada a conocer a todos con la misma exactitud, permanencia y fijeza y además para volver a ella las veces que sea necesario. A partir de este supuesto la escritura es la forma ideal de publicidad, de ahí la exigencia de leyes escritas, claras y precisas con validez universal:

"El útil alfabético, con su pequeño número de signos, vocales y consonantes estrictamente diferenciadas, bien adaptadas a la pronunciación, parecía haber sido forjado para y por las primeras democracias. Su legibilidad, así como su simplicidad, responden perfectamente a la exigencia de publicidad de las nuevas relaciones sociales. En realidad, el gesto fundamental de los primeros legisladores es el de poner las leyes por escrito, no para transformarlas en códigos confinados a profesionales sino para exhibirlas a ojos de todos los ciudadanos".⁹

Las leyes, llegará a afirmar Solón, son escritas igualmente para el bueno que para el malo, ya que están hechas para todos. Al escribirlas no se hace más que darles permanencia y fijeza; se les sustrae de la autoridad privada de los nobles para constituirse en bien común, en regla general susceptible de ser aplicada por igual-

a todos. Como consecuencia, los jueces se ciñen en sus juicios a las normas fijas de dike. Con ello, queda abierto el camino para que hagan su aparición los primeros legisladores, que darán forma a las leyes escritas tal como lo piden las necesidades sociales de los tiempos basados en la autoridad del Estado.

c) Las Primeras Legislaciones en la Cultura Griega: Esparta y Atenas

Antes de adentrarnos en el tema, es necesario recalcar las dificultades que se presentan en el estudio de la historia del derecho en Grecia:

"Recordemos aquí que el derecho no era un derecho relativamente unificado como el romano: cada polis tenía su propio derecho, y sobre la posible existencia de un fondo jurídico común, panhelénico, las opiniones de los especialistas discrepan. [...]. Otro inconveniente del derecho griego, desde el punto de vista del historiador del derecho, es que es relativamente vago, y no tan claramente fijado por legisladores como otros derechos de la antigüedad".¹⁰

Así, la exigencia de leyes escritas desembocó en un proceso legislativo que obtuvo sus modalidades dependiendo de las condiciones del lugar donde se efectuó. Para comprender la disparidad inicial de ese proceso, tomaremos el caso de los dos Estados más representativos, uno el de Esparta, por haberse realizado bajo las condiciones del Estado aristocrático; otro, el de Atenas, por haber asimilado las aspiraciones del demos.

El proceso de legislación se inició en las colonias de la Magna Grecia y de Sicilia, desde mediados del siglo VII a.c., más o menos. De los más célebres tenemos el de Zeleucos en Locris hacia el año 663/2, el de Carondas en Catania en 632 a.c., sucesivamente los de Androdamas de Regio en Calcidia de Tracia, luego los de las ciudades de Asia Menor, Teos, Lebedos y Capadocia. La influencia de las colonias sicilianas actuó sobre las de Corinto y Tebas. Creta tuvo a mediados del siglo VII a.c., el código de Gortina. De las legislaciones mencionadas no se conservan sino vagas informaciones, pero se constituyen en el antecedente que ha de influir en las de Espar-

ta y Atenas. Expongamos el primero de estos casos, Esparta.

De las polis griegas, Esparta logró mantenerse al margen de la tiranía desarrollando un modelo de Estado hoplita tenido como ejemplo por la cultura griega. Así, la más característica creación de Esparta fue el Estado, que representa por vez primera el ideal más alto del ciudadano. Y cuando decimos del ciudadano, nos referimos a una sola clase social, la de los guerreros hoplitas, formada por una minoría dominante. Después estaban los periecos (clase popular, libre, trabajadora y campesina) y los ilotas (una masa casi privada de todo derecho). Hacia el año 650 a.c., los ciudadanos estaban, pues, integrados sólo por la clase hoplita, descrita como homoioi, vocablo griego que capta con exactitud ese aspecto de igualdad, por que significa "los iguales", pero también los "uniformes", los "similares", en un sentido de participación guerrera. Por tanto, en el Estado militar espartano todos los ciudadanos ocupaban el mismo plano. Esto era posible debido a que las otras dos clases trabajaban para satisfacer sus necesidades y ellos, librados del trabajo manual, se convirtieron prácticamente en nobles dedicados a la guerra, dándole además un sentido aristocrático-militar al Estado. Una serie de medidas tomadas por parte del Estado defendían su existencia igualitaria, como la asignación de un lote de tierra, trabajadores y recursos para cada hoplita; la educación basada en la disciplina, la obediencia y el desarrollo de valores cívicos; posteriormente, la prohibición de la moneda y la práctica del comercio por los hoplitas, lo que impidió la formación de una clase mercantil; y un trato igualitario. Y es este último punto lo que hizo posible la elaboración de una constitución llamada rhétra, atribuida por la tradición a Licurgo, quien se supone la redactó hacia la mitad del siglo VII a.c., justo cuando Esparta libraba la guerra contra Mesenia.

Para garantizar el principio de igualdad, la rhétra distribuía los derechos y obligaciones mediante cuatro instituciones: una monarquía dual; un Consejo de Ancianos (Gerousia); una Asamblea de Guerreros (Apellá); y los cinco Eforos. La monarquía contaba con la existencia de dos reyes hereditarios, que representan siempre a dos casas nobles, la de los Agidas y la de los Europóntidas. Es-

un resabio de las antiguas monarquías que conservaban a sus reyes-- por tradición y cuya tarea principal era de carácter religioso y mi-litar; por los demás, se encuentran sujetos a las mismas condicio-nes que cualquier ciudadano. El Consejo de Ancianos (Gerousia) es-taba compuesto por veintiocho miembros elegidos por el pueblo de en-tre quienes tenían más de sesenta años y pertenecían a la clase no-ble de sangre, más los dos monarcas; su función era preparar todos-los asuntos que se fueran a poner a consideración de la asamblea y-conocer las causas de orden criminal. La Asamblea popular o Apellá-esta-ba constituida por los espartanos mayores de treinta años; sus-atribuciones se limitaban a emitir su voto ante las propuestas del-Consejo de Ancianos. Los Eforos eran cinco funcionarios elegidos--cada año, en ellos residía el mando del Estado espartano; tenían la-facultad de controlar la moral del ciudadano, supervisar el poder--soberano, regular las relaciones internacionales y diplomáticas y--en ciertos casos, la justicia del orden civil y constituirse como--jueces.

Como constatamos, la legislación de Licurgo se centra más que na-da en el funcionamiento de los órganos del Estado encargados de ad-ministrar los negocios políticos y jurídicos, pero, para la evolu-ción del derecho, no deja de ser significativo el hecho de que se-creen órganos especiales para la impartición de justicia reconoci-dos por el Estado y no sólo eso, sino elegidos por el pueblo y des-ligados de funcionarios religiosos, es decir, los antiguos reyes--jueces. La constitución espartana:

"No es una codificación de leyes particulares civiles y--públicas, sino el nomos (ley), en el sentido originario--de la palabra: una tradición oral, dotada de validez, de-la cual sólo unas cuantas leyes fundamentales y solemnes-las llamadas rhétra- fueron fijadas en forma escrita".11

Vemos aparecer una diferente acepción de ley, el nomos, que se--alternará en lo sucesivo con dike. Se trata de un primer intento--de racionalizar la ley aplicando un criterio igualitario. Bien que-limitado a la clase superior y bajo la ideología aristocrática, es-un avance por haber homogeneizado a la clase superior asignándole--igualdad de derechos y obligaciones. Esta idea se extendió en los-demás Estados aristocráticos, por convenir a los estrechos límites-

de una concepción de justicia clasista.

Por otra parte, en los difíciles momentos de la guerra, Esparta necesitaba no sólo políticos y militares, sino también quien pudiera exaltar los valores ciudadanos en defensa del Estado. Esta función le estaba reservada al poeta Tirteo quien, por el año 640 a.c., expresa la idea de una comunidad ciudadana que trasciende toda individualidad y para la cual todos viven y mueren con voluntad de sacrificio. Se destaca ante todo el amor a la patria como compromiso general. A partir de aquí, sólo existe una medida de verdadera aréte: la ciudad y todo aquello que la favorece o perjudica. Con su poesía, Tirteo comienza el desarrollo de la ética del Estado, que se constituye como un poder ideal para el buen ciudadano o por el contrario, como un poder brutal para el mal ciudadano.

Considerado bajo estas condiciones, el buen gobierno para la aristocracia recibe el nombre de Eunomía. Con ello, la idea de justicia se desliga de su antigua significación dada por Homero y Hesíodo, para obtener un sentido más propiamente jurídico, pues la Eunomía expresa el buen orden de una sociedad bajo el respeto de la ley, en este caso de la rhétra. La garantía de la ley sigue siendo la religión, que continúa presente en la conciencia de los griegos como fundamento del bien común, pero un cambio significativo es que la polis es concebida como la suma de las cosas divinas y humanas. La rhétra se interpreta como un producto de los dioses y ve en este origen inviolable su más alta garantía: ha sido sancionada y aún ordenada por el oráculo de Apólo delfico, quien comunica a los mortales los deseos de los dioses. Con su poesía, Tirteo mantiene el recuerdo de que Zeus protege a la ciudad mediante la rhétra, que delimita los derechos del pueblo frente a los reyes, el Consejo de Ancianos y los Eforos, haciendo ver a los ciudadanos la importancia de someterse a la autoridad del Estado.

Las condiciones propias de las instituciones y prácticas del Estado espartano, encaminadas más que nada hacia la guerra, se erigió como una barrera que impidió al guerrero hacer uso de la palabra como medio de discusión o diálogo, pues en las asambleas éste únicamente asentía o negaba con su voto; no podía ser de otra manera en-

un Estado en que la disciplina militar de obediencia es indiscutible. En consecuencia, en Esparta no encontramos una reflexión sobre las nociones morales y políticas que ellos por primera vez crearon y pusieron en práctica. Toca al Estado de Atenas el honor de expresar plenamente la nueva concepción del orden bajo el reinado de la ley.

Antes de abordar el problema de la legislación ateniense, es oportuno destacar que en oposición a los ideales aristocráticos de justicia, el demos también expresó sus aspiraciones mediante la poesía. La poesía de Hesíodo y Tirteo manifiesta el ideal de justicia para los campesinos y para el noble respectivamente; será Arquíloco, poeta y guerrero hoplita, quien por el año 650 a.c., dé a conocer el sentimiento y la opinión del demos bajo el imperio de la polis. Con Arquíloco los poetas aprenden a reclamar por vez primera, en nombre propio, sus derechos individuales como ciudadanos de la polis. Como guerrero, se compara con el héroe de noble estirpe descrito por Homero, del cual se ve muy alejado, aceptando sus propias limitaciones como humano; esta aceptación rompe las severas normas de lo heroico que no valen ya para el soldado. Como ciudadano, exalta el valor de la polis y la necesidad de una norma que haga posible la convivencia. Esta norma es la ley, pero tomada como defensa del débil contra los abusos del noble. La repercusión que tendrá su pensamiento en la legislación ateniense es significativa, porque expresa la aspiración de los ciudadanos.

En Atenas, al igual que en otras ciudades, desde la Edad Oscura la monarquía declinó en provecho de la aristocracia en forma paulatina. Primero se asignó al lado del rey a otro funcionario, al polemarcha o comandante de los ejércitos, separando del soberano la función militar; algún tiempo después otro funcionario, el arconte, llegó a formar parte del gobierno, tomando el mando político. De esta manera, aun cuando el rey conserva su título, pasa a convertirse en un magistrado con funciones sacerdotales. Creados los tres cargos, los jefes de los genos que los ocupan son elegidos al principio vitaliciamente. Por el siglo VIII a.c., ese plazo se redujo a diez años y cerca del año 680 a.c., los arcontes se elegían cada año. Posteriormente se añadió una comisión de seis arcontes que re

cibían el nombre de tesmotetes, que velaban por la aplicación de -- las leyes y juzgaban a sus conciudadanos. Junto al colegio de Ar-- contes funcionó el Consejo del Areópago, cuya tarea era vigilar las elecciones, detentar el poder legislativo y controlar el estricto-- cumplimiento de las leyes.

El régimen aristocrático de Atenas dividía a la población libre-- en las siguientes clases: eupátridas o nobles; georgi o agriculto-- res poseedores de grandes extensiones de terreno; demiurgos u obre-- ros libres; una última clase compuesta de campesinos sin tierra al-- servicio de los otros. De las clases, sólo los nobles podían ser-- elegidos al arcontado o al areópago. El poder se encontraba en ma-- nos de los eupátridas, que administraban la justicia sin leyes es-- critas y de acuerdo a la tradición.

Los cambios introducidos por el desarrollo del comercio hacia -- las últimas décadas del siglo VII a.c., propiciaron la agudización-- de conflictos entre los nobles y los ciudadanos enriquecidos que se integraron a la milicia bajo la modalidad del soldado hoplita, lo-- que condujo a la petición de leyes escritas. Como esta demanda no-- se realizaba, los conflictos terminaron en una revuelta encabezada-- en el año 632 a.c., por Cilón para erigirse en tirano, pero su tenta-- tiva fracasó:

"Esta infructuosa tentativa señaló en el Atica el comien-- zo de un largo periodo de disturbios, provocados con fre-- cuencia por el tribunal de los eupátridas, el cual inter-- pretaba a su guisa las costumbres de los clanes, que no-- se hallaban escritas en parte alguna y se transmitían úni-- camente de palabra. Una de las primeras exigencias plan-- teadas por el demos en su lucha contra los eupátridas fue, por tanto, la redacción de un código escrito y obligato-- rio para todos, que regulase las relaciones jurídicas de-- la sociedad esclavista naciente".¹²

Como el descontento del pueblo corría el peligro de convertirse-- en motín, la clase gobernante impuso una reforma sustancial en la-- ley, con medidas demasiado severas para evitar un futuro intento de derrocamiento. De allí que en 621 a.c., se escogiera a Dracón como-- legislador con facultades extraordinarias para actualizar las anti-- guas leyes. La obra de Dracón armó al Estado con el poder judicial,

imponiéndole leyes severas para frenar los continuos derramamientos de sangre causados por las guerras civiles que se continuaban como guerras privadas para vengar la sangre. Para hacer que la parte perjudicada se dirigiera a los tribunales, Dracón establece las condiciones de venganza y arreglo, delimitando las líneas de parentesco que tenían derecho a pedir justicia.

Las leyes de Dracón fueron célebres por su crueldad, pues en el fondo no eran otra cosa que una colección de costumbres primitivas de los clanes. El menor robo era castigado con la muerte. Significaban más bien una consolidación de las relaciones recibidas que un rompimiento con la tradición. Aun así, la legislación de Dracón representó un progreso, pues el hecho mismo de haber fijado por escrito las leyes en vigor limitaba hasta cierto punto la arbitrariedad de la aristocracia. Las leyes, grabadas en unas tablas de piedra, estaban expuestas en el ágora, a la vista de todos, lo que ponía las sentencias bajo un cierto control público.

Para fines del siglo VII a.c., el insuficiente remedio puesto por la aristocracia pronto se vio desbordado por nuevos conflictos que reclamaban una equidad social. A decir del historiador del derecho, Guier, los resultados que se esperaban de la reforma de Dracón no fueron los que se preveían, de ahí que la situación social continuó empeorando. La realidad económica y jurídica de los deudores insolventes se agravaba día a día. El dinero se alquilaba con garantía de la persona y los deudores morosos iban a parar sin remedio a la esclavitud. Se notaba que las reformas draconianas estaban encaminadas a proteger a los poderosos y sus derechos de propiedad. No relevó al pobre de sus atroces obligaciones, sino que se complació en hacerlo cumplir drásticamente sus deberes para con el rico. Las leyes de Dracón no surtieron el efecto que se buscaba y aumentaba el descontento general. La revolución era ya inminente cuando la clase media decidió buscar una salida al conflicto. Para el año 594 a.c., escogieron a Solón, un ciudadano que formaba parte de aquellos nobles promotores del cambio social, para nombrarlo "reconciliador y arconte" facultado para hacer cuantas reformas considerara convenientes para así aliviar la grave situación, incluso se le ofreció la tiranía, pero la rechazó en bien de la justicia so---

cial. Dividiremos la obra legislativa de Solón en tres aspectos:-- reformas sociales, reformas políticas y reformas judiciales.

Para dar término a los conflictos sociales y aligerar la carga-- del pueblo, Solón elaboró una reforma conocida como seisáchteia,-- "liberación de todas las cargas". Comenzó por suprimir las deudas-- de los campesinos, liberar a los que cayeron en esclavitud por deudas y rescatar a los que fueron vendidos como esclavos en el extranjero. Para fortalecer esta obra, dictó una ley que prohibía en lo sucesivo la práctica de hipotecar la libertad personal como garantía de deudas. Para liberar al campesino de las ataduras tradicionales que la costumbre del *genos* imponía a la propiedad, suprimió-- todos los restos de la propiedad colectiva, movilizó el suelo por medio de una serie de leyes sobre la constitución de dote, el derecho de sucesión y la libertad de testar y de enajenar los bienes para las personas sin hijos, hasta entonces coartada por los derechos de propiedad del clan y de la familia; esto constituía una novedad-- mayor en una sociedad en la que la costumbre apenas sí podía concebir que la tierra dejara de pertenecer a la familia. Por último,-- para liberar al individuo de la familia, limitó el poder paterno.-- El conjunto de medidas tomadas por Solón reemplazó las relaciones-- de parentesco regidas por el *prederecho* de tipo agrario, por disposiciones de un nuevo tipo que permiten al individuo acomodarse al ambiente de la economía mercantil.

En el aspecto político, la reforma de Solón fue la transformación de la forma de gobierno aristocrático por una timocracia: la-- participación de los ciudadanos en la vida política ya no depende-- de su origen noble o plebeyo, sino que los derechos y deberes políticos se gradúan de acuerdo a los ingresos (riqueza y poder económico), para lo cual estableció cuatro clases de ciudadanos: los *Pentacosmiomedimni*, compuestos de aquellos que aportan al fisco 500 sacos de cereales; los *Hippeis* o caballeros; los *Zeugitae* o tronquistas; los *Thetes* o villanos que no poseían tierra. De las clases, sólo-- las dos primeras son elegibles para las principales magistraturas,-- teniendo el deber de acudir al ejército con su caballo; los *Zeugitae* podían pretender algunos cargos públicos, debiendo armarse como *hoplitas* para participar en el ejército; los *Thetes* quedaron fuera--

del derecho de ocupar cargos en la administración del Estado pero, por el solo hecho de ser reconocidos como ciudadanos, se les concedió el derecho a formar parte de la Ecclesia o Asamblea General, y como este cuerpo tiene funciones judiciales para controlar y pedir cuentas a los magistrados que terminan en sus funciones, los thetes adquirieron así un poder en la administración estatal del que hasta entonces habían carecido. Como servicio militar sólo podían ser remeros.

Ahora, no importa que los arcontes sean elegidos entre los más ricos, lo importante es el renacimiento de la Asamblea del Pueblo, de la que todos los ciudadanos formaban parte para discutir y elegir a todos los funcionarios del Estado. Otra reforma importante en el mismo plano, es la creación del Consejo del pueblo, integrado por cuatrocientos miembros, cien por cada una de las tribus, escogidos de entre las tres primeras clases. El antiguo Consejo del Areópago recibió una merma en sus atribuciones al ser otorgada al nuevo Consejo funciones en materia política y judicial.

En el campo judicial, Solón introdujo importantes innovaciones. Realizó dos cambios en el procedimiento de la ley: la norma que facultaba a cualquiera que lo deseara a emprender una acción por escrito cuando estuviera comprometido al orden público, aun cuando no fuera el agraviado. El designio de Solón era asegurar que tanto "el no injuriado como el agraviado podían actuar y castigar a los delinquentes". La segunda reforma es el otorgamiento del derecho de apelación ante un tribunal popular contra la decisión de un juez, con lo cual se privó del poder último de juicio al juez aristocrático y lo otorgó al pueblo; en este periodo tal vez todo el pueblo se sentaba en la asamblea, dando origen a los tribunales masivos elegidos por sorteo, que fueron considerados (junto con la asamblea) la fuente más importante del poder popular.

El código de Solón cubría todas las áreas de la ley y en cada una de ellas introdujo reformas novedosas para la época. En materia civil legisló contra la injuria y la calumnia; en el ámbito criminal reguló el homicidio, el robo, la violación; en el político, trató la alta traición, amnistía, tributaciones, quietismo político;

en la moralidad pública, la prostitución, homosexualidad, difamación, vagancia; en la ley familiar, la legitimidad, usufructo; instauró la ley sobre agravios, la ley sobre pruebas, la ley de comercio, consideró los casos de préstamo, exportaciones, reforma monetaria; reguló la ley religiosa, hecho de suma importancia, pues el Estado diferenciaba el procedimiento que se debía seguir en uno y otro caso. Cabe aclarar que algunas de las leyes ya existían y sólo las fijó por escrito, en tanto que otras fueron de su exclusiva invención. Lo importante es el reconocimiento de un cuerpo de leyes y de los órganos encargados de aplicarlas, bajo procedimientos bien establecidos y con plena autonomía.

d) La Práctica Judicial: Aparición del Pensamiento Jurídico

En este tema trataremos las transformaciones que ha sufrido la práctica judicial en el ambiente de la polis. Nos serviremos de la práctica judicial porque es en ella donde vemos actuar un pensamiento que da razones jurídicas para ordenarla y explicitarla, sin apelar a fuerzas mágicas, míticas o religiosas, sino dentro de los límites propios de lo que es el derecho como disciplina autónoma. Esto es, trataremos de constatar mediante la práctica judicial el paso de una fase de prederecho al derecho constituido.

Los primeros testimonios del espíritu nuevo afectan de manera más evidente el ámbito de la justicia en materia criminal y especialmente, la creación de la ley de homicidio y su aplicación a través de un procedimiento ya de carácter judicial. Utilizaremos este problema para ver cómo se conjugan los diversos factores que hasta el momento llevamos expuestos.

Con la consolidación de la polis surgió la religión popular del culto dionisiaco, que tiende a asimilar las ideas propias de la ciudad. Como el ciudadano ha desarrollado un sentimiento de comunidad igualitario, lo vierte en la religión, lo cual hace que sienta el asesinato de cualquier ciudadano como el asesinato de un familiar, que provoca en el cuerpo social el mismo horror religioso, el mismo sentimiento de impureza sacrílega que si se hubiese tratado del crimen contra un consanguíneo.

"No se podría concebir, pues, los comienzos del derecho fuera de un cierto clima religioso: el movimiento místico responde a una conciencia comunitaria más exigente; traduce una sensibilidad nueva del grupo en relación con el asesinato, su angustia ante las violencias y los odios -- que engendra la venganza privada; los sentimientos de estar colectivamente comprometida, colectivamente amenazada, cada vez que corre la sangre; la voluntad de reglamentar las relaciones de la gene y de quebrantar su particularismo".¹³

No es ya sólo para los parientes de la víctima y la gene, sino para la comunidad entera que el asesino viene a ser objeto de impureza. La universal condenación del crimen por parte de la ciudad -- presenta la necesidad de una expiación no tan sólo de carácter religioso, sino un castigo impuesto por la colectividad. El detalle -- importante es que se reconoce la necesidad de castigar al acto a -- través de dos medios diferentes: uno religioso y otro jurídico. Al separarse del ámbito religioso, ese sentimiento termina laicizándose, perdiendo su significación religiosa. La reglamentación sagrada de la purificación de una culpa de sangre continúa con sus propias reglas, en tanto que la reglamentación estatal del homicidio -- canceló el antiguo derecho y obligación de la venganza privada que tenían los familiares del hombre asesinado, que no tomaban en cuenta si había sido derramada con intención criminal o por accidente. -- El Estado se encargó del castigo y lo administró de acuerdo con la intención. El hombre que provocaba la muerte de otro sin proponer -- selo quedaba libre, pero después debía purificarse bajo la vigilancia de la religión.

Quando vemos que los ciudadanos exigen la intervención del Estado, es porque éste ya se ha constituido en representante de la colectividad, organizando las relaciones sociales antes relegadas a -- la esfera privada de la gene. ¿Qué modificaciones se han operado -- en la justicia con la participación del Estado?. En primer lugar, -- el sometimiento de los litigios a la jurisdicción de los jueces ha -- dejado de ser voluntario para tornarse obligatorio. Con ello, se -- ha eliminado el derecho a la venganza privada, frenando el poder -- de la fuerza en la resolución de los conflictos.

En segundo lugar, el derecho de juzgar fue confiado a un cuerpo --

de magistrados, dependientes del Estado y no de los genes (el antiguo rey-juez). Las decisiones de justicia pasan a depender de una autoridad judicial y no de una autoridad fundamentada en un poder religioso. En Atenas los tesmotetes son los encargados de la aplicación de las leyes; en Corinto y Esparta lo es la Gerousia; en Gortina eran los dicastai. Así, la práctica de instituir magistrados se generalizó en Grecia.

En tercer lugar, en la elección de las magistraturas judiciales participan los ciudadanos, que al nombrar a sus funcionarios, éstos dejan de justificar su autoridad en un poder divino para hacerlo en adelante en un poder socialmente reconocido. El reconocimiento social hace que el Estado se despoje de todo carácter privado para aparecer como asunto de todos.

En cuarto lugar, el Estado reconoce a todos los ciudadanos como iguales ante la ley, hecho que proporciona homogeneidad al derecho. Y por último, con la publicidad de la ley, ésta se transforma en regla general aplicable por igual a todos y se evita el peligro de la interpretación arbitraria del juez.

La originalidad de lo descrito, es la afirmación del acto jurídico como tal, socialmente reconocido y diferenciado de cualquier otro tipo de actos humanos. Esto trae aparejado la renovación del procedimiento judicial, pues con la laicización de la ley, los procedimientos religiosos ceden su lugar a un orden nuevo en la investigación de la verdad. El pensamiento se despoja de los antiguos simbolismos religiosos para sustituirlos por un razonamiento de carácter laico, que mediante su propio juego de representaciones instituye un procedimiento en el que reconocemos la aparición del derecho. Son las nociones mismas de prueba, testimonio y juicio las que han adquirido un nuevo sentido al ser pensadas de diferente manera a la mítica o religiosa.

Como el tribunal se encargará en adelante de decidir dónde está la justicia, establece las modalidades que se deben observar en el juicio. Con el juicio, hemos llegado al punto en que se muestra en forma contundente la aparición del derecho, lugar de donde ha de --

emerger la verdad que busca proclamar el juzgador como resultado de su averiguación. Se ha desbrozado el camino, el pensamiento ha ido eliminando los elementos que rodeaban al derecho de una aureola mágico-religiosa. En el juicio la verdad se debe probar, pero con medios diferentes a los empleados en la ordalía, cuya virtud religiosa operaba inmediatamente. Esta virtud decisoria ya no existe, su lugar ha sido ocupado por un procedimiento que se inscribe en el tiempo, con un comienzo y un fin. La organización procesal exige una situación se justifique en justicia mediante diferentes momentos, en que las acciones judiciales dotan de eficacia al acto reclamado.

Con la institución de un tribunal judicial para las causas de homicidio, vemos aparecer las pruebas en sentido moderno. En la prueba el derecho integra esa exigencia de control social sobre la "verdad", por lo que aparece una noción de prueba diferente a la antigua noción mágica, basada en el juramento invocando a una divinidad. El juramento sagrado pasa a ocupar un lugar secundario en el procedimiento.

"En efecto, el juez tiene que esclarecer la verdad en función de la cual habrá de pronunciarse en adelante. No pide a los testigos que juren, solidarizándose con una de las partes, sino que informen sobre los hechos. En virtud de esta concepción enteramente nueva de la prueba y del testimonio, el proceso pondrá en juego toda una técnica de demostración, de reconstrucción de lo plausible y lo probable, de deducción a partir de indicios o de señales, y la actividad judicial contribuirá a elaborar la noción de una verdad objetiva que, dentro del cuadro del "prederecho", el proceso antiguo ignoraba".¹⁴

A través del mecanismo de la prueba constatamos la distancia que separa el prederecho del derecho, pues la prueba representa una forma de pensamiento abstracto, en que las fuerzas religiosas se hacen a un lado para dar paso a una indagación humana que interpreta los hechos mismos.

El cambio es complejo y no se da sin oposiciones y reajustes, en la ley de Gortina encontramos el ajuste que se dio en las pruebas. En la ley de Gortina vemos presentarse los casos en que el juez ha-

brá de recurrir al testimonio o al juramento para emitir su sentencia de justicia. En cuanto al juramento, actúa como prueba cuyo valor ya no radica en una especie de ordalía como antaño, pues no se espera que quien lo presta en falso sea fulminado por un rayo. El juramento se ha modificado como medio de prueba: como medio definido al interior de una técnica social, pero aun así conserva la fuerza religiosa que le dio origen. En la ordalía el juramento obliga a salir del tiempo como del espacio humano, es entrar en el ámbito de las temibles fuerzas religiosas. Esta significación se traslada a lo jurídico, que conserva ese aspecto de respeto entre los asistentes. Notamos que a pesar de eso el juramento no supera sus limitaciones primitivas y a la vez pierde su razón de ser al alterarse su fuerza religiosa. Esta insuficiencia aceptada por la colectividad impone la utilización de un medio diferente para indagar la verdad. La verdad ha dejado de apoyarse en la palabra mágico-religiosa, para ahora hacerlo en la palabra-diálogo, que en el derecho adquiere la forma de testimonio público, puesta ante la presencia del juez para ser valorada en la búsqueda de la justicia.

El testimonio da la impresión de algo "racional", que permite -- al juez y a la sociedad un control efectivo sobre los hechos, pero en sus inicios no era ni más ni menos racional que el juramento, --- debido a su ambivalencia, pues el testigo presenta un doble interés con su comparecencia: testimonio como deber para con la justicia y testimonio como obligación para con la parte que lo presenta. Es -- una parcialidad confesada por la solidaridad que existe entre la -- parte y el testigo. En el procedimiento se intenta sustraer esta -- influencia contrarrestándola con el juramento, que por su resabio -- religioso vendría a imponer una pretendida neutralidad entre las -- partes. Otro problema que al principio se presentaba, es que el co -- nocimiento histórico está por hacerse, por lo que el juez nunca se -- remonta al pasado para contrastar el testimonio con el momento en -- que sucedieron los hechos. La prueba testimonial no se realiza pa -- ra que el juez entre en relación con el pasado. En realidad, los -- testigos no pasan de ser asistentes, continuando con su oficio ante el juez y llevando consigo una certeza que se impone por sí misma. -- Pero en esta época aparece un cambio de perspectiva: una concepción abstracta del tiempo empieza a vislumbrarse para después imponerse.

En una ley de Halicarnaso del siglo V a.c., que se remonta al siglo VI a.c., encontramos la norma que sirve para la reivindicación de inmuebles después de un periodo de disturbios públicos, se dice que quien se crea desposeído puede reclamar su propiedad en juicio. En este caso, la ley establece que las partes deben prestar juramento al respecto y añade: "lo que está en conocimiento de los mnemons decidirá la cuestión". El juez acude al testimonio del mnemon, aquel personaje que en principio utilizaba la memoria como una especie de archivo público y que, con la aparición de la escritura pone por escrito su saber. Así el juez echa mano del pasado para encontrar la verdad, con lo que queda claro que el juramento queda relegado a segundo término ante la fuerza del testimonio: el derecho efectivo subordina la solución de un litigio al testimonio de un pasado públicamente conservado y consignado. Testimonio y pasado, dos niveles de la verdad jurídica. Los juramentos que decidían mediante la religión pierden su lugar ante la discusión, que permite a la razón ofrecer al juez la ocasión de construirse una opinión después de haber oído el pro y el contra. El juez puede resolver según su conciencia y de acuerdo a la ley.

En cuanto a las penas impuestas se ha operado una transformación. En la etapa de prederecho, la pena conlleva un simbolismo religioso muy marcado. Las penas ultrajantes, ignomiosas y en general infamantes, contienen una noción mágico-religiosa que trata de suprimir en el individuo una fuerza "mística". Con el procedimiento judicial de la polis, la pena infamante sufre un cambio radical y es eliminada del derecho. El simbolismo religioso se suprime dentro de las penas, que son impuestas como medida de sanción social y no religiosa. Incluso, en el ámbito del derecho criminal, la creación de la moneda permite imponer como pena la multa, que es un simbolismo esencialmente profano. En cuanto a las penas no pecuniarias, también se da un cambio en cuanto a su significado: la ejecución capital aparece desprovista de sus intenciones primitivas de sacrificio religioso; otra pena, la atimia, se convierte en degeneración cívica. En general, la eliminación de los antiguos simbolismos religiosos se verificó con demasiada fuerza.

CAPITULO IV

LA RACIONALIZACION DEL DERECHO: IMPLICACIONES
PRACTICAS Y TEORICAS EN LA POLIS GRIEGA

1. FUNDACION DEL ORDEN RACIONAL DE LA CIUDAD: LA LEY Y LA IGUALDAD

Con las reformas a la ley hechas por los legisladores, la polis impone un nuevo sentido a dike, que se inclina hacia el cumplimiento de la justicia para todos. El significado que adquiere dike en oposición a hybris (desmesura) es: significa lo que a cada cual le es debido y lo que cada cual puede exigir cuando la hybris le perjudica.

Para comprender cómo es que se tiene la idea de equilibrio, es preciso atender al contexto social. En este momento en que el comercio se encuentra en efervescencia, se busca una medida equivalente, es decir, una medida que permita fijar la devolución de lo mismo que se ha recibido, fijándose las normas de peso y medida para el intercambio de bienes. En el plano jurídico, dike es la medida que permite dar una compensación igual al perjuicio causado, con ello se satisfacía la demanda de igualdad:

"La multiplicidad de sentidos de esta norma puede conducir fácilmente a error. Pero esto la hacía, desde el punto de vista práctico, más adecuada para servir de palabra de combate en las luchas políticas. Podía entenderse por ella la simple igualdad de los que tenían derechos iguales, es decir, de los ajenos a la nobleza, ante el juez o ante la ley, cuando existía. Podía significar también la activa participación de todos en la administración de justicia o la igualdad constitucional de los votos de todos los ciudadanos en los asuntos del estado, o finalmente, la igual participación de todos los ciudadanos en los puestos dirigentes".¹

La idea de justicia con su sentido igualitario se impone como medida de contención hacia la desorbitada ambición de la nobleza, que para el siglo VI a.c., ha adoptado como valor supremo la riqueza, -- causa de las injusticias sociales. La riqueza ha reemplazado a todos los valores aristocráticos ya que todo puede procurarlo, convirtiéndose

tiéndose en el fin mismo que rige la lógica del comportamiento: --- koros (la saciedad), hybris (falta de medida) y pleoxenia (deseo de tener más que los otros), son las formas de sin razón que dominan - el orgullo aristocrático, ese espíritu de Eris que no puede engendrar más que injusticia y opresión (dysnomía).

En contraste a la hybris del rico, se opone el ideal de sophrosyne (virtud del justo medio). Este ideal está hecho de templanza, -- de proporción, de justa medida entre dos extremos viciosos. Corresponde a la clase media representar este ideal por encontrarse entre los extremos de las clases sociales: la minoría de los ricos que -- quieren conservarlo todo y la multitud de los desposeídos que quieren obtenerlo todo. Solón se alza en el centro del Estado para marcar mediante la ley el límite que las clases no pueden traspasar: a la sophrosyne le asigna la imagen de una ley superior, dike, igual e idéntica para todos. Dirá Solón "puse por escrito las leyes iguales para el plebeyo y para el noble, conformando el juicio recto para cada uno". Así manifiesta el ideal ciudadano, la isonomía, o -- sea, la igualdad ante la ley, primer tipo de pensamiento político - de los griegos. Con ello se hace patente el rechazo a toda situación que no satisfaga las exigencias de la ciudad y que se denuncia como un estado de anomía.

Mas la igualdad a que se refiere Solón es entendida de acuerdo -- a las peculiaridades del pensamiento griego. Por ella se entiende una igualdad jerárquica, de "proporción".

"La ciudad forma un conjunto organizado, un Kosmos, que -- resulta armonioso si cada uno de sus componentes está en su lugar y posee la porción de poder que le corresponde -- en función de su propia virtud (...) ¿Dónde está, pues, -- la igualdad?. Reside en el hecho de que la ley, que ahora ha sido fijada, es la misma para todos los ciudadanos -- y en que todos pueden formar parte de los tribunales como de la asamblea (...). Ahora es la dike la que fija el orden de distribución de las timai, son las leyes escritas -- las que reemplazan la prueba de fuerza en que siempre --- triunfaban los poderosos y las que imponen ahora su norma de equidad, su exigencia de equilibrio".²

Así, cada clase social tiene asegurada la participación en las - instituciones del Estado, así como un trato igualitario frente a la

ley, a pesar de todo cuanto los pueda contraponer en lo concreto -- dentro de la vida social. Se han reemplazado las relaciones de --- fuerza por relaciones de tipo "racional" cuyo equilibrio es la ley- y cuya norma es la igualdad. Al grado de desarrollo que ha alcanza do la idea de justicia se le empieza a calificar con otro concepto, el de Nomos, cuyo uso se alternará sucesivamente con el de dike,

"Este Nomos conserva, por su relación con la dike, una-- cierta resonancia religiosa; pero se expresa también sobre todo en un esfuerzo positivo de legislación, una ten tativa racional por poner fin a un conflicto, por equili brar las fuerzas sociales, antagónicas y ajustar actitu des humanas opuestas".³

Es la base racional de la ciudad aceptada por todos, lo que fi nalmente se impone, para hacer de la justicia el elemento social -- capaz de crear una comunidad armónica. Solón no se cansa de procla mar que es imposible pasar por encima del derecho porque, en defini tiva, éste sale siempre triunfante. Cuando la hybris humana ha tras pasado los límites, le viene al hombre el castigo como necesaria -- compensación. De este modo, la causa de la justicia o injusticia -- no es natural ni sobrehumana, sino social. Es claro al respecto -- cuando dice: "El desorden provoca en la ciudad todas las tribulacio nes, mientras que el respeto a la ley torna todo claro y limpio y -- controla a los delincuentes, suaviza la rudeza, frena el exceso, do mina el orgullo, y elimina las flores de la ruina". Lo que Solón ex presa es que si se cuenta con el reconocimiento general de la ley, -- la comunidad puede mantenerse en un estado de bienestar, mientras -- que, si se inclina en favor de la hybris, la ciudad camina derecho -- al abismo y acaba castigada por Dike. El castigo, éste sí que es pro ferido por los dioses que, vigilantes de la conducta humana, así --- manifiestan su inconformidad. Pero nótese que el hombre mismo es -- quien se atrae el castigo por culpa de sus apetitos desmedidos, que necesitan ser corregidos por su evidente injusticia. Para Solón es el hombre mismo quien controla su destino y no las divinidades: --- "Nuestra ciudad jamás sucumbirá por divino designio de Zeus ni por decisión de los bienaventurados inmortales: tan insigne protectora -- tenemos en Atenea, quien mira por nosotros y nos extiende su mano; -- pero los ciudadanos mismos prefirieron destruirla mediante su pro pio desvarío y la tentación del dinero, y los propósitos injustos --

de los jefes del pueblo que ceden tan fácilmente al orgullo que origina las calamidades". No son los dioses quienes con su poder arbitrario van a perder a la ciudad, sino sus propios ciudadanos. Para evitarlo, el nomos es una necesidad de conveniencia y no de compasión o indignación religiosa, sino profana.

¿Cuál es la causa del mal por el que atraviesa la ciudad?. Solón reconoce que aun cuando ha colocado al hombre en un plano de igualdad ante la ley, no prosiguió las reformas agrarias en la forma en que lo pedían los campesinos, con lo cual la desigualdad económica siguió presente. Esta contradicción básica lo lleva a admitir que las riquezas carecen de límite, y que es ahora el ansia de riqueza lo que induce a los hombres a cometer injusticias. De este modo, la comunidad se encuentra agitada por una nueva fuerza social, la circulación del dinero, que provoca la lucha entre ricos y pobres. La injusticia de unos pocos provoca la guerra civil y la desgracia se extiende a todos. El castigo que se atraen los hombres, aun cuando se sigue pensando proviene de los dioses, no consiste ya, como en Hesíodo, en calamidades naturales como malas cosechas o la peste, sino que es la subversión y la guerra, es decir, el castigo es social. Se percibe la íntima interdependencia del individuo y su destino con la polis, pues el mal social no es sólo para el infractor, sino para todos los que componen la ciudad. Aquí, por primera vez, es enunciada de un modo objetivo la dependencia causal entre la violación del derecho y la perturbación de la vida social.

El lado contrario de la injusticia y el desorden es considerado por Solón bajo el nombre de Eunomía u orden justo de la ciudad, que encarna el ideal de igualdad ante la ley. Como Dike, la Eunomía es una divinidad, ya Hesíodo las consideraba una al lado de la otra como hermanas. Pero en Solón, la Eunomía no se manifiesta ya como dones y bendiciones exteriores del cielo, en la fertilidad de los campos y en la abundancia material, sino en la paz y armonía del cosmos social.

Para que Solón expresara sus ideas con un contenido basado en la legalidad de la vida social, fue necesario que tomara como principio fundamental el problema de la responsabilidad ciudadana, o sea,

el de la participación de los hombres en su propio destino y la --- aceptación completa de sus culpas. Con ello, Solón logró escindir la sociedad de la naturaleza y presentó a la sociedad como un orden moral asentado en obligaciones propias del hombre. Así, la comunidad encontró la inspiración y la justificación de sus actos en sí misma, en términos humanos. Esta notable autoconfianza no apelaba a un poder más elevado que su propio sentido de lo que era justo.

2. EL DERECHO Y LA JUSTICIA EN LA CONSTRUCCION DEL PENSAMIENTO FILOSOFICO

En Grecia, la reforma social es el producto y el agente de nuevas estructuras mentales, pues es en las instituciones practicadas por la polis de los siglos VII y VI a.c., donde se construye a la vez el marco conceptual y las técnicas mentales que favorecieron la secularización del pensamiento, posibilitando la aparición de un pensamiento racional que señala la manifiesta ruptura con el antiguo conocimiento mítico. En definitiva, podemos decir que la efervescencia social bajo las condiciones propias de la ciudad llevó al nacimiento de una reflexión de carácter laico, que encaró de un modo puramente positivo los problemas del mundo humano y natural.

En este proceso, la formación del derecho ocupa un lugar privilegiado como agente de cambio, que a través de su confrontación con un pensamiento religioso que desde un principio le fue hostil, fue constituyéndose como una realidad autónoma, edificando nuevos hábitos sociales y mentales que han de contribuir de manera externa e interna a la aparición de una nueva forma de racionalizar la realidad, totalmente opuesta a la habida hasta entonces; esto es, la --- constitución de la filosofía, tipo de pensamiento reconocido hasta la actualidad como el primer pensamiento científico que contiene -- los procedimientos mentales capaces de producir un conocimiento objetivo de lo existente.

En la medida en que el derecho forma parte de los factores de --

cambio que conllevan a la aparición de la razón científica, el mismo va recibiendo y sufriendo las consecuencias que implica este proceso, transformándose positivamente conforme se agudiza la separación entre lo mítico y lo racional. En el momento en que termina este proceso, al mismo tiempo culmina la separación entre religión y derecho, tornándose en una práctica legitimada por el pensamiento racional para explicar la parte de la realidad que le corresponde organizar conceptualmente.

El derecho surgió a la par que la filosofía, en el mismo ambiente de la polis griega del siglo VI a.c. Si a Solón se le reconoce el mérito de haber separado la sociedad de la naturaleza a través del orden basado en la ley, idéntica tarea realizaron Tales y Anaximandro al separar la naturaleza de la sociedad mediante la filosofía.

"En el pensamiento primitivo la sociedad y la naturaleza formaban una totalidad. Tales y Anaximandro consiguieron separar la naturaleza de la sociedad y la presentaron como una realidad exterior existente con independencia del hombre. Solón logró escindir la sociedad de la naturaleza y presentó a aquella como un orden moral basado en obligaciones propias del hombre. En otras palabras, justamente como Anaximandro objetivó a la naturaleza, así Solón objetivó a la sociedad".⁴

Para nosotros, el interés de esta coincidencia no es puramente anecdótico, sino que estriba en que la filosofía, en su hacerse y emerger de entre el pensamiento mítico, se valió en parte de la experiencia acumulada por el derecho en su lucha por desligarse de la religión, transitando no sólo por el camino abierto por el derecho en las prácticas sociales, sino retomando algunos procedimientos, ideas y conceptos que ésta elaboró para ordenar la sociedad. Con ello, la filosofía da prueba de que el derecho se ha ido asimilando a la razón que él mismo ha contribuido a construir. Al mostrar su aptitud para servir de punto de apoyo cognoscitivo en la reflexión que hace la filosofía sobre la realidad natural, el derecho se legitima a sí mismo como un pensamiento secularizado, racional.

Esta seguridad depositada por la filosofía en el derecho es un signo inequívoco de que el derecho se ha desligado de los simbolismos y rituales religiosos, creando sus propias instituciones sin necesidad ya de acudir a la religión. Por lo tanto, no sólo es una práctica autónoma, sino también un conjunto de representaciones autónomas con sus propios mecanismos de expresión.

Enseguida desarrollaremos aquellos aspectos sociales creados en la polis en íntima relación con la justicia y el derecho y que podemos considerar en alto grado racionalizados.

Con el reconocimiento del ciudadano por parte de la ley, el Estado ha eliminado la frontera que separaba a la nobleza y al demos, para darles el mismo trato igualitario, con el mismo derecho para participar en todos los aspectos de la vida pública. Por tanto, el ciudadano ha ganado el derecho de manifestar su opinión en los asuntos públicos. La palabra ya no es el privilegio de la aristocracia, sino el instrumento común que permite proponer y ser escuchado. Se valdrán de ella para argumentar, discutir y convencer sobre la verdad de los asuntos públicos. La palabra se ha desligado del ritual religioso y de su última fase, las asambleas militares, para ahora ser expuesta por los ciudadanos en las asambleas políticas. La palabra finalmente se ha secularizado.

La palabra se ha tornado en el instrumento del debate contradictorio, la discusión, la argumentación y bajo esta nueva significación recibe el nombre de "logos", que adquiere la connotación de discurso razonado, un discurso que despliega sus propias reglas en el conocimiento de la realidad.

"Pero, para los ciudadanos, los asuntos de la ciudad no pueden ser arreglados sino al término de un debate público donde cada cual puede libremente intervenir para allí exponer sus argumentos. El logos, el instrumento de estos debates públicos, toma entonces un doble sentido. Es de una parte la palabra, el discurso que pronuncian los oradores en la asamblea; pero es también la razón, esta facultad de argumentar que define al hombre en tanto que no es simplemente un animal sino, como "animal político"- un ser dotado de razón".⁵

Los ciudadanos adquirieron el hábito de exponer libremente las-- opiniones y defenderlas. Con la discusión se pretendía conseguir-- validez objetiva para los razonamientos, se "juzgaban" las ideas de los demás a la luz de la crítica, de ahí la similitud entre el proceder de Solón y el proceder de los primeros filósofos milesios:

"Primero, ambos desconocieron cualquier autoridad sobrenatural en sus propias ideas; y segundo, ambos aceptaron -- los principios de la libre discusión y del público acceso a la información mediante la cual habría de juzgarse a -- una persona o a una idea. Lo esencial en la contribución de los milesios fue la introducción de un nuevo espíritu-- crítico en la actitud del hombre con respecto al mundo de la naturaleza, pero esto debe considerarse como una parte, un vástago del desarrollo contemporáneo de la política y de la ley en todo el mundo griego".⁶

De este hábito creado por el ambiente político y jurídico de la época, la filosofía sacará provecho, pues por medio de la palabra-- el filósofo expone su conocimiento a una publicidad completa, para ser debatido, criticado y juzgado a través de la reflexión. Notamos que el filósofo es ahora quien toma la palabra-diálogo en relevo del mítico rey-sacerdote para exponer mediante ella la verdad de las cosas: elabora la teoría sobre el orden natural, pero su conocimiento ya no se impone por la fuerza de un prestigio personal o-- religioso, sino que tiene que ser sometido a discusión antes de ser aceptado como verdadero.

Pero, ¿Qué pasa con el conocimiento si sólo es sometido a la oralidad?. De alguna manera es necesario volver a él una vez que ha-- sido aceptado o para ser sometido a crítica o para ser revisado. -- La ley escrita ha probado la eficacia de la escritura como medio de divulgación del conocimiento, que así pasa a ser del dominio público. El público que depende de ellas, puede retornar al texto con-- vistas a su conocimiento cuantas veces quiera, constituyéndose en-- una enseñanza cuyo valor es duradero, permanente y fijo. El filósofo Anaximandro fue el primero que escribió sus discursos en prosa-- para difundirlos del mismo modo que el legislador lo hacía con la-- ley. Con ello, el conocimiento, al igual que la ley, elimina su -- carácter privado para ser puesto a la vista de todos.

"Cuando los individuos, a su vez, deciden hacer público-- su saber mediante la escritura (...), su ambición no es-- la de dar a conocer a otros un descubrimiento o una opi-- nión personal; quieren depositar su mensaje en to mesón-- (centro del ágora) hacer de él el bien común de la ciudad, una norma susceptible, como la ley, de imponerse a todos. Una vez divulgada, su sabiduría adquiere una consistencia y una objetividad nuevas: se constituye a sí misma como-- verdad".⁷

La lectura supone una actitud mental diferente, más desapacionada y al mismo tiempo más exigente que la audición de un discurso -- pronunciado.

La escritura en prosa suministra en el plano intelectual el instrumento de producción del conocimiento:

"Es sabido que la redacción escrita obedece a reglas más-- variadas y más flexibles que la composición oral, de tipo formulario. La escritura en prosa representa un nuevo umbral (...) la redacción en prosa no constituye solamente, con respecto a la tradición oral y las creaciones poéti-- cas, un modo diferente de expresión, sino una nueva forma de pensamiento. La organización del discurso escrito va-- acompañado de un análisis más riguroso y una ordenación-- más estricta de la materia conceptual".⁸

La escritura en prosa se traduce en una cuidadosa elaboración -- del lenguaje, tanto por el nivel de abstracción de los conceptos y-- el empleo de un vocabulario ontológico, como por la exigencia de un nuevo tipo de rigor en el razonamiento. El "logos" en su forma es-- crita adquiere una dimensión diferente a la tenida por la palabra-- hablada o poética, pues éstas contienen dentro del mito un poder--- mágico de encantamiento, de seducción persuasiva. En cambio, el -- logos se sitúa en otro nivel de investigación en que el texto re--- quiere de una inteligencia crítica tanto del expositor como del leg-- tor.

La originalidad que ha instalado el procedimiento judicial en su indagación de la verdad ha mostrado al pensamiento un nuevo camino-- en la búsqueda de la verdad. Anteriormente la justicia era asimila-- da a la verdad, una y otra eran solidarias por su origen. El rey-- sacerdote la pronunciaba y no podía ser cuestionada; ahora, con la--

secularización de la palabra, el derecho elabora la verdad a través de un procedimiento de discusión, de investigación de los hechos sometidos a prueba, después de lo cual el juez valora las pruebas y dicta la verdad. Se han puesto en juego técnicas de demostración, una labor deductiva a partir de indicios. La actividad judicial ha contribuido a la elaboración de una noción de verdad objetiva. El filósofo se valdrá de la experiencia judicial para guiar al pensamiento por el mismo camino y procedimientos en su investigación. -- Someterá los hechos a discusión, pero no se quedará en las realidades concretas, sino que elevará su pensamiento sobre el nivel de la experiencia sensible para abstraer la esencia de las cosas. La abstracción sólo es posible cuando el pensamiento cobra distancia de lo concreto, como lo hace el juez cuando valora los hechos que se sometieron a su conocimiento y extrae una verdad que es la esencia del litigio.

Otra contribución importante de la justicia y el derecho al campo del conocimiento, es haber mostrado que la sociedad no forma parte de la naturaleza. El concepto de Isonomía ha demostrado que la sociedad guarda un orden racional, equilibrado: un Kosmos armónico. El orden que guarda la sociedad ya no es como antiguo, en el pensamiento mítico, un orden que forma parte de la naturaleza, equilibrada por fuerzas divinas. Con la polis, el derecho es el medio que garantiza el orden, un orden ya no basado en fuerzas sobrehumanas, sino un orden basado en la actividad humana, en la obediencia a la ley que equilibra las fuerzas antagónicas. El orden de la sociedad ha devenido humano, caracterizado precisamente por su laicización, una racionalización de la vida social sustentada en la administración para la mayor parte profana. Así, la ley y la justicia muestran un modelo ordenado de vida social, misma idea que ha de retomar la filosofía para equilibrar el orden del universo, despojándolo de seres sobrenaturales para encontrar fuerzas naturales.

"¿Qué entendemos por concepción de la filosofía?. Esta se produjo cuando empezó a cobrar forma en la mente de los hombres la convicción de que el caos aparente de los acontecimientos tiene que ocultar un orden subyacente, y que este orden es el producto de fuerzas impersonales".⁹

Tal como el orden de la sociedad se fundamenta en fuerzas enteramente sociales, como la justicia, la ley, la palabra; el filósofo encuentra que el mundo natural esconde un orden racional e inteligible, en que las causas del mundo natural deben buscarse en la misma naturaleza, y que la razón humana es el único instrumento de investigación.

Por último, un hecho importante dentro del gobierno de la polis, es que se halla alejada de las formas teocráticas de gobierno que impiden la libertad de pensamiento, como fue en los casos de los reinos de Oriente, que a pesar del alto grado de desarrollo técnico alcanzado, fueron incapaces de producir un conocimiento o pensamiento tenido como científico. Esto porque la sanción religiosa por parte del Estado impedía el desarrollo de cualquier concepción que estuviera en contra de la religión oficial. En cambio, en Grecia existe una forma de gobierno secularizada, que permite el libre pensamiento.

3. VALIDACION DE LA RACIONALIDAD DEL DERECHO: APLICACION DE CATEGORIAS JURIDICAS EN LA REFLEXION FILOSOFICA

La colonización emprendida por los griegos los llevó a asentarse en diversas partes del mundo conocido. De entre las colonias más importantes podemos mencionar a las establecidas en Jonia del Asia Menor: Mileto, Priene, Magnesia, Efeso, Colofón, Clazomene, Focea y las ciudades insulares de Lesbos, Samos y Quíos. Las colonias jónicas reproducían en gran parte la situación política y social de las ciudades de la Grecia continental, por lo que cabe considerarlas como parte de un proceso amplio, precisamente, el del mundo griego. De una de las colonias jónicas, Mileto, fue donde surgieron los primeros filósofos, identificados justamente como los milesios o jonios. Los filósofos son los primeros pensadores en la historia del hombre que iniciaron la reflexión de carácter racional, a la manera de como lo hace la ciencia, como una búsqueda del saber por el saber y no por el uso práctico al que éste pudiera servir, como una investigación desinteresada sin fines utilitarios, al modo como lo hicieron con la astronomía y la geometría.

La escuela filosófica de Mileto agrupa a los filósofos Tales, -- Anaximandro y Anaxímenes, que florecieron en el siglo VI a.c., en los años 585, 565 y 545 respectivamente. Su interés se centró en la idea de que el mundo natural esconde un orden racional e inteligible, por lo que es posible encontrar las primeras causas y principios que rigen este orden. Desarrollaron una investigación no ya como la del pensamiento mítico, sino tal como lo hace la ciencia actual: a través de la comprensión, descripción o explicación ordenada y sistemática de los fenómenos naturales y desde luego, haciendo uso de las herramientas teóricas necesarias para dicha empresa, incluyendo especialmente la lógica y las matemáticas.

En este proceso de conocimiento vemos participar al pensamiento-jurídico que es tomado como punto de apoyo por la filosofía porque aporta la experiencia que abre camino a la reflexión en su búsqueda del conocimiento objetivo. Partiendo de esta hipótesis, analizaremos cómo es que la filosofía se sirve del derecho y en qué sentido, para concluir si es cierto o no que el derecho se ha despojado de contenidos religiosos. Esta será la prueba que utilizaremos para dar validez a la afirmación que sostenemos: en la cultura griega el derecho se ha desmitificado para pasar a constituirse como una realidad autónoma con sus propios principios de regulación teórica y práctica.

Anteriormente las cosmogonías y teogonías como las de Homero y Hesíodo, ordenaban la naturaleza tomando como modelo el orden impuesto por la monarquía en la sociedad, trasladando a la naturaleza los valores y creencias aristocráticas bajo la forma de dioses. -- Mas estos dioses eran concebidos no como producto de la mente humana, sino que se creía que efectivamente fueron los dioses los que crearon el mundo, al hombre y las normas que habrían de regirlos. -- Interpretamos este comportamiento siguiendo la opinión expresada -- actualmente por J.P. Vernant, quien dice que el universo era tomado como una jerarquía de poderes análogo en su estructura a una sociedad humana, de dioses con poderes semejantes a los nobles de la monarquía. Se creía que este orden era producto de la intervención de los dioses, a cuya cabeza se encontraba un agente único y privilegiado: el mito lo proyecta como soberano sobre la cúspide del edificio cósmico; es su monarquía la que mantiene el equilibrio entre las potencias que constituyen el universo, la que fija a cada una --

de ellas su puesto en la jerarquía y la que delimita sus atribuciones, sus prerrogativas y su parte de honor. Esta concepción de la soberanía otorga al rey el poder de ordenar las estaciones, los fenómenos atmosféricos, la fecundidad de la tierra, de los ganados y de las mujeres.

Tras el hundimiento de la monarquía ¿Qué es lo que sucede con la interpretación monárquica que hace el mito de la naturaleza cósmica? Para contestar recordemos lo que sucedió con la separación entre naturaleza y sociedad. El orden de la ciudad se caracterizó a partir de ese momento como producto de la voluntad humana, dándose una racionalización de la vida social. En este ambiente los mitos descritos por Homero y Hesíodo dejaron de cumplir la función que tenían -- asignada para ordenar la realidad. Y no pudo ser de otra manera -- porque al escindirse sociedad y naturaleza, como dos aspectos enteramente diferentes, la sociedad encontró en la vida política y jurídica la racionalización de la ciudad, en tanto que la naturaleza -- perdió con la monarquía el modelo que servía al mito para ordenarla.

A raíz de este problema el hombre se impone el trabajo de volver a pensar la naturaleza. Habiendo quedado sin sentido la antigua -- concepción es necesario investigar la estructura que da orden y regularidad a los fenómenos naturales. En esta tarea el filósofo se valió del procedimiento utilizado por el legislador en la instauración del orden social a través de la justicia y el derecho, pues -- así como el legislador fundó el orden de la ciudad en términos puramente sociales, así el filósofo ordenó la naturaleza en términos puramente naturales. Encontró que la naturaleza se rige por sus propias leyes, así como lo hace la sociedad, objetivando con ello a la naturaleza.

Al volver a pensar la naturaleza la filosofía ha sustituido a -- los dioses por otros principios capaces de causar los fenómenos y regularlos. Al cambiar de contenido, no es ya una teogonía o cosmogonía sobre lo que se teoriza, es la astronomía y la cosmología las que han emergido del fondo mítico.

Para formular sus ideas acerca de la naturaleza, la filosofía en frente el problema de crear su propio lenguaje, mediante el cual la conciencia pueda comunicar sus contenidos, pero como ninguna cien--

cia puede remontarse sobre el nivel de desarrollo de su época, tenía que valerse de los recursos cognoscitivos que el momento le ofrecía. Se le presentaba la necesidad de proveerse de una suma de conceptos idóneos con los que pudiera analizar los complejos fenómenos de la experiencia. Cada ciencia a medida que progresa produce sus propios conceptos, problemas y métodos de abordar su objeto de estudio, en este caso, la filosofía hará lo propio pero, en tanto, para interpretar los cambios que tienen lugar en la naturaleza, el mundo político y jurídico propone al pensamiento la imagen de un orden creado y por crear, mostrando una realidad homogénea que es factible comparar con el mundo natural. La importancia de este hecho, es que el pensamiento jurídico se presenta como un sistema conceptual coherente y estructurado, nuevo en relación al pasado mítico por ser totalmente profano. Con ello, el pensamiento jurídico, al ser trasladado a la filosofía, prueba su eficacia para describir la realidad. Los primeros filósofos,

"Para construir las cosmologías nuevas han utilizado las nociones que el pensamiento moral y político había elaborado, han proyectado sobre el mundo de la naturaleza aquella concepción del orden y de la ley que, al triunfar en la ciudad, había hecho del mundo humano un Kosmos".¹⁰

Para probar el acierto de lo dicho, expondremos la teoría del filósofo milesio Anaximandro, en quien encontramos el primer cuadro unificado y universal del mundo, basado en una deducción y explicación natural de todos los fenómenos.

A Anaximandro se le atribuyen diversas invenciones y descubrimiento de carácter técnico y científico, como el haber sido el primero en escribir un libro en prosa titulado "Sobre la naturaleza"; haber perfeccionado un reloj de sol; el descubrimiento de la oblicuidad del zodíaco; utilizar la geometría para diseñar un mapa de las regiones conocidas del mundo; encabezar una expedición colonizadora a Apolonia; predecir un terremoto. De entre sus logros, lo que es de interés para nosotros es su cosmología por las razones antes dichas, por lo que nos circunscribiremos únicamente a este tema.

El significado del término Cosmos originariamente tiene dos sen-

tidos: primero, como ornamento alude a "atavio", "gloria" y "honor"; segundo, en la organización política alude al "buen orden" y de ahí "disciplina", "organización" y hasta "decencia". Finalmente, el término Cosmos acabó por significar "el reinado de la justicia" que mantiene el orden de la ciudad. Anaximandro marca el triunfo de la razón al encontrar la clave oculta de la estructura de la naturaleza a través de la proporción y armonía, aplicando al universo el modelo del Cosmos social con sus implicaciones de orden racional. El Cosmos tiene el sentido de un "orden" impuesto por leyes y medidas que son las que rigen la regularidad de la naturaleza, como el cambio del día y de la noche que bajo el "reinado de la justicia" respetan el tiempo que a cada cual le corresponda.

Como el libro que escribió Anaximandro se perdió en su tiempo, -- conocemos su pensamiento por referencias que dejaron de él otros filósofos que en lo conducente dicen:

"Plutarco atribuye a Anaximandro la siguiente idea: "Dice que la tierra tiene forma cilíndrica y que su espesor (altura) es un tercio de su anchura". Por la misma línea, Hipólito cita a Anaximandro: "Su forma (de la tierra) es curva, redonda, semejante a un fuste de columna; nosotros caminamos sobre sus superficies planas; la otra está en el lado opuesto". Por su parte, Aristóteles señala: "Hay algunos, como Anaximandro entre los antiguos, que dicen que la tierra está en reposo a causa de su equilibrio. - Pues es propio de lo que está asentado en el centro no inclinarse en absoluto más hacia arriba, o hacia abajo o hacia los lados; es imposible que se mueva a la vez en direcciones opuestas, de modo que está en reposo por necesidad". Hipólito reitera al respecto la idea de Anaximandro de que: "La tierra está en lo alto y nada la sostiene; se mantiene en reposo por su equidistancia de todas las cosas".¹¹

De estas citas resulta evidente que la tierra tiene forma cilíndrica y los hombres habitan en su parte superior. La explicación sobre la estabilidad de la tierra es totalmente nueva, rompe con la tradición mítica de que la tierra está sostenida por algo concreto o que tiene "raíces". La teoría de Anaximandro sobre el equilibrio es una muestra brillante del poder de abstracción teórica que despliega la filosofía. En su pensamiento se encuentra implícito que la tierra se encuentra en el centro del universo, inmóvil y en repo

so porque estando en el centro a igual distancia que todos los puntos de la circunferencia celeste, no tiene porqué inclinarse hacia un lado o hacia otro. Esta descripción se sustenta en una concepción geométrica del espacio, que con criterios de distancia y oposición funda la estabilidad de la tierra sobre definiciones geométricas del centro en sus relaciones simétricas y reversibles con la circunferencia.

El mito organizaba el Cosmos otorgando a Zeus el poder de dominio absoluto sobre la naturaleza. El poder de Zeus era arbitrario, dependía de su capricho y estado de ánimo, por eso a los procesos naturales el hombre los consideraba como espontáneos e individuales. En cambio, en la cosmología de Anaximandro, como ya vimos, la tierra está situada en el centro circular del universo, donde puede permanecer inmóvil en razón de la igual distancia de los radios, sin estar sometida a ninguna dominación. Observamos una profunda similitud de estructura entre el espacio del Cosmos natural y el espacio institucional en el cual se expresa el Cosmos humano. En éste, el dominio político aparece dependiente de una representación circular y centrada, el ágora, centro de debate de los asuntos públicos, donde cada cual se encuentra en un plano de igualdad sin que ningún ciudadano esté sometido a otro. El ágora revela las relaciones de identidad, de simetría, de reversibilidad de los hombres entre sí, que reconocen a la ley como kratein, poder de dominación.

"Es la igualdad, la simetría de los distintos poderes que constituyen el cosmos lo que caracteriza el nuevo orden de la naturaleza. La supremacía pertenece exclusivamente a la ley de equilibrio y de reciprocidad constante. A la monarquía la ha sustituido, en la naturaleza lo mismo que en la ciudad, un régimen de isonomía".¹²

De manera similar, Anaximandro ve en la ley natural la idea de kratein. El término kratein usado por los griegos significa: ser fuerte, dominar, estar por encima de. En el vocabulario jurídico de la época significaba: ser dueño de, tener derecho sobre; pero también: conservar en su poder, retener. La referencia a kratein es tener todo el poder sobre alguien o algo. La gran ley que regu-

la el universo debía estar presente desde el origen, en el seno del elemento primordial, el ápeiron (lo ilimitado), del cual el mundo--salió poco a poco por diferenciación y es el que envuelve y gobierna a todo.

Hemos mencionado que el gobierno de la ciudad se organiza por el poder ciudadano haciendo uso de la ley, sin que se imponga el dominio de uno sólo porque cuentan con iguales derechos y obligaciones. Lo mismo, en el universo existe el gobierno que recae en el ápeiron. Aristóteles dice que para Anaximandro lo infinito no tiene principio, sino que parece ser ello el principio de los demás seres y que todo lo abarca y todo lo gobierna. Lo infinito, lo ilimitado, lo--indefinido, todo ello es el ápeiron, lo que no tiene principio ni--fin, es un principio racional sujeto de sumo poder y dominio, que a partir del instante en que aparecieron las primeras sustancias dentro de lo infinito, las organizó para que pudieran devenir existentes, otorgándoles un orden mediante la ley continua del cambio, que rige la oposición entre las sustancias para que exista una u otra--en un momento determinado y no las dos al mismo tiempo, situación--que de llegar a darse acarrearía el caos del universo. Podríamos--decir que cada cosa tiene en un momento el derecho de existir y las otras sustancias opuestas la obligación de respetar su existencia,--alternándose unas y otras los derechos y obligaciones. El ápeiron, lo Ilimitado, representa a la colectividad, al cosmos en su todo;--no representa una realidad particular, sino al fondo común de las--realidades, es, como el ágora de la polis, el principio que se en--cuentra en el centro como mediador de poder, que envuelve, gobierna y domina a todas las cosas para garantizar un orden igualitario im--poniendo la ley, donde las fuerzas contrarias se equilibran recípro--camente evitando todo abuso de poder. El ápeiron posee el mando y gobierna a todo lo demás sin que exista la posibilidad de hacer mal uso de su poder porque existe en tanto que cumple la función de es--tar en el centro, de ser un "mediador", de donde resulta que el me--diador no puede existir solo, sin las partes.

Para que se cumpla la ley continua del cambio, del nacer y pere--cer, existe un tribunal que vela por la observancia de este orden,--y éste no es otro que el Tiempo, que decreta cuándo las cosas están

obligadas a llegar a su fin y toca a otras el derecho de nacer. El filósofo griego Simplicio, un poco posterior a Anaximandro, refiere que para éste: "Pero cualquiera que sean las cosas de donde procede la génesis de las cosas que existen, en esas mismas tienen éstas -- que corromperse por necesidad; pues éstas últimas tienen que cumplir la pena y sufrir la expiación que se debe recíprocamente por su injusticia, de acuerdo con los decretos del tiempo". En opinión del filósofo contemporáneo W. Jaeger la concepción de Anaximandro -- implica la imagen de una escena en la sala de un Tribunal. Cuando hay dos partes en disputa, aquella que ha tomado más de la cuenta -- tiene que pagar daños y perjuicios por su "pleonexia" o tomar más -- de la cuenta, a la parte perjudicada. Para los griegos, para quienes lo justo es lo igual, la pleonexia es la esencia de la injusticia dentro del derecho de propiedad. Cuando Anaximandro propone esta imagen como explicación del nacimiento y perecer de las cosas, -- el tener más de la cuenta es la injusticia de existir de más, por lo que deben pagar indemnización cediendo el lugar que ocupan a -- otra cosa. El Tiempo, como juez, vigila la observancia de la ley. -- La idea de fondo es que el Tiempo siempre descubrirá y vengará todo acto de injusticia, tal como sucede en la vida jurídica, donde se cree que la justicia siempre se impone, suceda lo que suceda.

El cosmos se presenta como una polis en grande sometido a una -- ley ordenadora, que a semejanza de la ley de la polis, dispone la -- "expiación de la injusticia" de una manera general e invariable, -- sin admitir excepción alguna, tal como lo requiere el acaecer natural y necesario. El cosmos de Anaximandro contiene fuerzas en movimientos opuestos, movimientos opuestos que parecen estar implicados en un movimiento único y sujeto a leyes similares a las que implantan el orden en la sociedad. Este movimiento único y universal es el de causalidad: así como la ley de la polis hace justicia declarando cuando un individuo es culpable de que suceda algo, así la -- ley natural hace justicia regulando la causalidad de los fenómenos. El concepto griego de "causa", fundamental para el pensamiento científico coincide originariamente con el concepto de culpa y fue ---- transportado de la imputación jurídica a la causalidad física.

Ahora, procederemos a extraer las implicaciones que tuvo para el

conocimiento el pensamiento de los primeros filósofos griegos, para quienes hacemos extensivas las peculiaridades del pensamiento de -- Anaximandro. Podemos preguntar:

"¿Cuál es, pues, el modo griego de pensar respecto al mundo? ¿Cuáles son esos rasgos característicos de nuestra--visión científica del universo, que los griegos elaboraron y de quienes fueron creaciones específicas (no necesarias, por tanto, sino artificiales e históricamente producidas y susceptibles de cambio o modificación), y a las--que nosotros, en virtud del hábito arraigado, consideramos naturales, e inalienables y únicas formas posibles de interpretar el mundo?".¹³

En forma sucinta enumeraremos los rasgos más sobresalientes que comúnmente se acepta aportaron los griegos a la forma de pensar del hombre y que los hace ser los inaugurados del pensamiento científico.

Las investigaciones realizadas por los milesios se inician con la pregunta ¿Por qué? inaugurando una forma de interrogar que presenta un problema explícitamente planteado. Es aquí donde nace el estudio de los fenómenos cósmicos en cuanto tales y por ellos mismos, constituyéndose el origen y el orden de la naturaleza en su objeto de estudio. Para dar la respuesta, el pensamiento se juega en el terreno del problema planteado, tiene marcados sus límites y no pueden ser traspasados. Son los primeros en suponer que mediante el pensamiento puede darse una respuesta, y es en esto precisamente en que radica la revolución que inauguraron más que en el contenido de las respuestas dadas. Iniciaron una nueva forma de pensar, basada en la discusión racional libre de toda preocupación de orden religioso. Confrontan y discuten sus ideas a través del diálogo razonado con la finalidad de encontrar la teoría más adecuada. Este hábito de crítica racional constituye una de las condiciones esenciales para el desarrollo de la ciencia.

El problema sobre la naturaleza implica la búsqueda de las causas, descartando las causas divinas para sustituirlas por causas de carácter natural. Además, anteriormente, cada caso recibía una explicación individual, sólo válida para ese caso y ese momento. En

cambio, los milesios no se conformaron con resolver el caso individual, buscan la causa que dé cuenta de todos los casos particulares que comparten los mismos rasgos, lo que los lleva a dar una interpretación general. Así, su investigación exhibe esa característica propia de la ciencia, que investiga lo universal y lo esencial y no lo particular y accidental. Para elaborar las generalizaciones es necesario trascender el plano de lo concreto y material para construir conceptos abstractos, como el concepto ápeiron de Anaximandro, que no es una realidad concreta sino una abstracción que describe lo real. La investigación de las causas los llevó al descubrimiento de una generalidad que se cumple invariablemente y que expresaron mediante leyes. La ley científica permite al pensamiento tener la certeza de que existe un orden en la naturaleza y que puede ser comprendido.

El conocimiento obtenido lo sistematizaron mediante una teoría, debidamente estructurada en forma coherente:

"Pero si se ve en el trabajo científico sobre todo un trabajo teórico, y se cree como creo yo - que no hay ciencia allí donde no hay teoría, (...) se dirá que la cosmología científica tiene sus principios en Grecia, puesto que fueron los griegos quienes por primera vez concibieron y formularon la exigencia intelectual del saber teórico: superar los fenómenos, es decir, formular la teoría explicativa del dato observable".¹⁴

En Grecia, por primera vez, se reconoció la teoría como organizadora de la experiencia, de una manera puramente positiva y racional. Pero formular una teoría explicativa del dato observable entraña la tarea de explicar los fenómenos, superarlos, revelar la realidad -- subyacente, encontrar bajo el desorden aparente del dato inmediato, una unidad real, ordenada e inteligible. La ciencia es esencialmente teoría, búsqueda de la verdad.

La imagen racional que propone la teoría, es un conocimiento objetivo, reconocido como verdadero independientemente del sujeto que la elaboró, con lo que los griegos lograron separar al objeto del sujeto que conoce. La naturaleza es ahora un universo impersonal, regulado por leyes, indiferentes a los deseos humanos y existentes-

en sí mismos.

Hemos expuesto las características que ha adquirido el pensamiento después de haber pasado por una serie de etapas que parten desde el pensamiento mítico en los inicios de la cultura griega, un estado intermedio situado en los poemas de Homero y Hesíodo y finalmente la experiencia de la polis, que llevó al nacimiento de la racionalidad científica. En este trayecto, hemos constatado cómo es que el derecho se ha ido transformando, no sólo en la práctica sino también en la representación mental que los griegos tenían sobre él. Si comparamos el pensamiento mítico que organizaba el derecho y el pensamiento que racionalmente terminó por ordenarlo, obtenemos la seguridad de que la distancia que separa a uno y otro no sólo es cuantitativa sino también cualitativa.

Con ello, estamos ciertos de que el derecho se ha modificado al explicar la función jurídica en términos puramente racionales, pues las características que contiene el pensamiento filosófico son las mismas que comparte el pensamiento jurídico. En adelante, no puede haber retroceso, pues por más que las instituciones sociales cambien o decaigan, el hábito mental adquirido permanecerá constante hasta terminar por fundar la científicidad del derecho.

CONCLUSIONES

La historia del derecho en la Grecia antigua se integra por una sucesión de periodos, cada uno de los cuales planteó para nosotros una problemática diferente, cuya solución nos llevó a reconstruir las condiciones que privaron en su evolución. Partimos desde el periodo menos evolucionado del derecho enmarcado por el ambiente tribal de la monarquía micénica y la monarquía griega, para pasar después por un segundo periodo de transición situado a finales de la Edad Oscura e inicios de la polis griega, hasta terminar con la aparición del derecho en la polis o estado griego. La tarea de identificar, precisar y delimitar la novedad que trajo consigo cada periodo histórico del derecho, hizo que fijáramos nuestra atención en la diferencia, en el cambio que se iba produciendo más que en la continuidad habida. Conforme la distancia progresivamente se acumulaba el derecho dejaba atrás sus orígenes religiosos, hasta que terminó por abandonarlos para adquirir nuevas cualidades que son las que -- fundaron su autonomía.

Una apreciación de conjunto que hacemos sobre los inicios del derecho es la siguiente: en el primer periodo lo que hemos identificado como prácticas parecidas a las jurídicas, no son otra cosa más que un conjunto de ordenamientos religiosos. Por tanto, no podemos hablar de la función jurídica cuando ésta todavía no existe. ¿A partir de cuándo se formuló una práctica guiada por un pensamiento propiamente jurídico? Responder a esta pregunta es lo que nos permitió llegar a los siguientes resultados, que agruparemos por periodos.

En cuanto al primer periodo, tanto la monarquía micénica como la monarquía griega comparten los mismos rasgos en relación con el pasado más remoto del derecho, la etapa de prederecho. Por esta razón exponemos en conjunto ambos momentos históricos:

1.- Su nivel de vida material corresponde al alcanzado por cualquier otro pueblo de la Edad del Bronce para los micénicos y la Edad del Hierro para la monarquía griega. Su forma de organización social era de carácter comunitario, donde el genos era el núcleo de

la tribu. El rey era la máxima autoridad en los asuntos de orden político, militar, económico y religioso, lugar éste último donde se encontraban las normas de comportamiento. Por tanto, el rey era la autoridad reconocida para aprobar y vigilar el cumplimiento de las prácticas de prederecho, mismas que se transmitían por la tradición y la costumbre.

2.- Los asuntos de orden público eran resueltos por el rey, en tanto que los asuntos de orden privado eran resueltos por la clase social o la familia, mediante los procedimientos de la ordalía dejados a la justicia privada y en última instancia al empleo de la fuerza.

3.- Era en la esfera de la religión, con sus simbolismos y rituales, donde se producían, regulaban y sancionaban las normas de prederecho. La justicia era tenida como una diosa llamada Themis, la cual comunicaba a los reyes por medio de sueños y oráculos los themistas, que son el código misterioso y sagrado que sancionaba el comportamiento humano. El rey recibía de los dioses el cetro, símbolo de soberanía que le confería el poder de dictar mediante su palabra mágico-religiosa la verdad jurídica.

4.- El pensamiento que corresponde a este periodo es el pensamiento mítico, que integraba a la sociedad y la naturaleza como una unidad indiferenciada gobernadas por las mismas potencias divinas. La producción de los conocimientos dependía de las representaciones simbólicas, todas de carácter religioso.

El segundo periodo de la etapa de prederecho corresponde a la época de fines de la monarquía griega en la Edad Oscura y comienzos de la polis. Los resultados a los que llegamos en el estudio de este segundo periodo son los siguientes:

1.- La monarquía griega generó instituciones políticas de un carácter fuertemente militar, propias de la nobleza guerrera, representada por los reyes de cada uno de los genos, que son ahora los que detenta la autoridad colectiva.

2.- El espacio ideológico creado por la nobleza guerrera hizo posible la celebración de los primeros arbitrajes de justicia, sancionados por los gerontes o sea, los jefes de los genos.

3.- El demos o pueblo empezó a cobrar importancia en la solución de los asuntos públicos.

4.- La religión sufrió una transformación, pues sus aspectos primitivos fueron sustituidos por una religión antropomórfica. Con ello, el pensamiento mítico se alteró, pues muchos simbolismos religiosos fueron sustituidos por otros de carácter profano.

5.- Al lado de la diosa Themis, la justicia, aparece la figura de la diosa Dike, que contiene la idea de una legalidad general fundada en el orden divino.

6.- Entre los siglos VIII y VII a.c., surge la polis o Estado griego, que trae consigo una ruptura con la forma de organización del genos. El creciente poder de la nobleza terminó por desconocer la autoridad del rey para instaurar una forma aristocrática de gobierno en la polis. La aristocracia formalizó las instituciones de la monarquía griega adaptándolas al ambiente de la polis.

7.- En el terreno del prederecho, los arbitrajes fueron cada vez más comunes hasta que terminaron por convertirse en una costumbre. Los gerontes hicieron de la impartición de justicia una profesión, instituyéndose en jueces. Sin embargo, el monopolio de la justicia hizo que la ley fuera interpretada para favorecer a quienes satisfacían su codicia, terminando por hacer un abuso de su poder.

8.- El campesino inició la crítica a la aristocracia por haberse olvidado de las normas de comportamiento establecidas por los dioses, atrayendo con su comportamiento injusto el castigo de los dioses, manifestado en catástrofes naturales contra la polis. En oposición a Dike, la justicia divina, surge la hybris, o sea, la desmesura, la injusticia, el desorden.

9.- Se introduce por primera vez el ideal de la justicia como ga

rantía del orden en la polis. La justicia es lo que diferencia al hombre de los animales, idea que representa la transición del mundo primitivo centrado en el genos hacia los inicios de la polis.

10.- El pensamiento de esta época representa un estado intermedio entre el mito y la razón. Los dioses de la religión, aun cuando siguen siendo los mismos, se destacan más por sus rasgos éticos que por sus pasiones, como se hacía anteriormente.

Enseguida procederemos a exponer los resultados obtenidos en la investigación del tercer periodo de la evolución del derecho en Grecia, el de la polis o Estado griego.

1.- La crisis de los inicios de la polis encontró salida en la colonización de otras regiones, hecho que reactivó el comercio y con ello la sustitución de la economía natural por una economía dineraria. La revolución económica propició que el dinero se convirtiera en la medida de todas las cosas.

2.- La forma de gobierno aristocrático se sustituyó por una oligarquía, representada por los nobles de origen y los nobles recién formados por el dinero. Surgió una clase media integrada por artesanos, comerciantes y medianos propietarios. Por su parte, el pueblo veía empeorar cada vez más su situación.

3.- La circulación del dinero terminó por convertirse en un factor de disolución y división social, dando inicio a la lucha de clases. En ella participó la clase de los nuevos guerreros llamados hoplitas, o sea, los soldados de origen plebeyo que podían costear su equipo militar. La lucha por el poder político terminó en la imposición de las tiranías, que al principio estaban a favor del pueblo, pero después de una generación o dos desembocaron en un abuso de poder.

4.- El pueblo, cansado de las luchas internas y los abusos de poder de la oligarquía o la tiranía, según fuera el caso, hizo de la petición de justicia igualitaria su bandera de lucha. Se exigió -- que se hicieran públicas las leyes para terminar con su interpreta-

ción arbitraria que sólo favorecía al que tenía el poder.

5.- Con la invención de la escritura griega, el pueblo representado por los hoplitas pidió se redactaran las leyes por escrito y dadas a la publicidad, para ser conocidas y aplicadas por igual a todos. La exigencia de leyes escritas propició que Esparta y Atenas fueran de los estados más representativos donde se llevaron a cabo las primeras legislaciones.

6.- En Esparta, los hoplitas alcanzaron por igual el trato de ciudadanos, creándose una aristocracia ciudadana de corte militar. El Estado fue tomado por vez primera como el ideal ciudadano, pues representaba el interés común. La aceptación de la igualdad, aun cuando limitada a los ciudadanos hoplitas, hizo posible la elaboración de una constitución escrita conocida como rhétra, que se supone fue redactada por Licurgo hacia la mitad del siglo VII a.c. La rhétra reunió las leyes más importantes mantenidas por tradición oral, así como creó los órganos del estado encargados de aplicarlas.

7.- Los espartanos introdujeron el término nomos, ley, en lugar de la antigua dike. El nomos es un primer intento por racionalizar la ley, aplicando un sentido igualitario, bien que limitado a la aristocracia ciudadana y bajo la ideología de esta misma clase. El buen gobierno para la aristocracia espartana era aquel que se basaba en la observancia de la justicia, designándolo con el término eunomía. La eunomía expresa el justo gobierno de la sociedad bajo el respeto del nomos, la ley. Con ello, la idea de justicia se desligó en Esparta de la dike.

8.- Tanto el nomos como la eunomía se consideraba que eran de origen religioso, pero con un nuevo sentido, pues la rhétra era la que delimitaba los derechos del pueblo frente a las instituciones ciudadanas. Pronto se extendieron estas innovaciones en gran parte de los estados oligárquicos.

9.- En Atenas, en el año 621 a.c., se eligió a Dracón como legislador con facultades extraordinarias para actualizar la antigua ley. Redactó un código en que recogía las costumbres primitivas y armó

al Estado con el poder judicial, limitando así la justicia privada. Lo insuficiente de sus medidas y los crecientes conflictos del pueblo contra el gobierno, hizo que en el año 594 a.c., se nombrara a Solón como legislador, quien realizó reformas en lo social, lo político y lo jurídico.

10.- En lo social suprimió los restos del régimen comunitario -- del genos, uniendo con esa medida a la ciudad y al campo bajo el mismo derecho. En el aspecto político cambió la oligarquía por la timocracia: la participación de los ciudadanos en la vida política ya no dependía de su origen noble o plebeyo, sino que las obligaciones y derechos políticos se graduaron de acuerdo a los ingresos económicos. En el campo judicial, Solón codificó las leyes existentes y creó otras nuevas, abarcando todos los ámbitos de la justicia habidos en ese momento. Un acto importante fue el de separar la ley religiosa de la ley profana de la polis. También creó los órganos e instituciones encargados de aplicar la ley, así como los procedimientos que se podían seguir y las sanciones que se debían imponer. Las reformas de Solón se convirtieron en modelos que pronto imitaron otros estados griegos.

11.- Sustrayendo la justicia de la esfera de los simbolismos y rituales religiosos, se dieron las condiciones necesarias para que la fase de prederecho transitara a la fase de derecho. La práctica jurídica se secularizó con las reformas judiciales introducidas por los legisladores griegos.

12.- En la medida en que el derecho formó parte de los factores de cambio que posibilitaron la aparición de la razón filosófica, él mismo fue sufriendo las consecuencias que se implicaron en este proceso, transformándose positivamente conforme se agudizaba la separación entre lo mítico y lo racional. En el momento en que se concluyó este proceso en el siglo VI a.c., al mismo tiempo culminó la separación entre la religión y el derecho, tornándose en una práctica orientada por el pensamiento jurídico, ya de carácter racional.

13.- La democratización del derecho es resumida en la idea de isonomía, primer tipo de pensamiento político de los griegos, que -

significaba la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley. El -- concepto de ley, nomos, es aplicado en el estado ateniense con un -- sentido diferente al dado por los espartanos. Significaba que la -- justicia era la base racional de la ciudad, cuyo equilibrio es precisamente el nomos y cuya norma es la isonomía. El término dike -- quedó relegado al ambiente de las leyes religiosas, sancionadas por la justicia de los dioses, que aún se consideraba podían castigar a la ciudad por su injusticia. Pero el castigo ya no es producto del poder arbitrario de los dioses, sino que los propios hombres con -- sus apetitos desmedidos de riquezas son los que se atraen el castigo que, igualmente, ya no es recibido en forma de calamidades naturales, sino sociales, como la guerra y la disolución social. Final -- mente, la sociedad y la naturaleza se separaron objetivándose la so -- ciedad, pues cada una de ellas tiene sus propios espacios de validez. En la sociedad, es lo político y lo jurídico los que mantienen el orden y la seguridad social.

14.- El pensamiento racional surgido del ambiente político y jurídico de la polis se dio a conocer bajo el nombre de filosofía. -- La filosofía se sirvió de algunos procedimientos, ideas y conceptos que elaboró el derecho para ordenar a la sociedad. Esta seguridad -- depositada por la filosofía para a su vez, explicar la naturaleza, -- es la muestra incuívoca de que el derecho se había desligado de -- los simbolismos y rituales religiosos, sustituyéndolos por prácticas y nociones de pensamiento perfectamente racionalizadas.

CITAS TEXTUALES

CAPITULO I

- 1.- G. Glotz. La ciudad griega, pág. 10.
- 2.- Ibidem, pág. 11.
- 3.- M.I. Finley. Los griegos de la antigüedad, pág. 23.
- 4.- Emily Vermeule. Grecia en la Edad del Bronce, pág. 192.
- 5.- Martin Persson Nilsson. Historia de la religión griega, pág. 55.
- 6.- G. Glotz. Op. Cit., pág. 6.
- 7.- Loc. cit.
- 8.- Louis Gernet. Antropología de la Grecia antigua, pág. 182.
- 9.- Ibidem, pág. 188.
- 10.- M.I. Finley. El mundo de Odiseo, pág. 99.
- 11.- Ibidem, pág. 68.
- 12.- M.I. Finley. El mundo de Odiseo, pág. 92.
- 13.- G. Glotz. Op. cit., pág. 35.
- 14.- Marcel Detienne. Los maestros de la verdad en la Grecia Arcaica, pág. 98.
- 15.- Louis Gernet. Op. cit., pág. 210.
- 16.- Ibidem, pág. 17.

CAPITULO II

- 1.- Mircea Eliade. Mito y realidad, pág. 18.
- 2.- H. Frankfort y H.A. Wilson. El pensamiento prefilosófico, pág. 25.
- 3.- Ibidem, pág. 42.
- 4.- Eliade Mircea. El mito del eterno retorno, pág. 40.
- 5.- Louis Gernet. El genio griego en la religión, pág. 31.
- 6.- Ibidem, pág. 57.
- 7.- Adrados Rodríguez. El mundo de la lírica griega antigua, pág. 18.
- 8.- Eliade Mircea. Mito y realidad, pág. 137.
- 9.- Marcel Detienne. Op. cit., pág. 50.

- 10.- Ibidem, pág. 57.
- 11.- Jean Pierre Vernant. Mito y sociedad en la Grecia Antigua, -- pág. 90.
- 12.- Ibidem, pág. 91.
- 13.- Werner Jaeger. Paideia, pág. 24.
- 14.- E.R. Dodds. Los griegos y lo irracional, pág. 30.
- 15.- Rodolfo Mondolfo. La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua, pág. 249.
- 16.- Adrados Rodríguez. La democracia ateniense, pág. 50.

CAPITULO III

- 1.- Oswyn Murray. Grecia antigua, pág. 61.
- 2.- Hesfodo. Los trabajos y los días, pág. 35.
- 3.- Ibidem, pág. 34.
- 4.- Adrados Rodríguez. La democracia ateniense, pág. 75.
- 5.- Werner Jaeger. Op. cit., pág. 77.
- 6.- G.S. Kirk. El mito. Su significado y funciones en la antigüedad y otras culturas, pág. 266.
- 7.- Jean Pierre Vernant. Los orígenes del pensamiento griego, pág. 59.
- 8.- Marcel Detienne. La invención de la mitología, pág. 51.
- 9.- Ibidem, pág. 43.
- 10.- Guillermo F. Margadant. Panorama de la Historia universal del derecho, pág. 61.
- 11.- Werner Jaeger. Op. cit., pág. 88.
- 12.- A. Dekonski. Historia de Grecia, pág. 94.
- 13.- Jean Pierre Vernant. Los orígenes del pensamiento griego, pág. 62.
- 14.- Ibidem, pág. 64.

CAPITULO IV

- 1.- Werner Jaeger. Op. cit., pág. 108.
- 2.- Jean Pierre Vernant. Los orígenes del pensamiento griego, pág. 74.
- 3.- Ibidem, pág. 68.
- 4.- George Thomson. Los primeros filósofos, pág. 265.
- 5.- Jean Pierre Vernant. Mito y pensamiento en la Grecia Antigua, pág. 190.
- 6.- G.E.R. Lloyd. De Tales a Aristóteles, pág. 34.
- 7.- Jean Pierre Vernant. Los orígenes del pensamiento griego, pág. 42.
- 8.- Jean Pierre Vernant. Mito y sociedad en la Grecia Antigua, pag. 172.
- 9.- W.K.C. Guthrie. Historia de la filosofía griega, pág. 37.
- 10.- Jean Pierre Vernant. Los orígenes del pensamiento griego, pág. 87.
- 11.- G.S. Kirk y J.E. Raven. Los filósofos presocráticos, pág. 192.
- 12.- Jean Pierre Vernant. Los orígenes del pensamiento griego pág. 98.
- 13.- Erwin Schrodinger. La naturaleza y los griegos, pag. 30.
- 14.- Alexander Koyre. Estudios de historia del pensamiento científico, pág. 78.

BIBLIOGRAFIA

- 1.- Cornford, F.M. Antes y después de Sócrates, trad. del inglés - por Antonio Pérez Ramos, 2a. ed., Ariel Barcelona, - 1981.
- 2.- Chadwik. El enigma micénico, trad. del inglés por Enrique Tierno Galván, 2a. ed., Taurus Ediciones, Madrid, 1973.
- 3.- Chadwik. El mundo micénico, trad. del inglés por José L. Melena Alianza Editorial, Madrid, 1976.
- 4.- Dekonski, A., Berguer, A. y otros. Historia de Grecia, trad. -- del francés por Guillermo Lledo, Editorial Grijalbo, - México, 1966.
- 5.- Detienne, Marcel. La invención de la mitología, trad. del francés por Marco-Aurelio Galmarini, Ediciones Península, Barcelona, 1985.
- 6.- Detienne, Marcel. Los maestros de la verdad en la Grecia Arcaica, trad. del francés por Juan José Herrera, Taurus - Ediciones, Madrid, 1983.
- 7.- Dodds, E.R. Los griegos y lo irracional, trad. del inglés por - María Araujo, 4a. ed., Alianza Editorial, Madrid, --- 1985.
- 8.- Eggerss Lan, Conrado y Julia Victoria E. Los filósofos presocráticos, Gredos, Madrid, 1981.
- 9.- Eliade, Mircea. El mito del eterno retorno, trad. del francés - por Ricardo Anaya, 4a. ed., Alianza Editorial, Madrid, 1982.
- 10.- Eliade, Mircea. Mito y realidad, trad. del francés por Luis -- Gil, 2a. ed. Ediciones Guadarrama, Madrid, 1973.
- 11.- Farrington, Benjamín. Ciencia y filosofía en la antigüedad, - trad. del inglés por P. Marset y E. Ramos, 5a. ed., - Ariel, Barcelona, 1979.
- 12.- Farrington Benjamín. La civilización de Grecia y Roma, trad. - del inglés por Hernán Rodríguez, Ediciones Siglo Vein te, Buenos Aires, 1973.

- 13.- Farrington, Benjamín. Mano y cerebro en la Grecia Antigua, -- Ayuso, Madrid, 1974.
- 14.- Finley, M.I. El mundo de Odiseo, trad. del inglés por Mateo -- Hernández Barroso, 2a. ed., Fondo de Cultura Económica, México, 1961.
- 15.- Finley, M.I. La Grecia primitiva: Edad del Bronce y Era Arcaica, trad. del inglés por Teresa Sampere, Crítica, Barcelona, 1981.
- 16.- Finley, F.I. Los griegos de la antigüedad, trad. del inglés -- por García de la Mora, 6a. ed., Labor, Barcelona, --- 1985.
- 17.- Finley, F.I. El legado de Grecia, trad. del inglés por Antonio Prometeo Moya, Crítica, Barcelona, 1985.
- 18.- Frankfort, H. y H.A. Wilson y otros. El pensamiento prefilosófico, trad. del inglés por Eli de Gortari, Fondo de -- Cultura Económica, México, 1975.
- 19.- Gernet, Louis. Antropología de la Grecia Antigua, trad. del -- francés por Bernardo Moreno Carrillo, Taurus Ediciones, Madrid, 1980.
- 20.- Gernet, Louis. El genio griego en la religión, trad. del francés por Serafín Agud Queral, 2a. ed., UTHEA, México, -- 1960.
- 21.- Glotz, G. La ciudad griega, trad. del francés por José Almoína UTHEA, México, 1957.
- 22.- Guier, Enrique. Historia del derecho, V.I. Editorial Costa Rica, San José, 1968.
- 23.- Guthrie, W.K.C. Historia de la filosofía griega. Los primeros presocráticos y los pitagóricos, trad. del inglés por Alberto Medina González, Gredos, Madrid, 1984.
- 24.- Hesíodo. Teogonía y los trabajos y los días, Sa. ed. Porrúa México, 1981.
- 25.- Homero. La Ilíada, trad. del griego por Luis Segala y Estate-- 11a, Porrúa, México, 1986.

- 26.- Homero. La Odisea, trad. del griego por Luis Segala y Estrella, Porrúa, México, 1983.
- 27.- Jaeger, Werner. La teología de los primeros filósofos griegos trad. del inglés por José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1980.
- 28.- Jaeger, Werner. Paideia, trad. del alemán por Joaquín Xirau y Wenceslao Roses, 2a. ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1980.
- 29.- Kirk, G.S. El mito. Su significado y funciones en la antigüedad y otras culturas, trad. del inglés por Teófilo de Lozoya, Paidós, Barcelona, 1985.
- 30.- Kirk, G.S. Los filósofos presocráticos, trad. del inglés por J. García Hernández, Gredos, Madrid, 1981.
- 31.- Kirk, G.S. Los poemas de Homero, trad. del inglés por Eduardo J. Prieto, Paidós Barcelona, 1985.
- 32.- Knaus, Bernhard. La polis. Individuo y Estado en la Grecia Antigua, trad. del alemán por Felipe González Vicent, Aguilar, Madrid, 1979.
- 33.- Koyre, Alejandro. Estudios de historia del pensamiento científico, 4a. ed., Siglo Veintiuno, Editores, México, - 1982.
- 34.- Lloyd. G.E.R. De Tales a Aristóteles, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Argentina, 1970.
- 35.- Mac Dowell, Douglas M. The law in classical Athens, Ed. Cornell University Press, New York, 1978.
- 36.- Margadant, Guillermo F. Panorama de la historia universal del derecho, 2a. ed., Ed. Miguel Angel Porrúa, México, -- 1983.
- 37.- Mondolfo, Rodolfo. La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Argentina, 1968.
- 38.- Murray, Oswyn. Grecia antigua, trad. del inglés por Ana Golder, Taurus, Madrid, 1981.

- 39.- Nestle, Wilhelm. Historia del espíritu griego. Desde Homero hasta Luciano, trad. del alemán por Manuel Sacristán, 3a. ed., Ariel, Barcelona, 1981.
- 40.- Nilsson, Martin Persson. Historia de la religión griega, trad. del inglés por Atilio Gomerro, 2a. ed., Editorial Universitaria de Buenos Aires, Argentina 1968.
- 41.- Rodríguez, Adrados. El mundo de la lírica antigua. Alianza - Editorial, Madrid 1981.
- 42.- Rodríguez, Adrados. La democracia ateniense, 2a. ed. Alianza-Editorial, Madrid, 1980.
- 43.- Schrodinger, Erwin. La naturaleza y los griegos, trad. del inglés por Federico Portillo, Aguilar, Madrid, 1961.
- 44.- Thomson George. Los primeros filósofos, trad. del inglés por Alfredo Llanos, Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires, 1972.
- 45.- Truyol y Serra, Antonio. Historia de la filosofía del derecho y del Estado, 7a. ed., Alianza Editorial, Madrid, --- 1982.
- 46.- Vermuela, Emily. Grecia en la Edad del Bronce, trad. del inglés por Carlos Villegas, Fondo de Cultura Económica, México, 1971.
- 47.- Vernant, Jean Pierre. Los orígenes del pensamiento griego, -- 3a. ed., Editorial Universitaria de Buenos Aires, Argentina, 1973.
- 48.- Vernant, Jean Pierre. Mito y pensamiento en la Grecia Antigua trad. del francés por Juan Diego López Bonillo, Ariel Barcelona, 1973.
- 49.- Vernant, Jean Pierre. Mito y sociedad en la Grecia Antigua, - trad. del francés por Cristina Vázquez, Siglo XXI de-España Editores, Madrid, 1982.