Werner Jaeger

Alabanza de la ley: Los orígenes de la filosofía del derecho y los griegos



2

Estudio preliminar y edición de Blithz Lozada

Colección de Libros Clásicos, Atípicos y
Raros de la Teoría del
Derecho y la Filosofía Jurídica

Werner Jaeger

Alabanza de la ley: Los orígenes de la filosofía del derecho y los griegos

Estudio preliminar y edición de
Blithz Lozada Pereira

La Paz, Bolivia - 2026

ALABANZA DE LA LEY:
LOS ORÍGENES DE LA FILOSOFÍA
DEL DERECHO Y LOS GRIEGOS
Werner Jaeger

Estudio preliminar y edición de Blithz Lozada Pereira

© 2026 Universidad Mayor de San Andrés
Facultad de Derecho y Ciencias Políticas
Carrera de Derecho
Instituto de Investigaciones, Seminarios y Tesis
Calle Loayza esq. Obispo Cárdenas
Tel.: 2204218, investigadores.iist@gmail.com
Reservados algunos derechos

Depósito Legal: 4-1-891-2025 P. O.

Nota sobre esta edición:
La presente versión reproduce fielmente el texto completo conservando íntegramente su redacción, vocabulario, puntuación y criterios lingüísticos originales. Únicamente se han realizado ajustes mínimos de carácter tipográfico (interlineado, márgenes y recuperación de caracteres dañados) para garantizar su correcta lectura en formato editorial contemporáneo.

Diseño editorial y diagramación:
Instituto de Investigaciones, Seminarios y Tesis (IIST)

Lugar de edición e impresión: La Paz
Año: 2026
300 ejemplares

Índice

Presentación 7
Dr. Erick San Miguel Rodríguez

La justicia en la filosofía griega del derecho.....11
Blithz Lozada Pereira, Ph.D.

La vida y obra de Werner Jaeger 12

Fuentes y aclaraciones terminológicas.....18

La obra magna de Werner Jaeger 37

Resumen de *Alabanza de la Ley de 1947* 49

Solón, Clístenes y la democracia ateniense.....69

Semblanza e ideas de Sócrates en su contexto 76

Los sofistas y las tramoyas contra los filósofos 80

Los acusadores en el juicio de Sócrates,
su condena y muerte.....87

Colofón.....94

Alabanza de la ley: Los orígenes de la filosofía del derecho y los griegos.....97
Werner Jaeger

Presentación

El Instituto de Investigaciones, Seminarios y Tesis de la Carrera de Derecho de la Universidad Mayor de San Andrés se complace en entregar a la comunidad académica el segundo número de su Colección de Libros Clásicos Atípicos y Raros de la Teoría Jurídica y la Filosofía del Derecho, presentando esta vez el libro *Alabanza de la ley: Los orígenes de la filosofía del derecho y los griegos*, del helenista alemán Werner Jaeger.

Se trata de una breve obra que fue publicada a fines de los años 40 del siglo pasado. El texto original fue escrito en inglés, dado que para entonces, Jaeger emigró a Estados Unidos, huyendo del régimen nacionalsocialista que tomó el poder en Alemania a principios de 1933, extendiendo su política de intolerancia y odio por casi toda Europa. Los nazis exhalaban su ponzoña anti-intelectualista, llegando a quemar libros de autores considerados proscritos y peligrosos (como Einstein, Marx, Freud, Remarque y Zweig, entre otros), en medio de la algarabía de fanáticos que recordaban a los tiempos más oscurantistas del Medioevo. Jaeger estaba casado con una judía y había expresado públicamente sus críticas al régimen. El antisemitismo y el odio al pensamiento que caracterizaron al nacionalsocialismo convirtieron

Alemania en un país inseguro no solamente para los judíos sino también para todos los que usen la razón. Se ha tomado la traducción al castellano efectuada por Antonio Truyol y Serra, que apareció en 1982 en una publicación del Centro de Estudios Políticos y Constitucionales de Madrid.

Werner Jaeger, mundialmente conocido por su voluminoso tratado Paideia: Los ideales de la cultura griega, también ha escrito textos sobre el derecho, la filosofía helenista y medieval. Este breve libro que presentamos, casi un artículo, se centra en la reflexión sobre los orígenes del pensamiento griego del derecho. Su tesis central el origen de la filosofía del derecho se encuentra en la Grecia antigua, pues allí es donde por primera vez, que se reflexionó sobre la relación entre la ley y la justicia, un tema que la filosofía del derecho sigue debatiendo en nuestros días.

Para esta publicación hemos invitado al doctor Blithz Lozada Pereira para que escriba el estudio introductorio y se haga cargo de la edición de este número. El doctor Lozada es filósofo de profesión, master en filosofía y ciencia política, y doctor en gestión en desarrollo; es autor de 300 trabajos, entre los que se cuenta una treintena de libros. Es experto en el pensamiento de la antigua Grecia, y desde hace más de tres años colabora en la Sección Cultura de la revista europea *Meer Magazine*, que se publica virtualmente en seis

idiomas, donde se pueden leer sus artículos sobre el mundo clásico.

Como no podía ser de otra manera, el estudio introductorio, ha sido preparado por el profesor Blithz Lozada con la mayor dedicación, rigor y compromiso, constituyéndose en sí mismo en un gran aporte a la filosofía del derecho.

La colección mencionada en esta presentación es la concreción editorial de un proyecto institucional cuyo objetivo principal es facilitar el alcance del público lector en general y, particularmente, de docentes, estudiantes e investigadores de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas, a obras cimeras que, por distintas causas en nuestro medio, no tuvieron la circulación ni difusión que merecen. Tal objetivo se ha logrado de manera plena con la publicación del N° 1 de la colección, consistente en el texto de Hans Kelsen publicado originalmente en inglés en 1948, titulado *La teoría política del bolchevismo: Un análisis crítico*. Ahora la versión traducida por el docente boliviano Arturo Vilela en 1956, tiene amplia difusión y la correspondiente valoración teórica.

Aparte de la escasa difusión de los libros raros, la colección se guía por los principios de la universidad autónoma y científica, consistentes en la promoción del pensamiento sin ninguna restricción, la estimulación de la pluralidad de ideas y el cultivo de las tareas académicas de alto nivel. De esta manera, la labor editorial del Instituto a mi cargo espera que la continuación de la colección sea indefinida; concretándose, muy pronto,

que el N° 3 vea la luz, consistente en el libro también cimero, de Eugen Ehrlich de principios del siglo XX, titulado: *Libre investigación del derecho y ciencia del derecho libre.*

Además del aporte y la contribución académica, la colección se caracteriza también por el pensamiento plural, propio del mundo universitario.

La Paz, julio de 2026

Erick San Miguel Rodríguez

RESPONSABLE DEL INSTITUTO DE INVESTIGACIONES, SEMINARIOS Y TESIS

La justicia en la filosofía griega del derecho

Blithz Lozada Pereira, Ph. D.[1]

La palabra es el espejo de la acción[2].
Solón

La máxima autoridad ejecutiva del Instituto de Investigaciones, Seminarios y Tesis de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas de la UMSA, que dirige la Sección de Publicaciones denominada: "Colección de Libros Clásicos, Atípicos y Raros de la Teoría del Derecho y la Filosofía Jurídica", el Dr. Erick San Miguel, me ha invitado a que elabore un estudio preliminar para el segundo número de la colección. Se trata del texto de Werner Jaeger titulado: *Alabanza de la ley: Los orígenes*

1 *Philosophical Doctor* en Gestión del Desarrollo y Políticas Públicas (UMSA); *Magíster Scientiarum* en Filosofía y Ciencia Política (CIDES) y *Magíster* en Políticas, Organización y Gestión de la Ciencia, la Tecnológica y la Innovación (UMSS-CEUB). Ha obtenido el Diplomado Superior en Ciencias Sociales con Mención en Cuestión Étnica en los Andes Bolivianos (FLACSO) y el Diplomado en Educación Superior (Carrera de Ciencias de la Educación, FHCE). Es Licenciado en Filosofía con estudios de Economía (UMSA), habiendo participado en más de dos docenas de eventos académicos, científicos y de gestión, de carácter internacional, como expositor, en veinte países de tres continentes; lo propio, se registra a nivel nacional.

2 Expresión atribuida a uno de los siete sabios de Grecia. Solón fue estadista, legislador y poeta ateniense. No hay una fuente clásica que cite la proposición; pero, Plutarco, Heródoto y Aristóteles refieren el contenido relacionándolo con el autor.

de la filosofía del derecho y los griegos[3], para el que redacté el ensayo que el lector tiene entre sus manos.

La vida y la obra de Werner Jaeger

Werner Jaeger nació a fines de julio de 1888 en Lobberich, en la Renania alemana, y murió a los 73 años, en Boston, el 19 de octubre de 1961, en el Peter Bent Brigham Hospital, como consecuencia de las lesiones provocadas por una caída. Vivió en Cambridge, Massachusetts; habiendo radicado en Estados Unidos durante dos décadas y media, dedicado a investigar y a la enseñanza en la Universidad de Harvard hasta su muerte. Que su esposa en Alemania, Elsa von Hausegger, fuese de ascendencia judía, impidió que continúe desempeñándose como profesor en las universidades, precipitando la persecución antisemita de los nazis, agudizada por sus críticas al nacionalsocialismo.

En 1936, Jaeger escogió voluntariamente emigrar a Estados Unidos, por las oportunidades académicas que ofrecía, prosiguiendo su carrera docente en la Universidad de Chicago como experto en filología clásica y griega; posteriormente, se incorporó a la Universidad de Harvard, a la Facultad de Artes y

3 La Universidad de Harvard, en Cambridge, Estados Unidos, publicó el texto de Werner Jaeger redactado y publicado en inglés en 1947, con el título: "Praise of Law". Fue incluido en el Vol. 60°, N° 7, de la *Harvard Law Review*, pp. 359-75. El número fue en conmemoración al jurista práctico estadounidense Roscoe Pound, destacado pensador de la jurisprudencia sociológica y el realismo jurídico; humanista y clasicista. El Centro de Estudios Políticos y Constitucionales de Madrid tiene una traducción al español del texto de Jaeger efectuada por Antonio Truyol y Serra, publicada en 1982. Contenidos del texto se estudiaron previamente en el Libro I de la obra magna del filólogo alemán, titulada: *Paideia: Los ideales de la cultura griega*. Véase la traducción de Joaquín Xirou, de la editorial Fondo de Cultura Económica, 10ª reimpresión, México, 1992.

Ciencias, como especialista en filología y filosofía griega, formando a clasicistas como Wolfgang Schadewaldt, Friedrich Solmsen y Gilbert Highet. Se abocó a varias tareas de investigación y edición de textos patrísticos, como la obra de Gregorio de Nísa; también pronunció en 1936, las *Gifford Lectures*. Recibió varios doctorados *honoris causa* de universidades como las de Harvard y de Oxford. Desde 1939, dirigió el Institute for Classical Studies de la Universidad de Harvard hasta su muerte a inicios de los años sesenta.

Estudió en Marburgo y se doctoró en 1911 en la Universidad de Berlín, sustentando su tesis que interpretó la *Metafísica* de Aristóteles. Tuvo el asesoramiento académico de Hermann Diels, uno de los más exhaustivos y prolíficos estudiosos del clasicismo. Ténganse en cuenta que en 1879, Hermann Alexander Diels publicó su obra *Doxographi graeci*[4] que definió el concepto *doxografía* como la recopilación de fuentes y textos antiguos, especialmente de los filósofos presocráticos y helenistas. Diels se basó en la obra de Aecio titulada: *Placita philosophorum*[5], contrastándola y enriqueciéndola con citas originales. Otra obra magna de Diels, escrita en coautoría con Walther Kranz, es: *Die Fragmente*

4 Contiene textos en griego y comentarios en alemán, publicada por la Editorial Georg Reimer de Berlín. Solo existe una traducción parcial al inglés, de Oliver Primavesi *et alii*, con el título: *Prolegomena to the Doxographi Graeci*. Editorial Brill, Leiden, 2018.

5 Solamente hay una traducción al inglés, de Jaap Mansfeld y David T. Runi, publicada en la Colección Loeb Classical de la Harvard University Press, efectuada en 2024.

der Vorsokratiker[6]. Es la sistematización canónica de la enorme masa dispersa hasta entonces, de referencias de autoridades como Aristóteles, Plutarco, Teofrasto, Simplicio y otros, respecto de las fuentes y citas de los presocráticos. Diels y Kranz ordenaron y estandarizaron los fragmentos, desde Tales de Mileto hasta Demócrito, en un *corpus* en tres volúmenes que recopila miles de textos en griego antiguo, e incluyeron comentarios y notas en alemán. La primera edición fue publicada por Diels en 1903; posteriormente, Kranz la revisó, amplió y terminó, publicando la quinta edición que se elaboró de 1934 a 1952. Es canónica, indispensable para la filología e historia de la filosofía antigua, con numeración magistral de fragmentos. Incluye los testimonios biográficos y las doctrinas de los presocráticos; las referencias textuales de los escritos conservados o citados, por ejemplo, de Pitágoras, Heráclito, Parménides y Anaxágoras y; finalmente, los párrafos siguiendo el estilo y la enseñanza de los pensadores.

Con una excelente formación y consumando el carácter alemán, académicamente muy exhaustivo y obsesivo al extremo, Werner Jaeger se consagró en su larga trayectoria, como un eminente filólogo clásico y referente obligado en los estudios serios de la Grecia

6 Las traducciones al castellano seleccionan y reelaboran los fragmentos presocráticos siguiendo la numeración de Diels y Kranz, sin que hayan traducido estrictamente cada uno de los tres tomos. Alberto Bernabé Pajares tradujo la obra con la selección de textos de los tres volúmenes en uno solo, lo ha titulado: *Fragmentos presocráticos: De Tales a Demócrito*. Abada Editores, Madrid, 2010. Por su parte, Víctor Manuel López Trujillo publicó una edición bilingüe de griego y castellano, con apoyo de la Universidad de Granada en 2022; existe en línea y es asumida como material de estudio. Hay otras versiones, por ejemplo, de Alianza Editores, basadas en el ordenamiento DK (así se cita a los autores), presentadas como antologías temáticas.

antigua. Desde los 26 años, en 1914, comenzó a ocupar cátedras eminentes de filología clásica en universidades alemanas; primero, fue en Basilea (encargándose de la cátedra de Nietzsche), después, en Kiel (de 1915 a 1921) y, finalmente, en Berlín (de 1921 a 1936). Fue rector de dicha universidad donde fundó dos revistas: *Die Antike*, en 1925 y la revista *Gnomon*.

Su obra más importante, monumental como los libros de sus maestros y contemporáneos alemanes, es: *Paideia: Los ideales de la cultura griega*[7]. Los tres tomos que la constituyen se publicaron en medio de las vicisitudes del exilio, en el lapso de más de una década, de 1934 a 1944. Constituye una obra magna, considerada el clásico que pone en evidencia cómo Jaeger llevó a cabo el análisis de conceptos concernientes al contexto de la formación cultural y la ética griega; enfatizó las variaciones de la educación desde la época arcaica hasta Platón e incluso después, y explicó cómo se pergeñó e implementó el ideal de la *areté*, es decir, de la excelencia, en el orden armónico de la *pólis*, integrando tales contenidos en la educación cívica y en la formación moral (*paideia*).

7 La obra en alemán ha sido traducida al español por Joaquín Xirau y Wenceslao Roces (respectivamente, los libros I y II, y los libros III y IV; los dos últimos dividen el tercer volumen en alemán), publicada por la Editorial Fondo de Cultura Económica, décima reimpresión, México, 1992. *Paideia: Die Formung des griechischen Menschen* se publicó originalmente por la editorial Walter de Gruyter en Berlín. El tomo I, que trata acerca de la época arcaica y el pensamiento de Atenas, fue publicado en 1934. El tomo II, que es la búsqueda del centro divino en Sócrates y Platón, se publicó en 1944. En tanto que el tomo III, sobre el conflicto de los ideales culturales en la época de Platón, se publicó en 1947. Por el contexto de la Segunda Guerra Mundial, habiéndose refugiado Jaeger en Estados Unidos, los tomos II y III fueron publicados por la Oxford University Press en 1943 y 1944 en inglés, con base en el manuscrito que fue traducido del alemán por Gilbert Highet, bajo la supervisión de Jaeger que cumplía labores docentes en la Universidad de Harvard.

Actualmente, se cuentan alrededor de 150 obras escritas por el filólogo alemán, de las que se han publicado y traducido alrededor de 30. Cabe señalar, como ejemplo, las siguientes: Su tesis doctoral titulada: *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, que vio la luz en Berlín en 1912[8]; *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* de 1923[9], innovadora en lo referido a la biografía intelectual del estagirita, y: *La teología de los primeros filósofos griegos*, que fue publicada originalmente en inglés en 1947[10].

Según estudios especializados[11], Jaeger, junto a Eduard Spranger y otros intelectuales alemanes, serían parte del llamado "tercer humanismo", que vincula la *paideia* griega con la educación moderna, asimilando creativamente los ideales clásicos de la razón, la justicia y la *kalokagathia* (explicada más adelante). Se trata de un humanismo que procura el renacimiento ético-pedagógico de la cultura clásica en el siglo XX, no como un objeto de museo, sino como una *escuela viva* que valore a filósofos como Sócrates y Platón, formando los valores espirituales y morales, para enfrentar las crisis del siglo pasado, especialmente, el relativismo sofista, perfilando contenidos contra la barbarie. Se denomina

8 No se conoce traducción al español. Se trata de un texto que fue reeditado varias veces en alemán, con reimpresiones comerciales en facsímil.

9 Existe traducción al español de José Gaos, *Aristóteles: Bases para la historia de su desarrollo intelectual.* Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1946.

10 Traducción de José Gaos, publicada por Fondo de Cultura Económica, México, 1952. La obra original en inglés titula: *The Theology of the Early Greek Philosophers*. Se trata de las conferencias impartidas en 1936 y publicadas en 1947 por la Oxford University Press.

11 Véase de Christoph Horn, el artículo de 2018, "Werner Jaeger's *Paideia* and his «Third Humanism»'", *Educational Philosophy and Theory*, Abington, United Kingdom, Routledge, Vol. 50, N° 6–7, pp. 682–91.

tercero porque es posterior al humanismo renacentista que descubrió los autores clásicos y, porque se desplegó después del *segundo*, que se dio durante los siglos XVIII y XIX en Alemania. En Estados Unidos, Jaeger influyó en reformas educativas como la implementación de los *Great Books*, manuales de texto con contenido filosófico.

Tal humanismo es el proyecto educativo y cultural que reinterpreta profundamente la tradición griega, entendida como la fuente de un ideal formativo; valora la cultura clásica como *fuente viva* de formación, defendiendo una educación contraria a la tecnocracia. Conocer y valorar el legado griego implica para el filólogo alemán, establecer un modelo educativo para el ser humano moderno, basado en la formación integral, con despliegue armónico de la persona en las dimensiones intelectuales, morales y estéticas. También impele a reinterpretar el mundo clásico, proyectándolo como alternativo a las dos guerras mundiales y a los totalitarismos. El humanismo que pergeña consiste en una resistencia cultural al materialismo, al tecnicismo y a la deshumanización; valorando la razón, la ética y la dignidad humana. Finalmente, que la cultura clásica sea central implica reconocer esta base como fundamento de la civilización occidental, orientando la educación y la vida pública.

Fueron muchas y distintas las críticas que se vertieron al proyecto, destacándose las siguientes: Jaeger habría idealizado la Grecia clásica, presentándola como un modelo armónico y universal; sin mostrar la conflictividad que le fue inherente ni las contradicciones de la formación antigua, por ejemplo, la desigualdad, la esclavitud, las múltiples exclusiones y

otros rasgos censurables. También se ha señalado que el filólogo alemán construyó una visión *normativa* de lo humano, siguiendo una sola cultura en particular, con la civilización griega como centro exclusivo de la humanidad, minimizando otras tradiciones y reforzando una visión eurocéntrica.

Fuentes y aclaraciones terminológicas

Como filólogo clásico, las fuentes referidas por Werner Jaeger en sus obras son los originales griegos. El método empleado no acumula la mayor cantidad de autores y textos, sino que despliega la exégesis histórica, consistente en efectuar análisis profundos de las obras estudiadas por el especialista, en el caso de *Paideia*, como formadoras del espíritu griego. En su libro principal, el autor cita a más de 50 autores destacados de la antigüedad clásica, abarcando desde la época heroica hasta el siglo IV a. C., con referencias a libros y citas que ha leído y reflexionado en los originales griegos, tanto de poetas y de filósofos, como de historiadores, oradores y médicos.

En el primer tomo de *Paideia*, dedicado a la época arcaica y al Ática, abundan referencias a poetas y a los primeros historiadores, con citas de las obras de Homero (*Ilíada* y *Odisea*), de Hesíodo (*Trabajos y días* y *Teogonía*), de los poetas líricos como Píndaro y Solón, y de los dramaturgos (Esquilo, Sófocles y Eurípides); además de los historiadores más relevantes como son Heródoto y Tucídides. El segundo tomo de la obra magna, dedicado al siglo de Platón, es un texto denso centrado casi con exclusividad en el *corpus* platónico (especialmente, *La República* y *Las leyes*, además de otros diálogos). La figura de Sócrates es relevante, incluyéndose

explicaciones sobre el significado de las palabras griegas, recurso que se extiende en toda la obra. Finalmente, el tomo concerniente al conflicto de los ideales, el tercero, hace uso de fuentes de la retórica y de la ciencia, con citas procedentes de Isócrates, Demóstenes y Jenofonte; además de la literatura médica del *Corpus Hippocraticum*, debido a que Jaeger considera a Hipócrates como un autor central en el desarrollo cultural griego.

Las referencias literales y puntualizaciones terminológicas, procedentes, por ejemplo, de Homero y Platón, se cuentan en cientos, contrastándose con autores menores que Jaeger los cita solo de manera ocasional. Además, en las aclaraciones especializadas se dan citas de autores para matizar los significados de las palabras griegas; debiéndose agregar que no es inusual que la obra del filólogo alemán incluya contenidos clásicos sin citar la fuente, siendo indudable la fidelidad de sus referencias y la corrección de sus interpretaciones. Se estima que el aparato crítico de *Paideia* analiza y hace menciones directas a alrededor de 200 obras o fragmentos clásicos; más en casos, por ejemplo, concernientes a los sofistas y a Platón, desglosándose decenas de obras. En *Alabanza de la ley* hay 11 autores y 20 citas y el total de las notas de pie de página se acerca a nueve decenas, incluyéndose referencias a obras del propio Jaeger, de especialistas alemanes y clásicos filosóficos y literarios.

A continuación, se ofrece el significado y el uso que Jaeger explica de algunos términos en griego que aparecen tanto en *Paideia* como en el texto menor: *Alabanza de la ley*, publicado en 1947, originalmente en inglés. Cabe señalar que, como se complementará en los parágrafos posteriores, los significados varían según

las interpretaciones de las obras; lo que no obsta para que, adicionalmente, se señalen algunos significados canónicos establecidos en diccionarios especializados[12]. En particular, son Platón y Aristóteles los re-intérpretes del significado de varios conceptos, integrándolos en las teorías éticas, políticas y ontológicas de sus obras filosóficas; el primero enfatizó lo ideal y divino y; el estagirita, lo práctico y empírico.

Aparte de las palabras en griego antiguo, según las convenciones académicas vigentes, es preferible escribir los términos con tildes, espíritu áspero y macrón, por ejemplo, respetando la grafía griega de palabras como las siguientes, escritas según la pronunciación que corresponde al alfabeto romance: *lógos, pólis, technḗ, díkē, poiné, krátos, basileús, nómos, thémistes, hýbris, grammatikḗ, agogḗ, mousikḗ* y otras. El orden en el que se presentan algunos de estos términos es el que se expone a continuación, siguiendo una secuencia enteramente aleatoria.

La palabra *n*ómos (νόμος) provendría de la raíz proto-indoeuropea *nem-*, que significaba *repartir, asignar* y *ordenar*, y del sánscrito *náman-* que refería *nombre* y *norma.* En griego micénico, *no-mo* mentaba *distribución* o *uso* y, antes, *división equitativa*. Solo ulteriormente significó *ley*, *costumbre* o *norma*, referidos a lo establecido por la comunidad o el Estado. *Nómos* denotaba las costumbres tradicionales o los usos locales, vinculados con la poesía, tanto homérica como arcaica; sin embargo,

12 Me refiero, especialmente, al *Diccionario griego-español* de 1992, elaborado por Rufo Mendizábal, S. I., Conrado Pérez Picón, Francisco Ibiricu y Martín Andrés Muguruza, Editorial Razón y fe. 5ª edición. Madrid, 1963. Vol. I.

en el siglo V a. C., los sofistas cambiaron el concepto pensándolo como ley positiva humana, mutable, relativa y convencional. Construyeron el concepto en oposición a *phýsis* (Φύσις) que haría referencia a la naturaleza inmutable. Sin embargo, en Grecia la naturaleza fue concebida regida por el principio dinámico del crecimiento, el brote y el desarrollo intrínseco de los seres del universo.

Lo *natural* no fue un concepto estático, sino una fuerza generativa y vital que dinamizaba el cambio, sustentaba la esencia de las cosas y a la realidad material. Jaeger destacó *nómos* como norma cultural y legal, emergente de la *pólis*, constituyendo "rey de todos" (según cita de Píndaro). Fue central en la *paideia* para formar el carácter ciudadano responsable. Refiere su cambio, desde las costumbres homéricas hasta las leyes racionales de Solón en Atenas. En *Las leyes*, Platón concibió el concepto como racional, alineado con la idea del Bien y como inspirador de las leyes ideales en contra de las leyes democráticas que podían ser imprecisas; sujetas, además, al riesgo de desviar al Estado de la vida virtuosa. Por su parte, en su *Ética a Nicómaco* y en *Política*, Aristóteles definió *nómos* como la *razón sin pasión*, distinta de los decretos temporales, que serían la medida común para la comunidad, conducentes a la felicidad (*eudaimonía*) mediante la justicia distributiva.

La palabra *Díkē* señala tanto a la diosa griega de la justicia (Δίκη), cuanto el término *dikḗ* (δίκη) mienta el concepto entendido como orden divino y humano, que Jaeger anota en *Trabajos y días* de Hesíodo. La diosa fue fundamental en la ética griega temprana, castigaba con severidad la injusticia, penetraba una

espada en el corazón de los injustos y recompensaba la virtud. Guardiana de los actos humanos, se lamentaba cuando un juez violaba la justicia. Fue enemiga de la falsedad y protectora de la sabia administración de lo justo, coludida por sus hijas: Hesiquía, la Tranquilidad de espíritu, Concordia, Rectitud y Virtud. *Díkē* fue la diosa del orden moral y la rectitud.

El sustantivo abstracto *dikḗ* habría sido anterior al nombre *Díkē* otorgado a la diosa. Proveniente de la raíz proto-indoeuropea *deik̑-*, que significaba *señalar* y *mostrar el camino*, denotaba *enseñar* y *seguir la senda recta*. Después, denotó *juicio*, entendido como *señalar lo debido*. Etimológicamente, derivaría de *díkaios* (δίκαιος, que significaba *justo*). Homero y Hesíodo concebían *dikḗ* como equidad en la distribución ("a cada uno lo suyo") vinculando el término con la costumbre; según Homero, *por la senda recta.* Al final, se constituyó en la palabra que mentaba el *juicio justo* y el *derecho* en el pensamiento griego antiguo. Hipócrates, padre de la medicina, concebía *dikḗ* como el orden natural; en tanto que en la literatura de Esquilo denotaba tanto la rectitud divina y el castigo, como el proceso judicial privado llevado a cabo por daños, rigiendo como norma de la *pólis* clásica. Para Platón, *dikḗ* connotaba el orden cósmico y el juicio divino, sancionando la injusticia en el más allá; mentaba la armonía del alma de los justos gobernantes, los guardianes guerreros y los productores con la *pólis*, reflejando la idea eterna de la Justicia. Por su parte, Aristóteles señaló el sentido universal de *dikḗ* como obediencia a las leyes y, particularmente,

como la distribución meritocrática (según proporción aritmética). También indicó el contenido de equidad (*epieíkeia*) como corrección de la ley rígida gracias a las resoluciones judiciales prácticas. Ambos filósofos consideraron a *dikḗ* una virtud cardinal, sea como armonía del alma o como equidad, integrando lo moral con lo jurídico.

La diosa *Díkē* fue hija de Zeus, el dios político, y de Temis, diosa del orden divino y de las profecías. Formaba parte de las Horas (*Hōrai*), divinidades del ciclo estacional y el orden natural, junto a sus hermanas, Eunomía (el buen orden de la ley y la legislación) y Eirene (diosa de la paz y la riqueza). En *Teogonía*, Hesíodo la describe como una deidad que vela por la equidad entre los mortales y los dioses, castigando la transgresión (*hýbris*) con la intervención de Némesis, la diosa de la justicia retributiva, el equilibrio y la venganza divina. Némesis castigaba la desmesura, la arrogancia y la excesiva fortuna. Hija de la Noche, aseguraba que los humanos no alterasen con su soberbia o buena fortuna el orden cósmico, imponiéndoles desgracias y pérdidas.

Díkē, la diosa, evidencia cómo los griegos divinizaron principios éticos reforzando normas sociales. Fue representada con la iconografía que muestra una joven con balanza (símbolo del equilibrio), espada o lanza (indicativas del castigo) y, a veces, con una venda en los ojos que mentaba la imparcialidad. Su culto en Grecia fue simbólico, más que con ritos llevados a cabo en algún templo, estuvo vinculado con los tribunales atenienses y con los oráculos, concibiendo a la diosa como la ampliación de la venganza privada que finalmente llegó hasta la justicia estatal.

Relacionadas con *dikḗ* se hallan las palabras *dikaiosýne* (δικαιοσύνη) e *hýbris* (ὕβρις). Sobre la primera, Jaeger la presenta refiriéndola desde Hesíodo hasta las obras del Platón maduro, cristalizándose como virtud cardinal. *Dikaiosýne* deriva de *dikḗ* y simbolizaba la justicia como armonía del alma y el Estado en la *paideia* filosófica, oponiéndose taxativamente a la injusticia sofista. Respecto de la palabra *hýbris*, el filólogo alemán la visualiza en el segundo volumen de *Paideia*, como la desmedida religiosa y ética. El filósofo ateniense la condenó por expresar exceso desordenado en contra de la *sōphrosýnē* (σωφροσύνη); esto es, en oposición a una de las cuatro virtudes cardinales que evocaba moderación, templanza, autocontrol y sensatez. La *hýbris* atentaría contra el equilibrio interior, el control racional de los deseos apetitivos y la armonía, el orden y el conocimiento del alma de sí misma; precipitando su ruina y la decadencia de la *pólis*. Por otra parte, para Aristóteles, la *hýbris* consistiría en el vicio de la desmesura y todo exceso, en contra del punto medio donde radicaría la virtud.

En tragedias como las de Sófocles, la *hýbris* expresa las transgresiones morales que alteran el orden; en tanto que, desde el siglo V a. C., el derecho ateniense codificó el delito penal como ὕβρις: acciones contra la dignidad personal. *Hýbris* designaba una ofensa grave contra el honor, con connotaciones de arrogancia desmedida hacia los dioses o las personas, siendo conceptualizada como delito penal en Atenas desde las reformas de Solón. Se trata de delitos públicos (*graphḗ hybreōs*), punibles con multas y aún con la muerte en caso extremo. El término *graphḗ* (γραφή) es traducido por

escritura; aunque también se lo entiende como *acción, arte de escribir, documento escrito, carta, texto de una ley, catálogo, lista, pintura, cuadro, dibujo* y *bordado*[13].

Con procedencia proto-indoeuropea, la palabra *hýbris* estuvo vinculada, en primer lugar, a *ud-* que significaba *arriba* y *excesivo* y, en segundo lugar, a *wer-* y *werĝ-* refiriendo *torcer* y *violar*. Usualmente, mentaba *desmesura violenta* y *arrogancia moral* contra dioses, normas e inferiores, provocando la némesis que preservaba el equilibrio cultural y educaba al hombre respecto de sus límites. Desde el siglo V, su significado se desplazó a *violación física*. En textos legales griegos, *hýbris* aparece en inscripciones y en la oratoria de Demóstenes. Legalmente, se diferenciaba de otros delitos como la *asebeia* (impiedad) o de los homicidios, incluyéndose ejemplos famosos; tal es el caso de la demanda que Demóstenes ganó siendo recompensado por Midas, por haberlo abofeteado en público. El libro de Aristóteles, *La Constitución de Atenas*, describe la *hýbris* como un agravio físico o verbal que daría lugar a la humillación del ofendido.

El proceso contra Alcibíades no tuvo el cargo de ὕβρις, sino de impiedad o sacrilegio. El general de 36 años fue acusado de profanar símbolos religiosos públicos, interpretándose su acción como un mal augurio antes de partir a la Guerra del Peloponeso el año 415 a. C. y como un ataque a la religión cívica ateniense. Su conducta extravagante y arrogante fue congruente con el concepto de *hýbris* por su insolencia desmedida que humillaba a los dioses; pero, se trató como sacrilegio.

13 *Diccionario griego-español ilustrado*, Vol. I. *Op. Cit.*, p. 112.

Posteriormente, fue acusado de traición porque desertó a Esparta y, aunque no fue sentenciado por *graphḗ hybreōs*, moralmente fue descalificado siendo condenado a muerte en ausencia.

El término griego μῦθος (*mythos*) originalmente significaba *leyenda, cuento* y *fábula*; también *algo fabuloso* y a quien hiciera *apología de tales narraciones*. Tuvo asimismo el significado de *palabra*, *diálogo*, *conversación*, *rumor, anuncio, mensaje* y *discurso*; en tanto que *pronunciar* y *recitar* un texto fueron referidos con la palabra *mito*, aplicándosela a *consejo*, *orden* y *prescripción*. Ernst Cassirer asevera que Sócrates y Platón expusieron racionalmente un mundo filosófico *no* mítico, verosímil e inteligible. Superaron el *mythos* hablando un lenguaje fundado, comprensible universalmente y con estilo propio para el entendimiento recto.

Desde la perspectiva mítica, el tiempo *cronológico* del cambio en la cotidianeidad de la vida, expresaría que Cronos, el dios del Tiempo, no sea derrotado por uno de sus hijos[14]; aunque sea inevitable que, desde las edades de Oro y de Plata, se produzca la decadencia de la historia. Este deterioro se daría a pesar de que prevaleciera la concepción cíclica en el imaginario griego, compaginada de manera paradójica, con el

14 Cronos, amparado por su madre, la diosa primordial Gea, castró y depuso a su padre, Urano, que, moribundo, le profetizó que su hijo le destronaría. Se casó con su hermana, Rea, correspondiéndole el dominio del universo durante la Edad Dorada. Devoraba a sus creaturas al nacer; hasta que su sexto hijo, Zeus, dios político del gobierno racional y moral, enfrentó al Tiempo y triunfó sobre él. Zeus creció y cumplió el vaticinio, destronó a Cronos, obligándole a que vomitara a sus hermanos tragados vivos. Con sus hermanos, se distribuyó que Hades reinara los infiernos; Poseidón, las aguas y Zeus, amo del rayo, gobernara el Olimpo, los Cielos, la Tierra y el Éter.

tiempo lineal no teleológico y con el instante del tiempo crítico de oportunidades cruciales[15]. Respecto del ciclo, los griegos explicaban las estaciones con el mito de Perséfone que señalaba su estancia, mitad del año con su madre generando la primavera y el verano, y la otra mitad, en el Hades, gestando el otoño y el invierno. Así se explicaban los ciclos del mundo natural con relatos divinos, el equilibrio de los procesos con emociones humanas y las secuencias de la Tierra, con tránsitos de muerte y renacimiento en el eterno retorno de la vida y de la naturaleza.

Siguiendo la característica concepción alemana, compartida por Werner Jaeger; según Ernst Cassirer, Sócrates expresaría el triunfo pleno del *lógos* en un momento crucial, rumbo a la victoria de la razón, en detrimento del pensamiento mítico. Platón expresaría el conocimiento esencial, verdadero e inconcuso, de la

15 Hay tres sentidos del tiempo. Primero, está *cronos*, el tiempo lineal cuantitativo que evoca al dios Κρόνος que todo lo devora. Linealmente, es la sucesión secuencial, medible y generacional, que ordena el principio y final de los acontecimientos. Cronos fue uno de los doce titanes vencidos en la Titanomaquia y encarcelado por Zeus en el abismo del Tártaro; expresando la temporalidad de lo que fluye con el cambio hacia un desenlace inexorable. Hesíodo refiere la guerra, la derrota y encarcelamiento de los titanes y la victoria de Zeus en su *Teogonía* (Trad. Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1978, versos del 617 al 743, pp. 70-7). En segunda instancia, está el tiempo como καιρός (*kairós*). Es el instante cualitativo, oportuno y decisivo, cambio y ocasión no mensurable, que da lugar a aprovechar el instante inspirador que genera transformaciones inesperadas. La palabra griega significaba *tiempo presente*, *circunstancial*, *beneficioso* y *particular*. En tercera instancia está el tiempo circular llamado αἰών (*aión*). Es la eternidad que se repite, el tiempo eterno, circular y cíclico, relacionado con los procesos naturales que se renuevan. La literatura griega y los contextos filosóficos y religiosos como los misterios órficos, lo revelan. Muestra procesos que aparecen una y otra vez, manteniéndose, transformándose y actualizando la idea de repetición y renovación sin final. La palabra griega significaba: *tiempo que dura la vida, eternidad, generación* y *siglo.*

ciencia y la filosofía, conquistando el mundo frío de las esencias y consumando el tránsito del *mythos* al *lógos* según el apotegma: "los griegos fueron los primeros cultivadores del pensamiento racional"[16]. A esto se suma que los textos mitológicos y el pensamiento griego arcaico no tuvieron una concepción universal de la historia, menos, que se encaminaría a un final teleológico que, en última instancia, dé sentido a los acontecimientos.

En Occidente, la filosofía comenzó con la problematización presocrática concerniente al ἀρχή (*arjé*) gracias al *lógos*. Etimológicamente, *arjé* significa *principio*, *origen, extremidad*, *fundamento*, *poder*, *mando*, *autoridad*, *magistratura*, *imperio* y *reino*. En breve, la *razón* es concebida como el medio que permite descubrir el origen de *todo*, entendiendo el ἀρχή según lo indicado a continuación: En primer lugar, es la causa que forma las cosas, siendo modelo ejemplar. En segundo lugar, el principio constitutivo y la fuente de lo que *es*. En tercero, se trata del fundamento de la existencia de la realidad. En cuarto lugar, el origen que da *ser* a las cosas. Y, por último, la finalidad que otorga sentido según algún propósito. Pese a las influencias del entorno, las concepciones naturalistas referidas al ἀρχή, expresan el uso de la r*azón* buscando el fundamento objetivo de la realidad como principio único, material y racional, que dé sentido y aúne la unidad con el cambio de la *phýsis*. Así, la filosofía se distanció de la explicación mítica, en procura del principio originario de lo real que concilie la unidad con lo múltiple, indicando la procedencia de *todo*, manteniéndose, variando y a lo que retornaría.

16 *El mito del Estado.* Trad. Eduardo Nicol. Fondo de Cultura Económica. México, 1992, p. 64.

No obstante, los filósofos naturalistas mantuvieron un lenguaje con imágenes míticas y resonancias religiosas, por ejemplo, reinterpretando racionalmente a Dios como principio ordenador que explica el mundo. Si bien todos asumieron el *lógos* como gradualmente sustitutivo de los vestigios míticos; si bien los discursos argumentativos ordenaban las regularidades, los principios y las leyes generales de la *phýsis*; los esquemas narrativos pre-racionales subsistieron residualmente, aunque cada vez en menor grado. El *lógos* permitió pergeñar cosmologías naturales y racionales coherentes, abriendo la reflexión a la metafísica y a la ontología griega, desplegando después discursos explicativos referidos a algún elemento de la naturaleza, incluso con conceptos abstractos como el *apeirón*. Las soluciones físicas que identificaron el *arjé*, en Mileto, con el agua (Tales) y el aire (Anaxímenes); en Éfeso, con el fuego (Heráclito) y con los cuatro elementos incluso la tierra (Empédocles de Agrigento), ven la realidad material siguiendo cierto orden cósmico, racional, estable e inteligible.

Es interesante considerar que, para Heráclito, por ejemplo, el *fuego* constituye la metáfora de que *todo* deja de ser lo que *fue*, llega a ser lo que *es* y, en el futuro, logrará ser lo que *será*: fluye ineluctablemente. El fuego, *arjé* de lo físico, es la materia originaria y principio dinámico que ordena el mundo como constante transformación, chisporroteando indefinidamente. Se trata del sustrato que cambia las cosas según medidas y leyes, garantizando la unidad y continuidad del cosmos, mientras todo fluye y se transforma. La problematización sobre el *arjé* representa el intento

sistemático de fundar la realidad sobre un principio único, inteligible y natural, anticipando lo que serían posteriormente las disquisiciones profundas sobre las esencias y las apariencias.

Heráclito asumió una conexión próxima entre la ley humana y el *lógos* divino. Este último es pensado como parte del orden racional y común; constituyendo la ley y el lenguaje, articulados y cristalizados en el *arjé*, permitiendo, además, que se lo comprenda. El *lógos*, encarnado en el *arjé*, da lugar a que el cambio sea inteligible y se lo comunique lingüísticamente entre los seres humanos con un lenguaje universal; superando la simple opinión basada en experiencias dispersas, rigiendo el devenir y la armonía de los opuestos. Se trata de la dimensión racional estructurante del *arjé*.

El diálogo platónico *Fedro*, afirma que, antes de discutir sobre la naturaleza de los dioses, se debería cumplir el precepto délfico: ¡Conócete a ti mismo! (γνῶθι σεαυτόν, *gnothi seautón*)[17]. Solamente el discernimiento de la esencia ética de los seres humanos permitiría aquilatar el valor de discurrir el bien del mal; sin atender al mundo mítico y desoyendo los relatos que apenas ofrecerían narraciones fantásticas protagonizadas por dioses y héroes, explayando saberes implícitos, dudosos y ficticios como se darían en la literatura de Homero y Hesíodo. Se debe superar el pensamiento presocrático de imágenes míticas, creaciones poéticas, recurrencias emblemáticas y prácticas simbólicas, siguiendo los estilos

17 *Ídem*, pp. 72-3. La referencia corresponde al § 229-c de *Fedro*. Véase la obra de Platón: *Diálogos: Fedón, Banquete* & *Fedro*. La traducción, notas e introducción a *Fedro* fue realizada por Emilio Lledó Iñigo. Vol. III. Editorial Gredos, Biblioteca Clásica N° 93. Vol. III, 1ª reimpresión, Madrid, 1988.

y los contenidos analógicos, metafóricos, evocativos, referenciales, místicos, elocuentes y artísticos. Esto implicaría desarrollar la filosofía y la ciencia desechando, por ejemplo, la ética y la ontología de los pitagóricos[18], que hicieron del número la ignota profundidad de las cosas, con la μάθησις (*máthesis*) como evocación, tanto de *aprender* e *instruirse*, como de *conocer*[19]. Además, los asentimientos axiológicos presocráticos, recurrentemente, se basaron en orientaciones esotéricas, religiosas y espirituales, inseparables del resto de las ideas filosóficas.

El término *lógos* (λόγος) tuvo significado multívoco[20]. Por ejemplo, se asociaba con λέγω (*lego*) que, como verbo, significaba *hablar*, dando lugar a que λόγος denote *palabra*. Gracias a los términos, se daría solidez a las *ciencias* y a los *tratados*. Platón es el filósofo por excelencia, constructor del primer y gran sistema consistente, abierto y potente con notable impacto

18 Pitágoras de Samos nació el año 570 a. C. y falleció el 495, vivió 75 años, siendo contemporáneo de Heráclito durante cuatro décadas. Posiblemente, Homero, que murió a los 70 años, vivió alrededor de dos siglos antes de la época de Pitágoras, en el siglo VIII; mientras que Hesíodo, probablemente, habiendo superado los 60 años de edad, vivió un siglo y medio antes, hacia el año 700 a. C.

19 *Diccionario*, *griego-español*, *ilustrado*. Vol. I, *Op. Cit.*, p. 333.

20 Significaba lo siguiente: *apreciación, afirmación, argumento*, *buen sentido, concepto, correspondencia, cuenta, conversación, condición máxima, criterio, declaración, definición, discusión, ejemplo, expresión, explicación, fábula, fama, fundamento, hecho, idea, inteligencia, juicio, justificación, libro, mandato, materia de conversación y de discusión, mención, motivo, narración histórica, novela, obra, oración literaria, oráculo, parecer, pretexto, promesa, proporción, prosa, prueba, proposición, razón de las cosas, razón divina, razón justa, refrán, relación, razón recta, resolución, revelación divina* y *vaticinio*. Cf. *Diccionario griego-español ilustrado*, Vol. I, *Op. Cit.*, p. 329. También véase, de Rubén Carrasco de la Vega, *Diálogo con Heidegger: Aprendamos a filosofar*. Instituto de Estudios Bolivianos, UMSA. Tomo I. La Paz, pp. 87-8.

genuino y diverso sobre la filosofía occidental, que devino como discusión con innumerables interlocutores, dialogando sobre los más profundos temas del conocimiento. Pero, contra la interpretación canónica alemana, es discutible la afirmación de que el *lógos* platónico, impersonal, discreto, opaco y abstracto, enuncie solo contenidos que excluirían consciente e intencionalmente, alegorías figurativas, metafóricas y simbólicas, sin sumergir al lector en la anfibología, el ensueño y la fantasía, como inducen sus mitos, por ejemplo, el de la caverna y el mito del auriga.

Con todo, gracias al *lógos*, Platón y Aristóteles construyeron la filosofía y la ciencia realizando las tareas de descubrimiento de las ideas, de las causas, las leyes y los principios de *todo*[21]. Según Platón, la apropiación de la *verdad* implicaría conocer las formas puras, substancias y esencias como *episteme* (ἐπιστήμη); esto es, el arte, la habilidad, el saber, la aplicación mental y el estudio del conocimiento verdadero; en oposición a la δόξα (*doxa*)[22], entendida apenas como la simple opinión, el *parecer, juicio, creencia, conjetura* o *apariencia*, reinante en el mundo de las sombras.

El mundo de las ideas, el *topos uranos*, fue para Platón el espacio ideal, territorio divino y fuente de conocimiento; evocativo del cielo, la bóveda celeste, la morada divina y el habitáculo de las formas, esencias y contenidos de

21 Véase de Johannes Hessen, *Tratado de Filosofía*, Trad. Juan Adolfo Vázquez. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1970, p. 16. De Platón, véase *Diálogos: Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón & Cratilo,* Vol. II. La traducción, notas e introducción a *Eutidemo* las realizó Francisco J. Olivieri con el asesoramiento de Carlos García Gual. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1987, § 288-d, pp. 217-8.

22 *Diccionario griego-español ilustrado,* Vol. I, *Op. Cit.*, pp. 140 y 203.

los conceptos. Receptáculo de los secretos del mundo, de las esencias de los hechos y del ser de las cosas; en él subsistirían las formas objetivas, independientes y trascendentes, permitiendo que los hombres se parezcan a los dioses. El diálogo expresaría el método platónico que descubre las ideas sin quedar exento de controversias ni disputas, prosiguiendo el combate de gigantes sobre el Ser (γιγαντομαχία περι ουσία)[23]. El diálogo empleando el *lógos* descubriría al alma, la esencia de las cosas, mostrando lo pasajero como distinto. Según David Ross, el alma platónica se daría como intermediaria entre las ideas y lo sensible. En *Fedón o del alma*, el filósofo ateniense afirmó que "se asemeja más a lo divino, inmortal, inteligente, uniforme, indisoluble e inmutable"; en tanto que el cuerpo humano sería: "mortal, multiforme, ininteligible, disoluble y en perpetuo cambio"[24].

El alma descubriría nuevas visiones de ideas y forjaría relatos. Las cosas perceptibles no estarían acabadas para siempre, no serían definitivas ni estáticas. Existen *siendo*, llegando a *ser* y cambiando, aunque participen de determinadas *ideas* inalterables[25] que las constituirían, temporal, espacial y circunstancialmente. La condena y muerte de Sócrates bebiendo la cicuta, dio lugar a que

23 *Sofista*, 246-a, p. 412. En *Diálogos: Parménides, Teeteto, Sofista & Político.* Vol. V. La traducción, notas e introducción a *Sofista* la realizó Néstor Luis Cornejo. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1988.

24 *La teoría de las ideas de Platón*, Trad. José Diez. Cátedra. Teorema, Madrid, 1989, p. 251. De Platón, véase *Diálogos: Fedón, Banquete* & *Fedro*. La traducción, notas e introducción de *Fedón* fue realizada por Carlos García Gual. Vol. III. *Op. Cit*. Las citas corresponden a §§ 80a y 10-b5.

25 En *Diálogos: Parménides, Teeteto, Sofista & Político*. Vol. V, la traducción, notas e introducción a *Teeteto* es de Álvaro Vallejo Campos, *Op. Cit.* § 157-ab, p. 205.

su alma superior e inmortal alcance la cima del *topos ouranos*, seduciendo a las esencias deslumbrantes, en tanto que el filósofo convertido en *sabio*, marchó hacia lo más alto, solo, sin compañía humana ni divina, convertido plenamente en un *dios*.

Son evidentes las diferencias del mundo intelectual arcaico con el clásico; el primero, se caracterizó por ser ambiguo, confuso, hiperbólico y múltiple, con Hesíodo y Homero como sus epítomes. Difirió radicalmente del pensamiento de Sócrates, Platón y Aristóteles[26]. Sin embargo, es conveniente tener en cuenta que Sócrates fue un escéptico que debía enfrentar a los sofistas. Su famosa frase "sólo sé que no sé nada" ridiculizaba a los pretendidos y soberbios *sabios* que no entendían el mundo; contra ellos, el filósofo sembró la oralidad, la centralidad del oído y la connivencia con el relato fabuloso como incentivo a pensar. La labor filosófica de su discípulo, Platón, de abstracciones y razonamientos esbozando respuestas a preguntas críticas, no desechó alegorías desafiantes que le permitieron constelar nuevas respuestas. Si bien las ideas platónicas evidencian la profundidad abstracta, el discernimiento y el conocimiento que devela las esencias, el filósofo

26 La época clásica de la filosofía está marcada por Sócrates, Platón y Aristóteles. Sócrates fue hoplita en la Guerra del Peloponeso, vivió del 470 al 399 a. C., habiendo fallecido a los 71 años, cuando Platón contaba 28 años de edad. Su discípulo, Platón, fundador de la Academia, vivió del 427 al 347; nació cuando Sócrates tenía 42 años, lo conoció a sus 20 años y murió a los 80 cuando Aristóteles, su discípulo, contaba 37 años de edad. El estagirita vivió del 384 al 322 a. C.; nació cuando Platón tenía 43 años y después de 15 años de que Sócrates había muerto; a sus 20 años conoció a Platón y el año 335, a sus cincuenta, fundó el Liceo, habiendo sido preceptor de Alejandro de Macedonia cuando contaba de 42 a 45 años de edad; murió a los 62 años, un año después de su discípulo. Alejandro Magno, que constituyó el imperio macedónico habiendo recibido formación de Aristóteles de sus 14 a 17 años.

no renunció a la vivencia lúdica, a la imitación ni a la analogía, cultivando la imaginación y las formas. Por su parte, a Aristóteles le correspondió la labor de sistematizar la filosofía del derecho.

En el segundo volumen de *Paideia*, Werner Jaeger argumenta su crítica de la democracia ateniense como crisis de la *paideia* tradicional y aristocrática. Se refiere al exceso de libertad que erosionaría la formación moral, con los sofistas como artífices del colapso posterior a Pericles. La palabra griega *demokratía* (δημοκρατία) significa *poder del pueblo* (con *dêmos*, δῆμος, que significa *pueblo, distrito* o *ciudadanos*, y *krátos*. κράτος, *fuerza, poder* o *gobierno*). El origen de ambas palabras griegas es proto-indoeuropeo, con *dêmos* proveniente de *da-*, que significaba *dividir* y *krátos* proveniente de *kar-*, que significaba *fuerte*. La palabra *demokratía* surgió a fines del siglo VI a. C. como neologismo ateniense. Fue motivada por las reformas de Clístenes que establecieron un sistema de gobierno de participación directa de los ciudadanos varones libres en la asamblea (*ekklesía*). No cambió radicalmente desde Solón, pero se radicalizó con las reformas en el siglo V, por ejemplo, ampliando la participación a través de sorteos, aunque siempre excluyó a las mujeres, los esclavos, los jóvenes y los extranjeros.

Platón criticó acremente la democracia, considerándola la degeneración del gobierno timocrático, debido al exceso de *dêmos* que precipitaría la tiranía, sin mesura sobre la libertad y la desigualdad. La traducción de *thýmos* (θύμος) como ánimo, apuntaba también a la inclinación humana, modo de ser e, incluso, el corazón de cada hombre. Para Aristóteles, la democracia fue

la perversión de la *politeia*, siendo preferible para el estagirita, una mezcla constitucional que combine los elementos democráticos moderados para evitar la *hýbris* popular.

Como alternativa a la democracia, Platón desplegó el pensamiento *utópico* temprano con posiciones políticas oníricas que sostenían la organización ideal de la ciudad-Estado, con el *filósofo-rey* como gobernante principal, acompañado de pares, otros filósofos, y respaldado por numerarios castrenses que podían ser mujeres. Que un filósofo sea rey sería el mejor escenario político porque las personas de alma racional amarían las ideas, recordarían las esencias mejor que cualquiera y, en un contexto del poder, tendrían la opción de aplicarlas, en especial, las referidas al sumo bien, la justicia, la verdad y el bien común. La visión del *filósofo-rey* se basa en la teoría platónica de la *anamnesis*: la remembranza en el mundo de las sombras, de las esencias contempladas antes. El filósofo las poseería incluso en las profundidades del mundo engañoso, seduciéndolas con su mente, descubriendo su belleza y cantando su esplendor. Es como si de nuevo estuviese ante las excelsas cimas de las ideas olvidadas, recuperando las visiones amadas. El héroe que emerge de la caverna, de cualidades emprendedoras, orientaría su valentía según el propósito de desafiar la condición humana de ignorancia y error, con la venia de los dioses, capturando el brillo de las formas puras que explican *todo*. El *filósofo-rey* conocería las esencias, sabría cuál es el fundamento de la realidad, daría cuenta de las cosas con el conocimiento del mundo, del hombre y de su alma; siendo capaz de emplear el poder orientándose por el pensamiento. El mito de la caverna

es la alegoría profunda, con la fascinante analogía del Sol, la luz, la verdad, el conocimiento, el poder y la visión de las esencias.

La palabra griega antigua, *kalokagathia* (καλοκαγαθία) es un sustantivo que los escritores griegos clásicos empleaban para referirse al ideal de la conducta personal gentil, especialmente en contextos militares. Jeager emplea *kalos kagathos* (adjetivo de *kalokagathia*), cuyo uso se atestigua desde Heródoto y también en el período clásico. El filólogo alemán resume su significado afirmando que se trata del ideal caballeresco concerniente a la personalidad humana completa, armoniosa en mente y cuerpo, firme tanto en la batalla y en el habla, como en el canto y en la acción. La palabra está compuesta por dos adjetivos: καλός que significa *hermoso* y ἀγαθός que significa *bueno* o *virtuoso*. El segundo adjetivo se combina con καί (*y*) formando κἀγαθός.

La obra magna de Werner Jaeger

Paideia: Los ideales de la cultura griega es la obra magna de Werner Jaeger que consta de tres volúmenes y que fue redactada y publicada en el lapso de tres lustros. Muestra exhaustivamente el desarrollo de la concepción y de la práctica en torno al concepto griego expresado en *paideia* (παιδεία). La palabra, en griego antiguo, significa literalmente *crianza de niños*, constituida por *país* (παῖς, que significa *niño*) y el sufijo abstracto *-eia*, que refería el cuidado físico y moral infantil. La obra de Jaeger trata de las representaciones sociales respecto de la formación integral del ser humano, según los ideales éticos, culturales y cívicos. No es la mera descripción

de la educación impartida en Grecia, sino el análisis desde Homero hasta Aristóteles, del proceso histórico que concibió y pretendió alcanzar el hombre perfecto (*kalokagathia*), cultivando la excelencia de la virtud (*aretḗ*). El método filológico del autor, integró textos, inscripciones y arqueología, generando la resurrección del espíritu griego, con la *paideia* como principio humanista racional.

El itinerario intelectual del autor le permitió identificar dos momentos del desarrollo de la *paideia* griega. En primer lugar, la época heroica, caracterizada por los valores del honor, el deber y el orgullo, y; en segundo lugar, la época clásica, con la prioridad axiológica de la justicia, el equilibrio y la participación cívica. Si la primera época consteló la educación imitando directamente al héroe homérico con un enfoque centrado en el cuerpo y la formación del carácter (*thýmos*); la época clásica, particularmente, con Platón e Isócrates, propugnó el modelo del ciudadano filósofo, centrándose en los métodos pedagógicos que forman el alma y el intelecto (*lógos*).

En el primer volumen de su obra, el filólogo alemán se ocupó de la Grecia arcaica, con la *paideia* heroica como objeto de estudio. Publicado en 1934, el volumen analiza la epopeya homérica en la *Ilíada* y la *Odisea*, con la educación orientada a la *aretḗ* guerrera, asumiendo que la aristocracia innata se instruiría oralmente. Prevalece la nobleza moral (*phrḗn*), el honor (*timḗ*) y la gloria perdurable (*klḗos* áphthiton). El héroe se forjaba en el combate, con consejos y banquetes (*agṓn*). No había escuelas y la *paideia* era eminentemente aristocrática, familiar y mítica. El cargo de *basileús* (βασιλεύς) en

la antigua Grecia señalaba a quien detentaba el poder en la ciudad-Estado, sea un rey, monarca o soberano, o sea el jefe local, príncipe o funcionario religioso o judicial. En Éfeso, por ejemplo, ejercían la autoridad los aristócratas de alto estatus, con funciones económicas, sociales y religiosas, haciendo banquetes y regulando el comercio. Ostentaban formación oral para la política y para presidir los cultos y las ceremonias a Artemisa en su templo. Su poder no era absoluto, pero, mantenían el orden social y podían establecer reformas jurídicas. Incluso en la época clásica, el título de *basileús* designaba a funcionarios públicos que supervisaban los sacrificios, los ritos y los juicios de homicidio.

Jaeger dividió el primer volumen de su obra en la *paideia* heroica homérica y, posteriormente, estudió cómo se transformó en la *pólis*. Refiere la historia de las ideas educativas arcaicas cristalizadas en la filosofía de los presocráticos y en las decisiones de los legisladores, de Solón, en primer lugar. A inicios del siglo VI a. C., Solón (638-558 a. C.), creó la *paideia* política consistente en articular las leyes (*nomoi*) en contra de la sedición (*estasis*), fomentando la equidad (*eunomía*). Por su parte, después, los filósofos jónicos, Jenófanes de Colofón (570-475 a. C.), y Heráclito de Éfeso (535-480 a. C.), sentaron posiciones contrarias a los mitos antropomórficos; estableciendo la racionalidad inteligible al mundo (*kósmos*) con el *lógos* como orden y el *nómos* como rey universal. La definición de la *paideia* en esta etapa, la concibe como el proceso cultural de formación del hombre griego mediante la ética y la tradición, no meramente con la instrucción básica, sino con el cultivo integral de la *aretḗ* para la vida de la *pólis* que comenzaba a consolidarse.

La *paideia* arcaica unió la formación del cuerpo y del alma en procura de potenciar a la sociedad en armonía (*métron*) realizando el fundamento de la cultura griega. Werner Jaeger visualizó como errada la suposición de que la formación arcaica se reducía a la gimnasia y a la retórica. Los griegos fundieron históricamente el propósito de moldear al hombre como un ser bello y bueno (*kalokagathia*); constituyendo tal principio en el antecedente preclásico principal de la educación en la *pólis*.

La Grecia arcaica, desde el siglo VIII al siglo VI a. C., dio lugar al análisis de la lírica de Píndaro y de Solón, cuando se cristalizó la noción de *nómos* como norma cultural opuesta a la *hýbris*; en tanto que la *diké* refería el orden divino ya anunciado por Hesíodo. Píndaro exaltó a la aristocracia victoriosa; en tanto que Hesíodo, en *Trabajos y días*, defendió la ética arcaica que concebía a *diké* como la justicia agraria opuesta a la *hýbris*, con el trabajo (*ergon*) como virtud campesina. La *agogé* militar de Esparta consteló una παιδεία aristocrática; con Teognis y Tirteo como los codificadores morales de *nómos* para la élite espartana y ateniense, enfatizando la moderación (*sophrosýnē*). La *agogé* espartana dio prioridad a la gimnasia dura, la música dórica y la obediencia colectiva para los hombres iguales (*homoioi*). Por su parte, la Atenas preclásica dio mayor relevancia al valor físico (*alké*) del cuerpo y del carácter, antes que al valor del intelecto.

El segundo volumen de la obra magna del filólogo alemán, publicado en 1943, muestra cómo la *paideia* se reconfiguró en el contexto del conflicto entre la *areté* aristocrática homérica y la virtud cívica y democrática

de Atenas, sustentada filosóficamente por Sócrates y Platón. Jaeger afirma el triunfo de la racionalidad (*lógos*) sobre el *mythos*, aunque la *pólis* colapsaría por el exceso de libertad, precipitándose las críticas al elitismo y por la prioridad de las corrientes intelectuales antes que las prácticas populares. Tal proceso culminó posteriormente, siendo estudiado en el tercer volumen, donde el autor visualiza a la *paideia* griega remarcando el modelo humanista. En suma, la *paideia* heroica, aristocrática y práctica, fue modificada por la *paideia* clásica, cívica e intelectual, diferenciándose radicalmente una de otra por sus enfoques, sus métodos y sus contextos sociales.

Brevemente, los dos primeros volúmenes de la obra de Jaeger muestran una época heroica con la *aretḗ* como excelencia guerrera y la nobleza innata proclive al honor y el coraje. Aquiles es el modelo de gloria (*kleos*) gracias a sus hazañas físicas y su lealtad al clan. En cambio, en la época clásica, la *aretḗ* es racional y ética (*dikaiosýne* y *sōphrosýnē*), proclamándose el ciudadano ideal (*kalokagathia*) como quien integra la virtud moral, la retórica y el conocimiento para la *pólis* democrática.

Mientras la época heroica consumó la mímesis oral de los héroes y los dioses cantada épicamente por los rapsodas y reproducida en los banquetes; mientras en Esparta, la *agogḗ* se orientó a la disciplina y la obediencia colectiva, priorizando la gimnasia, la caza, la música marcial y el trabajo campesino como *ethos*; en la época clásica se sistematizaron las ocupaciones explícitas y los contenidos de la *paideia*, en medio del florecimiento de los sofistas y de los filósofos, con la dialéctica platónica que se orientó a formar a los guardianes.

Mientras en la época heroica, la élite aristocrática de *basileîs* excluyentes orientaba la *paideia* oral para perpetuar su linaje en el mundo idealizado; en la época clásica, la democracia ateniense dio lugar a la expansión de la *paideia* al *dḗmo*s de los varones libres. En suma, la *paideia* heroica, que formaba guerreros nobles por imitación mítica, contrastó con la *paideia* clásica de ciudadanos racionales con moldes cívicos, volcando los mitos físicos a la filosofía de la moral.

Si en la época arcaica, estudiada en el primer volumen de la obra de Jaeger, la *paideia* se expresaba semánticamente como equivalente a la nutrición (*trophḗ*), si en su origen, la *paideia* transmitía la excelencia guerrera (*aretḗ*) y el honor, en especial a través de banquetes (*agṓn*) estimulando la vida aristocrática y la oralidad; tal situación varió significativamente en la época clásica. En los siglos V y IV a. C., la *paideia* se amplió a la educación cívica y la *pólis* ateniense implicó el despliegue sistemático, formando a los ciudadanos, sean actualmente o en potencia, con los siguientes contenidos: lectura y poesía (*grammatikḗ*), fortalecimiento del cuerpo (*gymnastikḗ*), armonía y ética (*mousikḗ*), y retórica sofista. Así, la *paideia* siguió el curso desde la crianza familiar hasta la formación filosófica de la *psychḗ*, transitando del mito heroico al *lógos* racional que se consteló como ideal griego.

Jaeger estudió la época clásica analizando la crisis estatal y la transformación de la *paideia* durante el siglo V a. C., desde la democracia de Pericles (495-439 a. C.), hasta los sofistas. Se trata del análisis de cómo se dieron las tensiones entre la tradición heroica, el *ethos* cívico y la racionalidad emergente. Sostiene la tesis de que la

crisis de la *paideia* política pergeñó la crisis de la *pólis* democrática. El filólogo alemán describió cómo la *pólis* ateniense orientó a la *paideia* para que sea instrucción cívica masiva. En lo referido al cuerpo, la medicina hipocrática se constituyó en la técnica a partir de la racionalidad de la *phýsis* humana. Hipócrates integró la *phýsis* racional a la medicina, concebida como la *technḗ* práctica. La enfermedad fue vista como desequilibrio natural (teoría de los humores), no como un castigo divino. La *paideia* médica enfatizó la observación empírica; en tanto que el juramento hipocrático integró los logotipos prácticos que superaron con creces a las explicaciones míticas. Mientras que, en esta línea, Tucídides documentó las epidemias haciendo uso de métodos clínicos.

En lo concerniente a la literatura, las tragedias de Esquilo, Sófocles y Eurípides formaban moralmente al individuo y educaban al *dḗmos*; de modo que *díkē* trascendió la venganza (*poínē*) instituyendo la justicia estatal (*eunomía*) y castigando la *hýbris*. En los tragedistas, particularmente, Esquilo y Sófocles, lo justo (*dikaiosýne*) rivalizó con la *hýbris*, dramatizándose el enfrentamiento de la justicia contra la desmesura, en procura de educar al público. Pero, la democracia de Pericles fomentó la retórica sofista y el relativismo jurídico, criticados por Jaeger con el argumento de que precipitaron la crisis moral (*hýbris* popular). Los sofistas agudizaron la crisis de la *paideia* política, por ejemplo, con Protágoras, que abogaba por el hombre como medida de todas las cosas. erosionando los valores tradicionales. El filósofo de Abdera proclamó el enfrentamiento del *nómos* convencional, en contra de

la *phýsis* natural, relativizando la virtud (*aretḗ*) habitual y consolidando la *paideia* cultural compartida que fue criticada por Platón como superficial.

Sócrates y Platón son tratados en el segundo volumen de la obra magna de Jaeger, aunque en el tercero volverá a profundizarlos. Se trata de figuras fundamentales de la crisis de la *paideia* clásica, restaurando valores éticos frente al relativismo sofista y la democracia desordenada. Sócrates, como restaurador moral, inició la *paideia* dialéctica; Platón, la sistematizó filosóficamente. Ambos expresan el periodo clásico como la búsqueda de la virtud universal a través de la *maieútikē*, mediante los cuestionamientos fundamentales sobre la justicia y según la interpelación de la *dikaiosýne* como arremetida contra los sofistas. Particularmente, del filósofo de espaldas anchas nació la *paideia* filosófica para guardianes, con énfasis en la gimnasia, la *mousikḗ* inicial y la dialéctica matemática que permitía que vean la Idea del Bien.

Jaeger presenta a Sócrates como un fenómeno pedagógico formidable de Occidente. No es quien continuaría la filosofía jónica, sino el que inquirió respuestas urgentes ante la decadencia mítica y el caos social ateniense posterior a Pericles. Representa la contención de los sofistas, enarbolando la refutación irónica (*elencos*) para descubrir la virtud universal en el alma, consciente de que la razón, consolidada por la virtud, conduce a la felicidad. Rechazó la democracia activa, fue amigo de los *dḗmos*; aunque criticó a la asamblea. Su arte de ayudar a dar a luz (*maieútikē*) localizaba y alumbraba la *aretḗ* interior; no enseñaba la virtud como una *technḗ,* retórica, la hacía *nacer*. Sócrates proclamaba la *aretḗ* como práctica de la ética (*ethiká*), ignorando la *phýsis*.

Su muerte, a inicios del siglo IV a. C. expresa el fracaso de la *pólis* para educar éticamente; siendo la prueba de los límites de la ciudad-Estado para educar al hombre interior. Por esto, el Platón maduro es trágico al criticar la democracia como una *hýbris* popular que devendría en tiranía; en tanto que el Platón de la senectud adapta su noción ideal de la ciudad-Estado a la realidad política; aunque fue imposible evitar la decadencia de la *pólis* libre, decayendo más mientras imponía *nomoi* más estrictos.

Platón fundó la *paideia* filosófica contra la decadencia cívica. Es el heredero del legado socrático, propugnó ideas eternas, estableció la *paideia* para filósofos y reyes; no se restringió a una ontología idealista y vehiculizó la visión del Bien, armonizándolo con el alma (*thymoeides*, *epithymetikon* y *logistikon*) y con el Estado (*dikaiosýne*). Después del fracaso de Sicilia, profetizó el final de la *pólis* libre, sustentando nociones políticas ideales que restringieron las *nomoi* a un entorno eminentemente realista y útil, por ejemplo, como el de Magnesia.

El tercer volumen de la obra magna de Werner Jaeger, publicado en 1944 y presentada a veces en traducciones, dividida en dos partes, muestra la *paideia* del sabio cosmopolita, sellando la herencia griega. La trilogía del filólogo alemán termina con la formación espiritual del hombre griego y la herencia de tal cultura a escala global. La *paideia* trascendió la *pólis* en clave humanista universal, siendo con Aristóteles, el legado que llegó hasta al helenismo romano. Jaeger celebró a Aristóteles como el más destacado educador de la Antigüedad, siguió la tradición de Homero y la *aretḗ* heroica, realizando el modelo de Platón y la *dikaiosýne* ideal.

Después de Aristóteles y la *phrónēsis* empírica, la *paideia* griega no moriría con la *pólis*, se globalizó como imagen *humanista* para Occidente.

Jaeger concibe que Aristóteles efectuó la máxima síntesis de la visión griega, universalizándola como legado cultural: convirtió a la virtud en un tópico observable empíricamente; a la ley la volvió un componente de la razón práctica, entendida como *razón sin pasión*; a la democracia, un sistema moderado y a la *politeia*, un sistema mixto que aunaba la democracia con la oligarquía. Criticó las visiones fragmentarias e insistió en la unidad cultural griega. El impacto de esta, a través del estagirita llegó al humanismo occidental. Además, el filósofo definió la virtud como punto medio racional entre los extremos (*héxis*, *mesotḗs*), señalando a la *phrónēsis* como la práctica habitual virtuosa que acercaría al hombre a la *eudaimonía*; en tanto que la tragedia se constituiría en la catarsis de la *hýbris*; en tanto la *paideia* peripatética se constelaba integrando la observación de lo físico (*phýsis*) con la lógica y la ética. Por su parte, Demóstenes entendió que la *aretḗ* cívica se realizaba en la oratoria anti-filípica.

En conferencias, artículos y obras menores, complementarios a su obra magna, Jaeger defendió tesis e interpretaciones concernientes al *tercer humanismo*, la *paideia* en los pensadores romanos e incluso la *paideia* cristiana. Sobre el *tercer humanismo* (ya expuesto en este ensayo) afirmó que la *paideia*, gracias al *lógos*, promovería el juicio ético, siendo un eficaz antídoto contra el irracionalismo. El *humanismo*, en su acepción original en autores como Cicerón, procediendo del latín *humanitas*, se restringió popularmente al

humanitarismo, entendido como la solidaridad con los menos favorecidos. Pero, para Jaeger, implicaría más que esto, definiéndolo, de modo noble y riguroso, como "la educación del hombre de acuerdo con la verdadera forma humana, con su auténtico ser"[27]

Respecto de la *paideia* en el helenismo, considerando escuelas como la de los estoicos, los epicúreos y los escépticos; sostuvo, por ejemplo, que Zenón de Citio, fundador del estoicismo, con influencia de los cínicos, enseñó en el Pórtico propagando una *aretḗ* universal y cosmopolita. Por su parte, los epicúreos priorizaron la *ataraxía* individual o la imperturbabilidad del alma; mientras que los escépticos cuestionaron la verdad de cualquier certeza.

Respecto de la *paideia* en Roma, Cicerón (106-43 a. C.), por ejemplo, se caracterizó por su eclecticismo desplegado en el contexto de la Academia platónica media; con su visión filosófica que incorporó componentes de los estoicos, los peripatéticos y los escépticos; sin mostrar adherencia incondicional a ninguna corriente, tampoco a las ideas de los epicúreos. Por su parte, Quintiliano (35-96) con inspiración de Cicerón e Isócrates, promovió la retórica como educación ética integral, abarcando la filosofía, la matemática y la oratoria, influyendo extensamente incluso hasta el Renacimiento. Cicerón y Quintiliano adoptaron la *paideia* griega, uniéndola con la noción de *mos maiorum*; esto se refiere al conjunto de costumbres, normas y tradiciones ancestrales de la antigua Roma, transmitidas de generación en generación, valorándolas como el modelo ético y social ideal.

27 Cf. *Paideia: Los ideales de la cultura griega, Op. Cit.*, p. 12.

El orador y educador Isócrates, antes del imperio macedónico, fundó su propia escuela de retórica práctica y de formación cívica, influido por Sócrates y Platón, oponiéndose a los sofistas y abogando por la *paideia* panhelénica que educaría a los estadistas para afianzar la unidad griega en contra de los persas. Después del imperio de Alejandro, Atenas perdió poder político, sin embargo, se revitalizó espiritualmente. En la historia de las ideas educativas, posteriores a las corrientes griegas y romanas, la *paideia* se desplegó entre los pensadores cristianos, destacando los Padres de la Iglesia como Gregorio de Nisa, Orígenes y Clemente de Alejandría. Jaeger los visualizó como expresiones nodales de la *paideia*, volcada al cristianismo, conservando los contenidos antiguos.

Los autores cristianos integraron el *lógos* griego con el *Lógos divino*, creando la síntesis medieval. El filólogo alemán dice que Clemente de Alejandría (150-215), pergeñó como precursor, la teoría de la *paideia* griega, conceptualizándola como un instrumento para la educación cristiana. Respecto de Orígenes (185-253), fue un espíritu griego tardío; hábil para especular filosóficamente inspirado en Platón, defendió la verdad revelada de la religión, empleando el método alegórico que continuó la tradición exegética helenista. Gregorio de Nisa (335-394), por último, fue el ejemplo de síntesis de la *paideia* griega con la cristiana, abogando por la formación espiritual que, según las estructuras antiguas, realizaría el ideal cristiano de perfección y deificación[28].

28 Jaeger publicó en la Harvard University Press, en 1961, la obra: *Early Christianity and Greek Paideia*, posteriormente traducida por Elsa Cecilia Frost con el título: *Cristianismo primitivo y paideia griega*. Véase la traducción publicada en 2017, en México, por la editorial Fondo de Cultura Económica en la Colección Breviarios.

Resumen de *Alabanza de la ley* de 1947

La obra de Werner Jaeger publicada en 1947, *Praise of Law: The Origins of Legal Philosophy and the Greeks*, traducida como *Alabanza de la ley: Los orígenes de la filosofía del derecho y los griegos*, bien podría haberse traducido con palabras como *elogio, encomio, loa, himno* o *canción*. El término *praise* fue empleado originalmente con el significado de *valorar, asignar un precio* y *poner valor a algo*. En el inglés de la Edad Media tardía, llamado inglés medio temprano, se le asignó el sentido de *apreciar* y *estimar*, advirtiéndose un evidente desplazamiento semántico desde la valoración económica hasta la alabanza afectiva y religiosa.

La tesis central que argumenta Werner Jaeger es que la cultura griega creó la filosofía del derecho gracias a diferenciar *nómos* (entendida como la ley positiva) de *díkē* (la justicia con alcance ontológico). Así se fundamentó el derecho occidental, enfrentando, por ejemplo, la idea sofista de que la justicia provendría de la fuerza. Al contrario, la ley (*nómos*) educaría (*paideia*) al ciudadano fortaleciendo su práctica de virtud cívica y no solo como mera coerción. Antes de la filosofía del derecho, los griegos tuvieron certidumbres sobre la justicia y el bien, que les permitieron instituir el humanismo de la ciudad-Estado como escuela de obediencia voluntaria, vinculando la justicia con la naturaleza de la realidad y el orden cósmico, y dando lugar al proceso de la historia de las ideas en cuatro etapas.

El primer momento en Grecia fue la época arcaica de Homero (siglo VIII a. C.) y Hesíodo (alrededor del año 700 a. C.). Para el primero, la justicia demarca-

ría la separación de la civilización y la barbarie, administrándose por la autoridad real y siendo presidida por la tradición oral. Hesíodo mostro a la justicia como una fuerza moral y divina, con el dios principal, Zeus, como su personificación, con la trasgresión como afectación de la sociedad.

El segundo momento se produjo cuando las *pólis* clásicas codificaron el derecho y la justicia dando inicio a la ley escrita, en conexión con la vida y la civilización. Se desplegó en los siglos VII y VI a. C., cuando el concepto de *nómos*, expresado en la ley escrita, reemplazó a las costumbres. Solón destacó junto con otros legisladores que racionalizaron la justicia, presentándola según principios inherentes a la salud del organismo político y de la comunidad, siguiendo la ilación de causas y efectos.

Pensadores presocráticos como Anaximandro y Heráclito, por ejemplo, constituyeron la tercera etapa del proceso de problematización sobre la justicia, ahora plenamente *filosófica*. Aquí la justicia se trasladó del ámbito social a la escala cósmica, interpretándose los fenómenos naturales según un orden causal y compensatorio. También se concibieron las leyes humanas derivándolas de la ley divina y racional que se extendería universalmente. La ley y el derecho fueron objetos de estudio cardinales de la cultura griega con el hombre en el centro.

El último momento estudiado por el filólogo alemán se detiene en Platón y los sofistas. Estos últimos difundieron el relativismo que concebía a la ley como un mero contrato o como la imposición del derecho

del más fuerte. Platón enfatizó que la justicia es la salud del alma y que la ley descubriría las esencias de la realidad. En sus obras finales, la legislación aparece como una herramienta pedagógica (*paideia*) para educar al ciudadano en el uso de la razón (*lógos*). En este momento se consolidó la autoridad de la justicia extendiéndose al orden objetivo y eterno.

Para Werner Jaeger, Homero, los poetas antiguos y los literatos griegos habrían evidenciado una fe inconmovible en la justicia como fundamento de la vida digna y de la afirmación de la ley. Homero refirió los términos *díkē* y *themis* (θέμις); este último en lugar de *nómos* que no empleó, siendo frecuente en cambio, *thémistes*, que denotaba las regulaciones de administración técnica de la justicia, descritas como acciones de los reyes. *Díkē* separaría la barbarie de la civilización, enseñando a los hombres a honrar a los forasteros y a temer a los dioses; en contraste, por ejemplo, a la vida de los cíclopes que, sin someterse al rey ni temer a los dioses, serían dueños y jueces de sus mujeres e hijos. *Themis* es el concepto socio-religioso que refiere el orden justo, la costumbre legítima y la manera correcta de actuar según la voluntad de los dioses.

En el contexto del siglo VIII a. C., cuando los ancianos juzgaban los homicidios en las plazas; Zeus se constela como el origen de la justicia terrenal, transmitiéndosela a los reyes: el dios político fue garante de la justicia y vengador de la *hýbris*; con Aidós y Némesis retornadas al Olimpo. Según la *Odisea*, *Themis* fue la diosa titánica que servía a Zeus, siendo mediadora entre dioses y hombres. Zeus le encargaba convocar al Consejo de los dioses del Olimpo, presidiendo toda acción respecto

de reunir o disolver las asambleas de los hombres, según las pautas dictadas por la justicia y siguiendo las costumbres. *Themis* tenía la misión de informar a Zeus, su padre, sobre los actos injustos de los hombres. Los dioses castigaban a las ciudades por las injusticias humanas; mientras Zeus restablecía las condiciones de vida justa alteradas por la inconducta. El escudo de Aquiles (canto XVIII de la *Ilíada*) es un modelo del mundo y de la vida de los hombres, donde subsisten la paz y la guerra, la ciudad y el campo, el orden y la violencia, con el océano circun-mundo en los bordes del escudo según la cosmología mítica. En el interior, se incluye la totalidad del ser y la plenitud vital que el héroe carga: procesos judiciales, bodas, fiestas, labranza y cosecha, pastoreo, vendimia y danzas; además de ejércitos, combates, emboscadas y cadáveres.

Ubicando el trabajo principal de Homero hacia el año 750 a. C., cincuenta años después, por lo menos, Hesíodo fue el poeta que usó la razón para exponer los mitos. Jaeger indica que una disputa de herencia con su hermano, Perses, motivó a que el vate de Ascra creara a *Díkē*, la diosa que substituyó a *Themis*. El hermano de Hesíodo sobornó a los jueces para obtener una parte mayor de la herencia que le correspondía, en perjuicio de Hesíodo. En un poema, el mitógrafo griego criticó la pereza y el apego de su hermano a la injusticia, exhortándolo a abandonar la codicia y a vivir del trabajo honesto.

Nómos se concebía como las costumbres de los pueblos, en tanto que algunos legisladores sabios se dieron a la tarea de codificarlas como leyes justas. La *isonomía* dio lugar a que se unieran *nómos* y *dikḗ* en los siglos

VII y VI a. C., según la igualdad ante la ley. La *dikaiosýne* designaba la virtud del hombre que era justo, obediente de la ley y, posteriormente, para Platón, dócil ante la legalidad. Su discípulo, Aristóteles, pensaba que la justicia implicaba cumplir lo pactado, realizando la *dikaiosýne*. Los grandes reformadores, Focilides de Mileto (nacido alrededor del año 540 a. C.) y Teognis de Megara (siglo V a. C.), concibieron tal virtud englobando a las demás.

Solón como arconte unió la ética con el orden político y como pensador, representó el tránsito a la justicia moral. Habría inaugurado, según Werner Jaeger, el pensamiento jurídico con la sistemática especulación filosófica. En contra de Teognis, que reivindicaba los derechos de los privilegiados en el entorno convulsionado del siglo V a. C., Solón defendió las prerrogativas del *pueblo*. Antes de ser arconte de Atenas (594 a. C.), el poeta ateniense, uno de los siete sabios de Grecia, condenó la injusticia de los políticos, caracterizándola como perturbaciones contra la paz de la ciudad-Estado. Serían los intereses individuales de los políticos los que motivarían a quebrantar la paz, violar la justicia y a desatender el bien común. Ante tal cuadro, la diosa *Díkē*, forma racionalizada de la idea primitiva de la justicia, abarcaría el mundo entero como deidad omnisciente, omnipresente y todopoderosa, viendo todo y castigándolo, incluso si los injustos engañasen a los jueces.

El orden jurídico que Solón estableció precautelaba la lucha secular del pueblo ateniense, como los intereses de la elite venida a menos, instituyendo el *nómos* como único rey, con la *isonomía* como la principal hazaña política de la antigua Grecia, particularmente de

Atenas. Este cuadro habría dado lugar a valoraciones extremas como la de G. W. F. Hegel, y a críticas acres como la de Jacob Burkhardt. La *pólis* ateniense, que expulsó a los tiranos, se identificó con el Estado justo, regido por la ley que protegía la libertad individual de los ciudadanos y se perfeccionaba racionalmente, al grado de enfrentar y vencer, por ejemplo, al imperio persa. Educar, mostrando el *nómos* de la ciudad, daba lugar a conductas racionales de los ciudadanos que, ejerciendo sus derechos iguales, respetaban y cumplían la ley, concebida como expresión de la vida justa y ante la que no cabía ninguna costumbre que la desvalore, la demerite o pretenda adecuarla a intereses contrarios al bien común.

Como Hesíodo, Solón reivindicó la justicia divina; pero, concebida ampliamente por el sentido común y no, a diferencia de Hesíodo, como parte de la fe religiosa que precipitaría castigos contra la ciudad injusta: tormentas, inundaciones, abortos, incendios, guerras y otras calamidades. El brazo de la justicia sería inherente al organismo político y contrario a todas las variedades del mal en la comunidad. El orden cósmico incluiría al social, siendo la *eunomía*, la armonía entre la ley escrita y el orden racional, lógico y natural. Solón, como Homero, entendía la existencia de una conexión natural entre la realidad, por una parte, y, por otra, el derecho y la justicia.

Para Solón, los castigos divinos generaban inquietud política, lucha de partidos, tumultos, conjuros, sangre y guerra civil; en oposición, las recompensas por la conducta justa serían, entre otras, la concordia, la paz, la prosperidad y el orden social. Como sostuvo

Anaximandro, *dikḗ* es un principio objetivo que, en la escala del orden social, determina que las cosas sean y dejen de ser en el tiempo, compensándose y pagándose unas con otras. Introdujo la idea de la *justicia cósmica* (*dikḗ*) como ley necesaria reguladora del nacimiento, el devenir y la destrucción de las cosas. El cosmos se despliega y reintegra en ciclos, constituyendo la *justicia cósmica* como modelo de la *justicia natural*. El *ápeiron* soporta la *justicia cósmica* que es la reacción restablecedora del equilibrio, cuando un opuesto domina al otro en demasía. La *injusticia* consiste en la separación del ἄπειρον, rompiendo la unidad originaria. Todos los entes cometen *injusticia* al separarse del *ápeiron*; pero, lo que se separa vuelve a él, paga su *deuda* y se reintegra. Lo ilimitado e indefinido, sin cualidades determinadas, es el *apeirón*, sustrato inmaterial y material eterno, no engendrado ni perecedero; genera las cosas y es su final, separando por división y movimiento, los pares de opuestos, que nacen de ahí y que, al corromperse, finalmente, vuelven al *ápeiron*.

El *cosmos*, esto es, el universo ordenado; fue concebido por Anaximandro, por Tales de Mileto, antes de él y por Anaxímenes; con posterioridad; regido por *dikḗ*, la justicia, gobernando la realidad a escala universal, con el mundo social dependiendo del orden específico. Así se estableció el pensamiento jurídico griego. Ámbitos como la medicina antigua, entre otros, siguieron tal visión filosófica, calificando de *retribución* que la enfermedad encuentre la justicia en su tratamiento. Es decir, sería justo que la alteración del equilibrio de lo igual (*ison*) se restablezca, sin que sea dable la existencia del dominio desigual de algún elemento sobre los

demás, incluyendo, dentro de esta concepción, a las anormalidades físicas. Lo anormal, los trastornos, las dolencias y la enfermedad serian causados por la alteración de la justicia que implica el equilibrio de partes como armonía o como la mixtura (*krasis*) de los opuestos en el cuerpo.

Recíprocamente, Jaeger anota que la noción médica se trasladó a las leyes, generando la idea de una *constitución mixta* como ideal del orden político. En suma, hubo una fructífera interacción de las nociones sobre la justicia, la naturaleza y la normalidad, instituyéndose concepciones metafísicas, sociales, filosóficas y médicas que acrecentaron el legado del espíritu griego según fundamentos similares. Tanto el Ser parmenídeo, inmóvil, único, eterno e infinito; como el Ser heraclíteo, de permanente flujo y reconstitución de la realidad, asumieron la justicia (*dikế*) como base de la realidad, sea para compactarla en el universo estático, o sea para que fluya en el inacabable río de la totalidad, abarcando el cambio desde el orden social hasta la escala cósmica. La *pólis*, como unidad estatal y jurídica, devino de esta concepción comprehensiva de la justicia, abarcando cada resquicio del Ser, desde los regímenes de los siglos VII y VI a. C., hasta la democracia ateniense, cinco siglos antes de Cristo. La ciudad-Estado enseñaba al ciudadano a actuar siguiendo el molde de toda virtud cívica, establecida por el espíritu de la ley.

La literatura muestra las tensiones de las obligaciones frente a la justicia y la ley. Un ejemplo es el dilema de Orestes, expuesto por Esquilo que institucionalizó la justicia al final de la tragedia. El oráculo de Apolo había ordenado a Orestes que vengara a su padre

matando a Clitemnestra, porque lo asesinó. Es decir, el deber religioso y moral de Orestes fue restablecer la justicia y el honor de la familia real, aunque la asesina de su padre era su propia madre, Clitemnestra. Orestes cumplió la orden y asesinó a su madre y al aliado de Clitemnestra, Egisto, que fue rey de Micenas, amante de Clitemnestra y cómplice en el crimen de Agamenón. Pero el matricidio violaba la ley ancestral profunda vinculada con el tabú contra el crimen en la familia. Así, Orestes fue perseguido y aún atormentado por las Furias o Erinias, que eran divinidades de la venganza, encargadas de castigar los crímenes de sangre dentro del linaje. Si bien cumplió lo justo, Orestes quedó maldito eternamente; sin embargo, si no hubiese vengado a su padre y no habría matado a su madre, quedaría como traidor al orden divino dictado por Apolo, dejando impune un crimen grave, absteniéndose de actuar contra la deshonra de Agamenón, su padre, y rompiendo la sucesión legítima del reino. En tanto que matar a Clitemnestra implicó infringir la ley más antigua de la familia, siendo condenado a ser víctima de las potencias más oscuras de la justicia ancestral.

El dilema de Orestes, presentado por Esquilo en *Orestíada*, es el conflicto radical entre dos deberes sagrados inconciliables: obedecer a los dioses y vengar a su padre, asesinando a su madre o; por otra parte, respetar el lazo sanguíneo y preservar la vida de su madre incumpliendo el oráculo de Apolo. La situación se agravó porque su padre mató a su hermana, Ifigenia, antes de partir a la Guerra de Troya. Ese fue uno de los tres motivos por los que su mujer, Clitemnestra, lo mató; otra causa fue que ella, adúltera con Egisto, pretendía dar el trono de

Agamenón a su amante. La tercera causa fue la maldición de la Casa de Atreo que sentenció que después de un crimen su sucederían otros más.

En Esquilo, el dilema no tiene solución perfecta. Se trata de que Orestes está compelido a la vez, a actuar de manera necesaria y horrorosa. Sin embargo, en *Las Euménides*, Esquilo señala que un tribunal, el Areópago, encontró una salida al dilema suspendiendo el peso absoluto de la venganza ancestral. Orestes fue perseguido y enloquecido por las Furias, hasta que se cobijó en un templo de Atenas y las autoridades del Areópago liberaron a los hijos de vengar la muerte de sus padres. Que Orestes haya asesinado a su madre implicaba la persecución y hostigamiento eterno de las Furias, pero con el cambio legal de la venganza, estas se convirtieron en Euménides, integradas a la nueva justicia ateniense. Las nuevas leyes protegieron al individuo y su libertad, en oposición a los viejos clanes de una sociedad anárquica, siendo Orestes el promotor del cambio.

En similar situación está Antígona, descrita en la tragedia de Sófocles que lleva por título el mismo nombre de la protagonista. Antígona se debatió en el conflicto de cumplimiento obligado de una ley no escrita de la tradición religiosa, antigua y venerable y, por otra parte, someterse a la autoridad del Estado. Ante la vulneración de un acuerdo, de parte de su hermano, Etéocles, que debía cederle el trono de Tebas después de un año, por alternancia de ambos príncipes, hijos de Edipo; Polinices se refugió en Argos y desde allí, organizó un ejército que enfiló contra su propia patria.

El dilema de Antígona en Sófocles es el choque irreconciliable entre dos deberes sagrados. Por una parte, el deber religioso y familiar que obligaba a Antígona a que entierre a su hermano Polinices, declarado traidor por su tío, Creonte, que gobernaba Tebas después de que los dos hijos varones de Edipo se mataran uno al otro. Así, Antígona deseaba cumplir las leyes divinas de los funerales y el respeto a la familia, a pesar de que Creonte estableció que Polinices permanezca insepulto, siendo carne para animales carroñeros. En cambio, Etéocles fue enterrado con honores por haber defendido Tebas del ataque del ejército invasor liderado por Polinices.

Creonte prohibió enterrar a Polinices como castigo ejemplar contra un enemigo de la ciudad, exigió que se cumpla la ley del Estado y, en castigo, encarceló a su sobrina Antígona, porque realizó un entierro simbólico. El cuerpo de su hermano permanecía insepulto y a Antígona se le otorgaron condiciones mínimas de vida en la cárcel. El adivino ciego, Tiresias, vidente por voluntad divina, advirtió a Creonte que el cuadro disgustaba a los dioses por muchos signos que mostraban el malestar; que debía enterrar a Polinices y liberar a Antígona, so pena de que desgracias terribles sobrevendrían a su familia. Finalmente, Creonte accedió, sepultó a su sobrino y ordenó liberar a Antígona; sin embargo, era tarde, la protagonista, previendo su muerte como inminente, decidió ahorcarse. Junto a ella yacía su prometido, Hermón, que, siendo su primo por ser hijo de Creonte, se suicidó también al verla muerta. La madre de Hermón, esposa de Creonte, al enterarse de la muerte de su hijo, hizo lo propio; dándose el final de la obra con la amargura de Creonte que afirmó que el sabio debería obedecer a los dioses.

La colisión de la justicia divina y la humana terminan con la muerte de la mayoría de los personajes de la tragedia. Jaeger afirma que, en la civilización, vencer a las fuerzas naturales, con pensamientos y lenguaje, hace del hombre constructor de estados; sin que deba descuidar las normas del orden social que le obligan al cumplimiento de la ley. Sin embargo, el ser humano no debería encontrarse en una situación tal, que el cumplimiento de la ley deshonre a los dioses y lo auto-excluya de la vida comunitaria, peor aún, si existiese el dilema de convertirse en alguien que viva en contra de la ciudad (*ápólis*) porque esté obligado a violar la ley.

Platón, referido y estudiado con asiduidad por Werner Jaeger, reflexionó sobre lo mismo, poniendo en boca de Protágoras, en su diálogo titulado con el mismo nombre que el protagonista, el mito de Prometeo. En su obra introduce reflexiones sobre el orden olímpico del mundo, presentando de inicio a Epimeteo como el personaje que distribuyó mal los dones divinos entre los animales (se trata de la agilidad, la fuerza, las armas naturales y las habilidades para sobrevivir). Ante esto, su hermano, Prometeo, debía dar los dones divinos al hombre para que no quede privado de ellos, incluso descalzo y desnudo. Prometeo se los dio, pero, al recibirlos, el ser humano no fue capaz de emplearlos adecuadamente y generó el riesgo de perecer debido a sus propios inventos.

Prometeo descubrió que el hombre estaría condenado a aniquilarse si no recibía los dones, por lo que robó a Hefesto y a Atenea, el fuego y la sabiduría artesanal (*technḗ*). Se trata de las artes prácticas y de los conocimientos para construir hogares; herramientas

que sean útiles a la navegación, a la agricultura, a la medicina y otros quehaceres. Con tales recursos, el hombre sobreviviría y se organizaría en sociedades, aunque careciendo de la sabiduría política (*sophia politeia* y *phronesis*). A pesar de que las capacidades humanas se acrecentaron, fabricando, dominando la naturaleza y multiplicando lo que disponía, debido a su la falta de sabiduría, el hombre no supo cómo usar los dones con justicia ni provecho común. Solamente Zeus tendría el saber político, en tanto que las herramientas y los poderes se conviertan en riesgos para sí mismo, con el peligro de destruir las *pólis*, por falta de educación que integre el saber y la capacidad técnica con la virtud ética y política. Debido a que el hombre no habría sido dotado con los recursos técnicos que le permitan vivir, requeriría la *paideia*, de manera que la *pólis* no se extravíe en sus inventos ni en su propia desmesura.

Jaeger interpreta que Platón mostraría que, en tal cuadro, Zeus envió al hombre la ley y la justicia, para que evite los enfrentamientos y se sobreponga a la autodestrucción. Esos dones se habrían enclavado en el corazón humano, gozando de las bendiciones de la vida en paz, orden y seguridad de la comunidad. Todo debería usarse rectamente, para que las armas no se vuelquen en contra del ser humano ni se usen contra los creadores de ellas ni contra la justicia.

Protágoras y, al parecer, Demóstenes, tenían una visión similar sobre los dioses que otorgaron el germen de la justicia a los hombres. La naturaleza (*phýsis*) carecería de orden (*atactos*), en tanto que la ley (*nómos*) fue impuesta a la naturaleza. *Nómos* es un don de los dioses, transportado por Hermes, procedente de Zeus, para

que los hombres hagan la ley. Zeus dio a la naturaleza humana el sentido de la justicia, lo mismo respecto de la religión, fue impuesto por la divinidad. Con la ley, el hombre triunfa sobre el caos gracias a la acción humana independiente que ocupa el centro de la reflexión filosófica. La ley es pedagoga de la *pólis*, para que los ciudadanos sepan qué es la justicia.

Congruente con el pensamiento jurídico primitivo, la filosofía platónica muestra la herencia política de la ciudad-Estado. Aunque ya tarde, la Guerra del Peloponeso puso en evidencia la crisis moral de la autoridad, siendo difícil la reconstrucción espiritual y axiológica. La ambigüedad de las leyes y el sufrimiento de la comunidad, suponiendo que los valores solo son convenciones para los grupos beneficiarios, las variaciones de la ley mostrarían su inutilidad para los diversos los grupos humanos, sustentadores de culturas diversas e intereses políticos diferentes.

Antes de la Guerra del Peloponeso, filósofos y poetas veían a la naturaleza y a las leyes como congruentes entre sí, siendo inteligibles gracias a la razón. Después, con Platón, comenzó a verse la lucha por la vida. Con el antecedente de Hesíodo que plantó dudas acerca de la *dikē* como bien supremo humano; la guerra fue concebida tanto en el enfrentamiento bélico como en la vida cotidiana. Ante tal cuadro, la ley apareció como un conjunto de limitaciones humanas arbitrarias, haciendo evidente el principio *natural* de que la ley depende de la fuerza. Así se consteló la hipocresía de los sofistas y de los políticos, que expresaron subordinación aparente a los principios de congruencia de la justicia y la ley, cuando en realidad, actuaban siguiendo sus propósitos

de aprobar leyes siguiendo sus propios intereses y de los poderosos. La ley, distinta en cada contexto, apareció como expresión neta del poder y de la fuerza.

Varios sofistas, entre ellos Calicles y Trasímaco, argumentaron que la fuerza instituiría la ley, mostrando la progresiva ausencia de credibilidad de los griegos en el derecho. La voluntad del más fuerte sería un principio de la naturaleza; aunque tal concepción no dañaría la coincidencia de *nómos* con la naturaleza del cosmos. Los sofistas también defendieron ideas nuevas como que los seres humanos darían forma a las leyes; mostraron escepticismo frente a los presocráticos, oponiéndose a que fuese posible conocer las leyes del universo, concibiéndolo como totalidad ordenada. Defendían cierta disposición para la sobrevivencia humana, visualizando a la ley como la garantía de seguridad y del crédito reivindicativo de la vida privada y pública.

Werner Jaeger refiere cómo, en *Las fenicias* de Eurípides, Yocasta, madre y esposa de Edipo, además madre biológica de Etéocles, Polinices, Antígona e Ismene, mienta la justicia al hablar del orden, la responsabilidad y el equilibrio que debería prevalecer entre hermanos, seres humanos y entre los dioses. Genealógicamente, Yocasta fue abuela de los cuatro personajes, incluidos Etéocles y Polinices que terminaron siendo fratricidas. Recriminó a su hijo-nieto Etéocles, por ejercer un poder injusto, dominado por la ambición de honores (*filotimía*) que destruiría ciudades y familias; recordándole que la riqueza y el trono son bienes de los dioses confiados a la administración responsable del rey. Usurpar el trono atentaría contra la justicia, la comunidad y la naturaleza del poder.

A su segundo hijo-nieto, Polinices, Yocasta le reprochó por ser violento, advirtiéndole que recurrir a las armas y a la guerra contra la propia patria es injusto: si triunfase, convertirá a sus conciudadanos en esclavos; si fracasase, cargará con la culpa de precipitar la desgracia sobre todos; en cualquier caso, su exceso ocasionaría el peso de ocasionar la calamidad. En ambas situaciones, atentaría contra la justicia unida a la moderación, el respeto de los vínculos familiares y las leyes no escritas; cometiendo trasgresión al principio de no imponerse políticamente por la fuerza. La tragedia de Eurípides muestra el suicidio de Yocasta no por haber descubierto que se casó incestuosamente con su hijo; que la *hýbris* consistiría en que sus hijos biológicos eran al mismo tiempo, sus nietos genealógicos, hecho insoluble; y que, como esposa, había descubierto el fatídico vaticinio del oráculo que se cumplió. Según Eurípides, Yocasta se suicidó al descubrir que sus hijos-nietos se mataron uno al otro luchando por el trono de Tebas, pese a sus denodados intentos de mediación, finalmente frustrados, cerrando el peor final posible de la tragedia.

Aparte de teorizar acerca del derecho y la justicia, Platón sostuvo la idea del orden geométrico del mundo, rechazando la tesis que enfatiza el puro poder. Inquirió sobre la justicia, relacionándola con la *areté*, la virtud. Llegar a la perfección humana implicaría realizar lo justo, entendiendo el bien como principio supremo del Ser, que daría fundamento a la justicia, orientando las acciones morales, permitiendo que hombres y comunidades sean *justos* y realizando su naturaleza, como condición de las cosas. Prevalecería la vieja noción griega referida a que la justicia es inherente a la norma

y a la naturaleza. Los griegos asumían la justicia como congruente con el universo, concebido como *orden*, tal es el significado de *cosmos*, realizando la igualdad geométrica entre dioses y hombres. La *naturaleza* de la justicia es la perfecta armonía de los componentes del alma humana individual, ampliándose a la comunidad como justicia del Estado. El sentido primario de la justicia es la condición del alma, proyectada como imperativo de la razón sobre los instintos, tanto en el individuo como en la *pólis*, llamada *salud* en la medicina griega. El individuo la realizaría gracias a la educación, sin necesidad de la norma escrita, conduciendo el alma individual por la *salud perfecta*.

El Estado platónico es una maquinaria educativa ideal para la formación del ciudadano, al grado que hace innecesaria la ley, pues los hombres la cumplirían al descubrirla racionalmente. Sócrates representa la consumación libre y consciente de la ley, porque la vio para sí mismo, realizando el ideal de la justicia. La educación plenamente desarrollada implantaría en la conciencia las nociones de justicia y el orden legal perfecto. Jaeger se refiere a Jenófanes, discípulo de Platón, que concibió que la ley es la naturaleza de la mente, en armonía con el *cosmos*, expresando a Dios en el nivel más alto de la abstracción filosófica.

El filólogo alemán dice que Platón se alejó de la noción de la justicia como simple obediencia a la ley, enunciando su esencia en la estructura de la mente, estimulada por la educación, según la naturaleza humana. El ateniense no despreciaba la ley positiva, orientadora en *condiciones normales* y que respondería a las exigencias de la realidad. Que un solo hombre diseñe tales leyes,

asumiéndolo como sabio y carente de los intereses de las facciones sería ficticio, por lo que Platón desdeñó todo tipo de autoritarismo, incluso jurídico. Desde las leyes enseñadas popularmente, como un conjunto de restricciones y posibles castigos, en las obras finales de Platón, se advierte que, positivamente, las leyes deberían mostrar, en especial a los jóvenes, cómo dirigir sus vidas, educándolos, al grado de que la propia educación substituya a la ley.

Sócrates se constituye en el ejemplo perfecto para comprender cómo el hombre orienta su vida por la razón y el conocimiento de lo que debe hacer, realizándolo voluntariamente, trascendiendo a la ley y sin temor a la obligación coercitiva; sin embargo, cumpliéndola. Existe un sentido ideal de la justicia que se realiza en la ciudad-Estado que educa para que el hombre actúe con libertad, moldeando el interior de los seres humanos como personas constructivas. Así se consuma la historia de la justicia, desde la ley impuesta a todos, hasta el momento en que la mente humana dirigiría la acción sin contradecir a la ley, en armonía con el *cosmos*. La naturaleza humana y el orden universal expresarían a Dios, descubriendo a la justicia como congruente con la divinidad en el nivel de la mayor y plena abstracción filosófica de Platón.

En *La República*, aseveró la substitución de la legislación positiva por la educación, mientras que, en su obra de senectud, *Las leyes*, afirmó cómo estas orientarían a la educación. Es decir, el Platón de la etapa final de su vida, creyó que la legislación positiva plasmaría la justicia, identificándose con ella. Sin embargo, el poder de los sofistas y la muerte de Sócrates generaron dudas acerca

del deber de cumplir las leyes y acerca de que la justicia radicaría en última instancia en la mente humana. Entonces recurrió a la concepción de que las necesidades excederían con sus demandas, la concreción de su satisfacción a través de las leyes. El pueblo debería ser educado instruyéndole sobre las leyes justas y mostrando a los jóvenes que les inducirían a no cometer injusticias; aunque, sería siempre posible que sucedan. Asintió que las leyes deberían establecerse según su filosofía jurídica que señala la *recta razón* como fuente de toda ley, con los legisladores que las escriben, sancionándolas finalmente gracias al consentimiento del pueblo. La ley sería el pensamiento razonado, convertido en dogma mediante la aquiescencia de la ciudad. La *verdadera razón* es el hilo dorado con el que Dios movería el alma humana, con el legislador como quien viabiliza que la comunidad se favorezca a sí misma. El hilo divino se expresaría en la naturaleza humana, con el *lógos* como fuente de la ley, siguiendo la *recta razón* como filosofía platónica de su ancianidad, coincidente con el estoicismo posterior.

Aunque es discutible la autoría de Platón, el diálogo *Minos* muestra el origen de la filosofía jurídica en el pensamiento griego. Aunque fue valorado por Roscoe Pound, el texto, en opinión de Werner Jaeger, no sería auténtico. Expresa que las leyes cretenses habrían generado la legislación de Esparta, permitiendo esclarecer la relación entre la ley y la filosofía. Sócrates rebate la noción de que la ley sea *tamithomena*, es decir, lo que está prescrito como regulación del Estado. La refutación presenta la noción de *technḗ*, haciendo hincapié en el fundamento de las leyes, no solo en su presentación positiva. Tal base constituiría a las

leyes como beneficiosas para la comunidad, no como regulaciones que puedan ser perjudiciales o, peor, funestas para el Estado. La ley, como en el pensamiento griego primitivo, expresa la justicia; de modo que Platón responde así a las objeciones de los sofistas sobre los cambios de las leyes; el filósofo ateniense sostiene el argumento de que las leyes justas no cambian, precisamente porque benefician a la comunidad.

Minos fue el rey sabio de Creta que, según el diálogo con el mismo nombre, se hizo sabio platicando con Zeus durante nueve años. Se trata del mito de Homero y Hesíodo que, para Werner Jaeger, expresaría la formación del rey gracias a la *paideia* que culminó con ostentar el cetro del dios político. Esto mostraba el conocimiento profundo que logró concerniente a la justicia, con la ley que expresaría la verdad sobre la administración del Estado mediante el buen conocimiento que sería *technḗ* que refleja el arte y la capacidad de practicar el bien. *Minos*, el diálogo, termina postulando la educación filosófica para que el pueblo legisle con conocimiento divino.

La *paideia filosófica* crea la ley y guía a los legisladores. Así, Platón terminó afirmando su filosofía jurídica como la unión de la actividad legislativa práctica con la filosofía teorética de la ley, motivando a que Aristóteles y Teofrasto enriquezcan de modo superlativo el registro de la legislación positiva del mundo antiguo. Además, las ideas tardías de Platón se proyectaron en la visión estoica del derecho natural con profunda y extendida influencia. El iusnaturalismo estoico establecía, siguiendo a Platón, que la justicia se relacionaba con la realidad, mediante la dimanación

que tendría el derecho desde la razón; afirmando, posteriormente, que el derecho racional se extendería a todos los pueblos y culturas. *Las leyes* y *Minos* dieron los primeros pasos en esta dirección.

Por su parte, en clave de búsqueda empírica, los peripatéticos se detuvieron en las diferencias de la enorme legislación positiva de la Antigüedad, incluido el sinnúmero de constituciones de los estados, afectando tanto al pensamiento jurídico, como a la inferencia de las *mejores* leyes y respecto de la forma ideal de gobierno.

En conclusión, desde la época arcaica hasta el periodo clásico, desde los orígenes hasta las reflexiones cimeras del pensamiento griego, hubo una constante y estrecha vinculación de la ley y el derecho con el Ser, es decir, de la norma positiva con el orden ontológico del mundo que dispondría las cosas, incluidos los valores y los fundamentos de la vida y la libertad humana. Las limitaciones pragmáticas de los sofistas que afirmaron el relativismo de las leyes, no obstaron para que prevalezca la concepción ontológica del pensamiento jurídico griego. Los grandes filósofos restituyeron la visión primitiva del *cosmos* como el ordenamiento natural de la realidad que vincula al hombre con la divinidad. Tal es el legado de la filosofía jurídica clásica a la modernidad que, lamentablemente, según Jaeger sería susceptible de romperse volviendo al relativismo sofista y despreciando la problematización del origen de la ley y del derecho.

Solón, Clístenes y la democracia ateniense

Con el propósito de ilustrar al lector sobre tópicos políticos, jurídicos y filosóficos que se presentan en este estudio preliminar, los siguientes parágrafos informan

sobre tal realidad en la Grecia arcaica y clásica, con la esperanza de que sean de utilidad y agrado del lector. El primer parágrafo se refiere a la construcción de la democracia ateniense, protagonizada por varios actores históricos, habiéndose escogido a dos atenienses: Solón, que vivió 80 años habiendo nacido aproximadamente el año 638 antes de Cristo, y a Clístenes, que vivió del año 570 a. C., al año 507.

La revuelta popular producida el año 508 a. C. en Atenas en contra de Iságoras, aliado con los espartanos; revolución protagonizada por el pueblo y que marcó el inicio político hacia el cambio democrático, fue la movilización más destacada de la historia de Occidente que otorgó al pueblo insurgente el papel de artífice de su propio gobierno. Si bien el arconte Solón había establecido casi un siglo antes, varios principios normativos de la vida democrática, fueron diluidos abruptamente, de manera que hacia mediados del siglo VI a. C.; estando en el gobierno la clase de los *eupátridas* primero, y posteriormente, el tirano Pisístrato y su hijo, Hipias; se restablecieron los privilegios excluyentes que la oligarquía había perdido, en detrimento de los progresos democráticos. Entre los logros de Solón referidos a la concreción democrática, cabe destacarse el sistema timocrático o censitario que él definió.

El año 594 a. C., Solón promulgó una nueva Constitución que favorecía especialmente a los estratos medios de la sociedad ateniense, los agricultores que tenían una pequeña propiedad y a los artesanos sin tierra; contra los intereses de los *eupátridas*. Se trata de quienes eran miembros de la oligarquía y se denominaban a sí mismos, los *bien nacidos*. El régimen de Solón, conocido

como *timocracia*, subvirtió la tradición de linaje que restringía los derechos políticos a favor de la aristocracia. La timocracia refiere un *sistema censitario*; la palabra se forma con la partícula *timé* (τιμή) que se traduce por *evaluación, estima, valor* y *precio*; aunque también significa *honor, consideración, magistratura, dignidad* y *autoridad*[29]. Se trata de una forma de gobierno que discrimina la participación popular de acuerdo a la clase económica a la que pertenece cada individuo. Los hombres tomarían parte para elegir funcionarios de gobierno o tendrían derecho a ser elegidos magistrados de acuerdo a los recursos pecuniarios que dispongan, riqueza medida de acuerdo al volumen de su producción agrícola o al equivalente monetario o de propiedad. El régimen espartano, de carácter militar, fue el sistema timocrático por excelencia.

Al poder oligárquico del Areópago, Solón le impuso restricciones, anulando varias competencias y limitando sus funciones para que dilucidara solamente temas graves de justicia y de opinión sobre el gobierno. Pero, sin duda, la transformación más importante que protagonizó el legislador ateniense fue la creación del Consejo de los Cuatrocientos y la asignación a la Asamblea Popular de tareas administrativas y legislativas. Solón creó la Asamblea Popular llamada en Atenas *ekklesía* (ἐκκλησία), término empleado para referir el lugar donde se llevaban a cabo las reuniones; además de las asambleas de soldados o de pueblos que eran parte de la Liga en Delos. Antes de su creación, el poder se concentraba en el Areópago donde nueve arcontes que lo conformaban, tenían prerrogativas políticas amplias,

29 *Diccionario griego-español ilustrado*, Vol. I, *Op. Cit.*, p. 532.

siendo elegidos exclusivamente entre y por los nobles: los *eupátridas*. En la *Ekklesía*, los miembros de las cuatro clases sociales que existían en Atenas, participaban en la elección de los arcontes, teniendo atribuciones que les permitían efectuar propuestas sobre temas de política interior y exterior, políticas de gobierno, legislación y ejercicio judicial; las prerrogativas, no obstante, debían ser sancionadas por el Consejo de los Cuatrocientos y por el Areópago.

Respecto del Consejo de los Cuatrocientos, Solón lo estableció como una instancia operativa donde participaban cien miembros de cada clase social de Atenas, elegidos por sorteo en la *Ekklesía*. Su función era ordenar las reuniones de la Asamblea Popular y proponer leyes, siendo considerado también Consejo del Areópago. Se lo denominaba *boulé* (βουλή) que del griego se traduce como *voluntad, determinación, deliberación, parecer* y *plan*; atribuyéndose funciones, de esta manera, también de la Asamblea Deliberativa. Después de las reformas de Solón, para los casos judiciales que no sean graves y que no fuesen juzgados por el Areópago; se estableció un tribunal ciudadano llamado *Heliea* (ἡλιαία), que se traduce por *reunión*; se trataba de la institución donde participaban seis mil griegos para juzgar delitos corrientes, distribuidos en diez tribunales de número variable de miembros; existiendo una reserva de mil ciudadanos llamados *heliastas* (ἡλιαστής)[30].

Solón implementó reformas sociales que favorecieron a los pobres, por ejemplo, en lo concerniente a limitar

30 *Ídem*, p. 238. La palabra *heliasta* (ἡλιαστής) se traduce, usualmente, como *juez de Atenas*.

el embargo de sus tierras, impedir la esclavización por deudas, establecer condiciones claras del matrimonio, prohibir taxativamente prácticas sexuales y regular los deberes de paternidad.

La insurrección popular del año 508 a. C. buscó a Clístenes que se había refugiado en el exilio, para que dirigiera el proceso emergente con la muchedumbre como protagonista. Esto se produjo porque pese a que el político provenía de una familia aristocrática, había probado su valor al destronar al tirano Hipias del gobierno de Atenas. Por tal hazaña, Clístenes expresaba los ideales heroicos forjados en la literatura homérica; por lo demás, le favoreció que había quedado imposibilitado de declararse a sí mismo *tirano*, puesto que luchó contra el régimen del hijo de Pisístrato. Debía enfrentar a la oligarquía de la que era parte, y que lo exilió después de la muerte de Hipias. Soliviantado por el clamor popular, dirigió en Atenas, la revolución democrática que ampliaría las bases asentadas por Solón y que se constituiría en un modelo de desarrollo político de Occidente.

Como tradicional bastión aristocrático, el Areópago, pese a Solón, no perdió su poder elitista; en tanto que la *Ekklesía*, no permitía el acceso irrestricto del pueblo a la Asamblea, ni fortalecía la posibilidad de elegir arcontes que no fuesen de las clases superiores. Clístenes forjó un cambio revolucionario basándose en una nueva distribución de las tribus y los *dêmos*; gracias al concepto de *isonomía* que substanció facilitando que cualquier ciudadano asistiera a la Asamblea Popular.

Tradicionalmente, hubo cuatro tribus que constituyeron el pilar de la aristocracia ateniense. El nombre de tribu

proviene del griego *phylé* (φυλή)[31] que indica *porción de pueblo, tropa, batallón, clase, género* y *especie*. Fueron tribus griegas los pueblos que hablaban variantes del griego antiguo como los aqueos, dorios, jonios, eolios, arcadios y pelasgos. En el mundo jónico de la Grecia arcaica, la tribu se componía de fratrias, prevaleciendo lazos de sangre entre sus miembros. En la Atenas antigua era imprescindible pertenecer a una fratria para adquirir ciudadanía; la fratria establecía sus propios magistrados (encabezados por el fatriarca), y, en su interior, se realizaban ritos religiosos y actos de sociabilidad como banquetes y cultos cívicos.

Prevaleciendo lazos de parentesco, en cada tribu había tres tritias o distritos, estaban lideradas por un jefe que reforzaba su poder con atribuciones de culto y prerrogativas navales. Clístenes aumentó el número de cuatro tribus de Atenas a diez, incluido el entorno rural. Las recompuso y promovió la elección de arcontes en cada una; fijó que cada tribu tendría un territorio siguiendo criterios de heterogeneidad, por lo que precauteló que ocupara una parte delimitada de la ciudad, que tengan acceso a la costa y que eliminaran en su interior, las viejas comunidades gentilicias, germen del clientelismo político prevaleciente incluso después de Solón. Además, aumentó las doce tritias de antaño a treinta, y estableció que la participación de los ciudadanos se dé por igual, en cien *dêmos* del Ática, asumiendo cada uno como la unidad política básica fijada por vecindad. Cada tritia se componía por *dêmos* dispersos que correspondían a la ciudad, el campo y la costa, gozando de diversidad cultural y de

31 *Diccionario griego-español ilustrado*, Vol. I, *Op. Cit.*, p. 575.

discontinuidad geográfica. Tres tritias formaban una tribu y en cada tritia había tres o cuatro *dêmos*.

Las tribus tenían el nombre de algún héroe epónimo, y en cada una se elegía por sorteo, a cincuenta representantes para que formaran el Consejo de los Quinientos, entidad política que substituyó al Consejo de los Cuatrocientos creado por Solón, denominándolo también *Boulé*. De esta forma se eliminó el sistema censitario siendo reemplazado por la *isonomía.* A los representantes de cada tribu se los elegía anualmente por sorteo entre los ciudadanos mayores de treinta años y para que ejercieran las funciones deliberativa, administrativa y judicial, recibían una paga de cinco óbolos.

Cada miembro del Consejo podía ejercer una sola vez en su vida la función de *pritano* durante 36 días, tiempo que correspondía a un mes. Esto implicaba que asumía las tareas de magistrado, velando y organizando el funcionamiento institucional, siendo alojado y alimentado por la *pólis*; pero no restringía su concurso al Consejo de los Quinientos. La Presidencia la ejercía el *epístata* por sorteo y solo por un día, recurriéndose al azar diariamente, siendo responsable de que la discusión de las propuestas no vulnere el orden normativo establecido. Tanto el acceso a las funciones políticas como el ejercicio de los derechos de los ciudadanos en el *dêmos* y en las otras instancias políticas, se asentaban en la *isonomía* que establecía la igualdad de los individuos ante la ley, la equivalencia de las prerrogativas civiles y políticas, y el contenido *democrático* que, por definición, se oponía a la discrecionalidad de la tiranía.

El Areópago, que otrora fuera símbolo y entidad de ejercicio del poder oligárquico, desde Clístenes perdió atribuciones; se diluyó la exclusividad de reducto de los nobles y los arcontes pertenecían ocasionalmente, a cualquier clase social. Hacia el año 487 a. C., los magistrados no eran elegidos entre los miembros notables de la sociedad ateniense; se los sorteaba. Posteriormente, se estableció que los ciudadanos podían representar a sus tribus en el Consejo de los Quinientos, el *Boulé*, dos veces en su vida como máximo. Estas reformas, sumadas a las que se dieron en la Asamblea Popular, otorgaron a Clístenes el prestigioso sitial de ser considerado después de Dracón (que escribió el primer código penal hacia el año 621 a. C.) y Solón; el último legislador de la democracia arcaica; y, antes de Pericles y de Efialtes (que murió el 461 a. C., víctima de un complot oligárquico), el primer legislador democrático de la época clásica de Atenas.

Semblanza e ideas de Sócrates en su contexto

Este parágrafo se incluye en la presentación que el lector tiene entre sus manos, para mostrar la relevancia filosófica y la consistencia moral de Sócrates, que descubren sus ideas consolidadas y que en ninguna ocasión sus acciones las contradijeron; menos, contraviniendo la ley. También el texto se ha incluido para comprender que son los espíritus libres, inteligentes e íntegros los que mayor odio motivan, en especial, entre las mentes insignificantes y en las almas minúsculas que no pueden levantar vuelo, despertando apenas deseos perversos e insanos.

Alfred Edward Taylor dice que Sócrates destacó en su juventud y madurez por ser valiente; probado en varias

batallas como hoplita, tenía el temple para enfrentar la adversidad, incluso ante la derrota y las hostilidades; acentuando también su solidaridad con sus compañeros en la batalla[32]. Los hoplitas fueron soldados griegos que, como ciudadanos libres, debían tener solvencia económica para participar en la guerra, defendiendo a su ciudad-Estado. Constituyeron la infantería del ejército, formaban falanges cerradas y solventaban económicamente ellos mismos su armadura y armas que, a veces, los esclavos las cargaban hasta el campo de batalla, sin participar en la contienda. Hasta pasados sus 40 años, Sócrates tomó parte en varias beligerancias, especialmente, en la Guerra del Peloponeso entre Atenas y Esparta del 431 al año 404 a. C., que acabó con la derrota ateniense.

Decía escuchar una voz interior, un *oráculo privado* cuya desobediencia podía ocasionarle efectos peligrosos e indeseables. Ocasionalmente, Sócrates caía en trance llegando a perderse en el éxtasis por dicha voz durante cortos periodos, aunque se cuenta que en una batalla la inconciencia le habría durado más de un día. Desde muy joven, evidenció razonamientos agudos, facilidad de oratoria y recursos irónicos que estimulaban análisis acuciosos. En torno a él se generó un ambiente místico; más, porque la respuesta de la pitia interpretando los mensajes de Apolo en el oráculo de Delfos a la pregunta de quién sería el hombre más sabio de Grecia, habría sentenciado: "Ninguno es más sabio que Sócrates". El filósofo ateniense reproducía tal afirmación popular, interpretando que le correspondería a él mismo, ser el *más sabio*.

32 *El pensamiento de Sócrates*. Trad. Mateo Hernández Barroso. Fondo de Cultura Económica, Colección Breviarios, México, 1980; capítulos II y III.

En *Apología de Sócrates*, Platón dice que su maestro se asumía como el sabio que se hacía mejor a sí mismo, y que la pregunta a la pitia fue si existiese alguien más sabio que él, siendo la respuesta: *nadie*. La obra platónica[33] y otros diálogos[34] atribuyen a Sócrates la expresión: "solo sé que no sé nada y, al saber que no sé nada, algo sé". En breve, Sócrates expresó que en comparación a las personas que dominan un campo de conocimiento, poetas o artesanos, por ejemplo; él no sabía casi nada de tales campos; pero estaría consciente de su ignorancia. Criticaba a poetas y artesanos porque, conociendo muy bien un determinado campo, presumían que sabían *todo* de todo. Comparado con ellos, que no aceptaban que existía saber que ellos no conociesen, Sócrates sería más sabio, porque estaría consciente de que lo que sabían los demás que se reputasen sabios, sería casi *nada*.

Sobre la *ironía socrática* se han desarrollado más críticas que elogios; debido a que fue recurrente en el mundo clásico, que ser *irónico* ponía en evidencia a quien eludía responsabilidades, mentando la imposibilidad de cumplirlas; en general, esgrimiendo ficticia humildad y la depreciación de sí mismo. Sócrates afirmaba que,

---

33 Cf. *Diálogos: Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hipias menor, Hipias mayor, Laques* & *Protágoras*. La traducción, notas e introducción a *Apología* fue realizada por Julio Calonge Ruiz. Editorial Gredos, Biblioteca Clásica N° 37. Vol. I, 2ª reimpresión, Madrid, 1985, § 21a, p. 154 & § 22d, pp. 156-7.

34 Se trata de dos diálogos: *Menón*, § 80d, y *Teeteto*, § 161b. De Platón, véanse ambos. En primer lugar, *Diálogos: Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón & Cratilo,* Vol. II. La traducción, notas e introducción a *Menón* las realizó Francisco J. Olivieri con el asesoramiento de Carlos García Gual. *Op. Cit.* En segundo lugar, *Diálogos: Parménides, Teeteto, Sofista & Político*. Vol. V, la traducción, notas e introducción a *Teeteto* es de Álvaro Vallejo Campos, *Op. Cit.*

como el arte de su madre, la *mayéutica*, le facilitaba a ella ayudar al nacimiento de seres humanos, a él le servía para alumbrar la *verdad*, preguntando a sus interlocutores e inspeccionando con ellos, los múltiples errores, las falacias, falsedades e inconsistencias que descubría en sus opiniones.

En el contexto griego de tolerancia de la pederastia; Sócrates tuvo relaciones amorosas y sexuales con su mujer, Jantipa, y con Alcibíades, su erómeno. No exento de burla, el filósofo se definía a sí mismo como una víctima perpetua del dios Eros y como un maestro en el *arte de amar*. Sin embargo, la alocución de Sócrates en el diálogo platónico *El banquete* comienza aseverando lo siguiente:

> Os referiré pues, unas palabras que acerca del amor oí en cierta ocasión de una mujer mantinea, Diótima, sabia en estas y muchas otras cosas [...] ella fue mi maestra en cosas de amor. Intentaré pues relataros las palabras que me dijo[35].

Diótima enseñó a los concurrentes, Fedro, Aristófanes, Apolodoro, Erixímaco, Alcibíades y otros, en qué consistía el amor. Fue alguien del mundo femíneo, asociada con la sensualidad, que valoró que Sócrates no fuese misógino y que él cultivaba actitudes encomiables como el gozo de conocer, escuchar y apreciar la experiencia táctil del mundo sensible. Gracias a que Diótima sabía qué es el amor, se infiere el sentido de la *filosofía*; patentizándose, sin embargo, otras ironías socráticas, no como sarcasmo, sino como paradojas. Estas son: que el amor homosexual masculino en un banquete dé la palabra a una mujer para que explique

35 *Diálogos: Fedón, Banquete* & *Fedro*. Con traducción, notas e introducción a *Banquete* de Marcos Martínez. *Op. Cit*. § 118-a, p. 141.

qué es el amor; que el pensamiento racional, duro y frío, visualice las esencias cuando el alma humana remonte vuelo; que los sofistas cobren por enseñar contenidos retóricos prescindiendo de la *verdad* y, finalmente; que la condena y la muerte de Sócrates se dio durante la tiranía de Critias, que fue su discípulo.

Contra el mundo de las sombras, Diótima es *experta* en temas de radical importancia, como son la filosofía, el amor y la verdad. ¿Qué es la filosofía y qué significa que para conocer se necesita *amar*? Quien lo sabe muy bien es una mujer, la que descubre la filosofía como una carencia y que explica el mito de la caverna como el impulso vital por *poseer* lo anhelado por el filósofo. Como todo amante, quien *ame a la sabiduría* enfrentará las dificultades para conquistarla y seducirla, ascenderá hacia la luz que no sabe si existe, en medio de la oscuridad, y abandonará lo convencional, despreciándolo, motivado por una fuerza interna imparable. Al final, descubrirá la luz del Sol y al astro mismo como metáforas del Sumo Bien, irradiando su esplendor sobre el mundo, tiñendo y mostrando el amor como algo bueno y bello.

Finalmente, *El banquete* narra que Sócrates participó en varias presentaciones con alocuciones retóricas que rebosan imágenes míticas y poéticas, con giros metafóricos y metonímicos, con figuras alegóricas que pueblan los discursos de pletórico simbolismo, abundando las formas y los colores variopintos y anfibológicos, además de las creencias religiosas y las suposiciones cosmológicas.

Los sofistas y las tramoyas contra los filósofos

Siendo conveniente contextualizar el entorno cultural de la filosofía clásica griega, a continuación, se presentan algunos rasgos concernientes, en primer lugar, a los sofistas que, careciendo de reflexión filosófica profunda, tenían el atrevimiento de exponer y defender posiciones y puntos de vista que solo la ironía y la mayéutica socrática descubrían como insostenibles poniéndolos al descubierto. Además de Sócrates, en el parágrafo se incluyen casos en que Grecia atentó contra otros filósofos.

A contrahílo de Sócrates y Platón, los sofistas de los siglos V y IV a. C., despreciaban las esencias y el moralismo. No aceptaban la verdad eterna, absoluta, incontrovertible y definitiva; concibiendo el momento histórico que vivían como oportuno para instituir solo verdades temporales, transitorias y modificables; no exentas, sin embargo, de otorgar poder y placer a quienes las detentasen. Protágoras expresaba sus ideas exaltando el antropocentrismo ya referido. Aparte de los elevados salarios que cobraba por enseñar, sin considerar su magnífica retórica que lo convirtió en el sofista por excelencia, la doxografía del tiempo de Sócrates exalta su expresión: "el hombre es la medida de todas las cosas. De las que son, en cuanto que son; de las que no son, en cuanto que no son"[36]. Tal visión del filósofo de Abdera otorgó centralidad al ser humano, deslizando el velado relativismo sofista.

36 Aunque es usual hacer referencia al libro de Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres* (Trad. Carlos García Gual. Alianza Editorial, Madrid, 2007) como fuente del fragmento X, p. 51; cabe citar de Sexto Empírico, *Hipotiposis pirrónicas* (Libro I, pp. 216 ss.) en *Protágoras: Fragmentos y testimonios*, compilación y traducción de José Barrio Gutiérrez. Editorial Aguilar, 3ª edición, Madrid, 1977, p. 74.

Aparte de que cada hombre establezca *su* medida para las cosas, *todo* giraría en torno a los intereses, las obras y las valoraciones subjetivas, hipostasiando el fuero interno del antropocentrismo relativista.

Enunciar y mostrar la *verdad* era solo un ardid aparente, escurriendo las palabras por *teorías* que se alambicaban. Los discursos eran prefabricados según la demanda y la verificación de que los costos fueran cubiertos; sin embargo, además del placer logrado por el reconocimiento y el prestigio que ocasionaría la prédica, su plenitud se lograba con el convencimiento del auditorio gracias a la seducción del verbo. El discurso sofista se reducía a un instrumento de dominio para anticipar reacciones. La enunciación discursiva aparentaba mostrar la *verdad*, cuando solamente condicionaba y controlaba tanto el pensamiento como la conducta y las actitudes del auditorio.

Para convencer, los sofistas reducían la filosofía a la retórica, a los recursos estilísticos y giros del lenguaje; a las sutilezas, las metáforas, la perfección de las formas, las simetrías y los adornos. Estaban conscientes y no querían motivar análisis crítico alguno, buscaban solo la adscripción emotiva y subjetiva a consignas fáciles. Abominaron de la universalidad de la razón y de su prístina belleza; comerciaban los discursos pervirtiendo la retórica y reduciendo la elocuencia a un medio de satisfacción de sus impulsos. Triunfaron contra la mesura y el bien; aplastaron la palabra que ilumina, la excelsa virtud y el conocimiento con poses, tonos y gestos apenas para inducir, estudiando cómo manipular mejor al auditorio para que crea en sus discursos.

Los sofistas jugaban con las palabras, con las inconsistencias y las paradojas; popularizaron los temas y banalizaron las ideas. Explotaban lo convencional del lenguaje y la arbitrariedad de los términos, usaban la equivocidad de los conceptos y tejieron significados para generar poder. Con humor y desprecio, con cinismo y crueldad, mostraban el sentido falaz de los discursos, la mentira que subyace en toda aseveración y la falsedad de todo acto veraz. Suponiendo que la verdad no existe, buscaban la máxima sofisticación de la retórica, descubriendo la materialidad del lenguaje. En cuanto universo de símbolos, las palabras les dotaban de magia para persuadir, vehiculizar el poder y condicionar la acción. Ejercieron dominio en medio de un ambiente de frivolidad y elegancia; de elocuencia y vacuidad; su erudición y escepticismo fueron la retórica efectiva de contenidos fugaces.

Respecto de la condena y la muerte de Sócrates que, sin duda los sofistas festejaron a pesar de que los enemigos del filósofo que actuaron en el juicio fueron ciudadanos nada destacados; el maestro de Platón mantuvo su temple y cumplió con lo que asumía como su deber cívico y moral. A pesar de la flagrante injusticia contra él, rechazó eludir el envenenamiento y escapar, pese a que tal posibilidad estaba organizada. Presumiblemente, sofistas que se enteraron de la condena y muerte de Sócrates el año 399 a. C., aplaudieron el acontecimiento, a pesar de que no participaron en la tramoya urdida por quienes fueron sus acusadores: Anito, Meleto y Licón. Es frecuente considerar a Anito como el político que odiaba a Sócrates, ocupándose de tareas artesanales; a Meleto como el poeta que urdió y expuso las acusaciones

en su contra y a Licón, como el orador mediocre que dio inicio al juicio.

Especialmente, quienes quedaron expuestos por Sócrates; por las contradicciones de sus discursos o por la ligereza irreflexiva de sus aseveraciones; por sostener posiciones dudosas y cuestionables, cuando no, falacias, sofismas y argumentaciones arbitrarias y absurdas; se regocijaron cuando el hombre feo de 70 años fue condenado a beber la cicuta. Él les enrostraba el precepto délfico ya comentado anteriormente: ¡Conócete a ti mismo!, por lo que, finalmente, su desagradable presencia, su escasa higiene y origen deleznable de una partera y un picapedrero[37] se eliminarían por decisión democrática de *su* ciudad.

Pero, los sofistas no eran los únicos enemigos de Sócrates. Por ejemplo, en su obra *Las nubes*, Aristófanes argumentó que el filósofo atentaba contra la educación de los jóvenes; al grado que puso en su boca, expresiones de impiedad introduciendo dioses distintos a los de Atenas. Además, el comediógrafo que escribió más de 40 obras, caricaturizaba al filósofo mofándose de él; de su estatura pequeña, su vientre prominente, sus ojos saltones y su nariz arremangada.

Lo denigraba acusándole de pedante pensador y nigromante; comparándole con Sileno y los silenos por su extraordinaria capacidad para beber sin embriagarse. Sileno (Σιληνός) fue el más importante sátiro del séquito de Dioniso, dios menor de la embriaguez que

37 Alfred Taylor afirma que se trata de Fenarete que, siendo de buena familia, era comadrona, y de Sofronisco, que habría sido artesano o estatuario. Sócrates tuvo un medio hermano mayor por madre, Patrocles. Véase *El pensamiento de Sócrates*, *Op. Cit.*, p. 32.

en momentos extáticos por el exceso de vino, hacía gala de una sabiduría especial y del don de la profecía.

Los atenienses odiaban a los treinta tiranos, por sus tropelías que cuentan el ostracismo de los atenienses demócratas, la expropiación de bienes para su propio peculio y por sus tácticas crueles y opresivas contra la democracia. La mayoría de los treinta fueron oligarcas, aunque alguno tenía simpatía por la democracia restringida a los hoplitas. Entre ellos se encontraba el sofista Critias, tío de Platón, que se dedicaba a la escritura, la enseñanza y a la poesía, y que fue discípulo de Sócrates. Asociando los dos filósofos atenienses con Critias y con los treinta tiranos, es verosímil el odio que Anito profesaba en contra de Sócrates, la situación de Platón, la oligarquía tiránica y los sofistas. Atentar contra el filósofo representaba también atacar a sus demás enemigos.

Es ilustrativo que la condena de Sócrates no fue la única infamia que la Atenas democrática cometió contra un filósofo. Hacia el año 434 a. C., Anaxágoras, maestro de Demócrito, Eurípides, Sócrates, Tucídides y Pericles, fue obligado a abandonar Atenas después de enseñar durante tres décadas, exiliándose hasta su muerte. Acusado de impiedad por Cleon, un comerciante venido a político, se persiguió a Anaxágoras, cometiéndose la injusticia de condenarlo a la pena capital.

Huyó gracias al apoyo de Pericles, que regía la *pólis* y porque el odio de Cleon fue contra Pericles porque detentaba el poder. Así, otro mediocre rumió sus frus-

traciones con la envidia que carcomió su subjetividad, sin que soportase que sus convicciones prejuiciosas se cuestionen con teorías devastadoras. Necesitó arremeter contra el filósofo de Clazomene que enseñaba que el Sol era una masa de hierro candente y que la Luna era una gran roca que reflejaba la luz solar, habiéndose originado de la Tierra. Después de su condena y huida, Anaxágoras se refugió en Lámpsaco, inauguró una escuela que también generó molestias entre los ignaros que le denigraron. No hay certeza si murió de hambre por decisión propia o habría sido envenenado para silenciarlo.

Otro atentado contra la filosofía fue el que protagonizó Eróstrato, a mediados del siglo IV a. C., ardiendo su alma de pobre y simple pastor. Le corroía el deseo insano de que la gente hablase de él y no se le ocurrió algo mejor que convertirse en famoso por la nefanda acción piromaníaca contra el templo de Artemisa quemando la obra de Heráclito, resguardada con seguridad por el filósofo de Éfeso con la esperanza de que sea comprendida y valorada solo en la posteridad.

Eróstrato patentiza la visión retorcida de un ignorante; la necesidad de acciones que aterroricen; el gozo porque el mundo condene la destrucción de tesoros magníficos y la pulsión insana de llamar la atención de persas, efesios, jonios y atenienses sobre él, reprobando su piromanía que le fascinaba por las llamas y exaltando la respuesta a su ira intensa. Las pasiones bajas de un huérfano, violento y colérico, de tez oscura, casto

y opositor al sexo, le motivaron a odiar el templo de Artemisa, la cultura de Éfeso, sus tesoros y a Heráclito, el filósofo célebre, conocido como el *oscuro de Éfeso*. Lo detestaba porque representaba la antítesis de lo que era él mismo como miserable pastor. Odiaba que su fama sea inconmensurable; que su pensamiento críptico atraiga más que un tesoro porque solamente lo conocían sus seguidores, oteándolo superficialmente; sentía encono por su estirpe y por el poder de *basileús* que Heráclito había declinado en favor de su hermano. Hubo varios motivos para que el alma de Eróstrato amase envidiables sentimientos contra Heráclito que expresaba el conocimiento de la elite esclavista de una ciudad griega sometida al imperio persa, siendo receptáculo de contenidos de la ciencia y la filosofía como *sabiduría* de fama excelsa.

Los acusadores en el juicio de Sócrates, su condena y muerte

Finalmente, se incluye este parágrafo en el presente texto, para comprender mejor, tanto las críticas de Platón a la democracia ateniense que condenó por votación a que Sócrates bebiera la cicuta; como lo concerniente, hace poco menos de dos milenios y medio, a la cuna cultural de la civilización occidental. Se trata de las manipulaciones para que, un puñado de títeres y resentidos mediocres protagonizaran vergonzosos hechos que dieron fin a la vida del más profundo y eminente filósofo en la Atenas de principios del siglo IV.

La *Heliea* propiciaba la participación popular, incluso cuando los jueces carecían de capacitación. Cualquier ciudadano, elegido por sorteo, aunque tenga procedencia

vulgar, podía juzgar y condenar, pese a que lo único que ostentase sea su supina ignorancia. La *Heliea*, llamada también *Dikasterión* o Tribunal Popular[38], juzgaba a magistrados, líderes y políticos; a pesar de la evidente vulnerabilidad de los jueces ante la venalidad, pese a las fáciles influencias demagógicas que se desplegaban en su interior y a pesar de la manipulación de los votos. Tal fue el escenario del juicio a Sócrates.

El fallo colectivo por el que Sócrates fue condenado a la muerte contabilizó el 56% de los votos de 501 heliastas (280 votos de condena). No hubo abstenciones y quienes votaron por absolverlo fueron 220 jueces (44%). Sin embargo, no era extraño que los votos de semejantes jueces se dieran con ligereza, sin orientaciones de sentido común y, en las peores circunstancias, por influencia de cualquier factor externo que extreme atentar contra la justicia. En el caso de Sócrates, múltiples circunstancias rodearon a sus detractores que lo denigraron acremente. Lo descalificaron mentando las innobles ocupaciones de su padre (un picapedrero) y de su madre (una partera). Referían su patética educación por carecer de recursos económicos y el sofista Antifón, lo descalificó por su apariencia sucia, su barba descuidada y porque, al parecer, prefería una apariencia indeseable en su modo de vestir y en el descuido de su alimentación.

38 Con el nombre técnico de *Heliea* se designaba al tribunal de jurados compuesto por ciudadanos sorteados, que se ocupaba de juzgar los grandes procesos públicos, como fue el de Sócreates. Efialtes la creó y Pericles la consolidó. Aunque *Dikasterión* se usaba como sinónimo de *Heliea*, en Atenas, se lo empleaba para designar explícitamente el momento de funcionamiento de la *Heliea*. El término significaba: *tribunal* y *lugar de juzgar*. Respecto del Tribunal Popular, es la denominación que usan los estudios actuales para referirse a la *Heliea* y al *Dikasterión*.

Aparte de los sofistas y algún comediógrafo que odiaban al filósofo ateniense y que, sin duda, se refocilaron con su condena y muerte, hubo un pequeño grupo de mediocres que llevó a cabo uno de los actos más cobardes e infames de la humanidad, urdido e implementado contra las ideas y el pensador. Los enemigos de Sócrates, concretamente Anito, Meleto y Licón, representan el odio, la envidia y el deseo de venganza de gente simple con inclinaciones bajas e intensas. Se trata, por definición, de individuos alejados natural y absolutamente, de cualquier reflexión filosófica y en cuyas almas arderían impulsos y sentimientos deplorables.

Es conocido que Anito odiaba a Sócrates, pero su inventario alcanzaba también a varios sofistas detestados. Respecto del filósofo ateniense, no fueron las ideas de Sócrates las que motivaron el aborrecimiento, sino causas más prosaicas. Incluso es presumible que los preceptos morales del pensador no fueran tomados en cuenta por Anito o que no los entendió, por lo que el filósofo ateniense ni se molestó en responder a sus acusaciones en el proceso de la *Heliea*.

Anito militaba en el partido democrático; contribuyó a la derrota de los oligarcas, los treinta tiranos, el año 403 a. C.; reivindicó la democracia y arremetió contra quienes tuvieron alguna connivencia con los tiranos, Sócrates incluido. El filósofo ateniense, habiendo sido mentor de Critias y de Alcibíades, políticos repudiados en Atenas; fue mentado por Anito como detestable, y más por quien, él mismo, participó con Trasíbulo en el ataque al Pireo enfrentándose a los espartanos, contribuyendo así a la caída de la oligarquía. Pero la

tirria de Anito a Sócrates no fue solo por razones políticas, supuestamente por deteriorar las instituciones democráticas; sino, fue también por motivos personales. Le irritó la soberbia del filósofo cuando pidió en pleno proceso que, en lugar de que lo condenen, la ciudad debería mantenerlo de por vida. Siendo artesano exitoso, enriquecido por curtir y trabajar las pieles, Anito rechazó taxativamente las críticas de Sócrates respecto de que su hijo continuara los negocios del padre. El comerciante también fue acérrimo adversario de los sofistas.

La actitud soberbia y burlona que asumió Sócrates ante el juicio, motivó a que varios jueces, personas simples de la *Heliea*, decidieran su voto sumándose a la condena. No soportaron que un hombre feo y desaliñado de 70 años, se burlara del proceso solicitando que, a pesar de la acusación de impiedad y corrupción de la juventud, la ciudad pagara su manutención de por vida. Con todo, Anito expresa la acusación política y la animadversión del comerciante a la *verdad* que, recurrentemente, Sócrates descubría poniendo en evidencia a los demagogos e impostores ante diversos auditorios.

Correspondió al poeta erótico y trágico mediocre, Meleto, argumentar la acusación contra Sócrates. De Meleto no existe documento alguno que recuerde una poesía ni obra de su autoría que haya logrado mínima relevancia. En la historia, apenas se lo cita por argumentar contra Sócrates, sustentando la acusación de impiedad y de corromper a la juventud, motivado por las críticas socráticas a la poesía y a los poetas. Acusó al filósofo siendo muy joven, siguiendo las órdenes de Anito y llegó a comprometerse a pagar una multa de mil dracmas si no conseguía una quinta parte de los votos; evidenciaba fanatismo religioso y una deplorable oratoria.

Las fuentes registran dos cargos contra Sócrates: Primero, induciría a desdeñar las leyes y a descalificar el sorteo para escoger a los jueces, suscitando desdén y violencia. Segundo, Sócrates habría formado a los atenienses antidemocráticos que ocasionaron gran daño a la ciudad[39]. Sócrates, aparte de burlarse de la nariz de Meleto en el juicio, lo mostró como un tonto, incapaz de argumentar sobre la causa de la supuesta impiedad, sin que comprenda la consistente argumentación socrática referida a que, si el filósofo haría el mal, no sería *a sabiendas*. El filósofo ateniense invocó a su *daimon* para mostrar que no era ateo; y hubo testigos que contribuyeron a esclarecer su inocencia. Respecto de los espíritus extraños a los dioses, Sócrates condujo a Meleto a reconocer que aquellos eran descendientes de los dioses; ante tal asentimiento, argumentó que quien rinde tributo a los espíritus no puede negar al mismo tiempo la existencia ni el culto a los dioses, y que, en consecuencia, Meleto caía en una contradicción al acusarlo de ateísmo. A pesar de que Meleto no pudo contra-argumentar las sutilezas del raciocinio socrático, pidió la pena de muerte.

Del tercer acusador, Licón, que inició el juicio, se conoce muy poco. Siendo orador, varias veces fue objeto de burla en poesías cómicas. Como parte del círculo de Anito, le apoyaba en reuniones, en procesos judiciales y en otras actividades. Fue defensor de la democracia, pero su resentimiento a los treinta tiranos se debía a

39 Mogens Herman Hansen, "El juicio de Sócrates desde el punto de vista ateniense", *Universitas Philosophica*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2016. Vol. 33, N° 67, pp. 17-52.

la condena a muerte de su hijo, odio canalizado como retaliación contra Sócrates. Velaba, ante todo, por sus propios intereses; incoó el juicio con los cargos de impiedad y corrupción como indicativos de tres delitos: Primero, Sócrates no adoraba a los dioses de Atenas; segundo, introdujo nuevas divinidades en la ciudad, y; tercero corrompía a los jóvenes. Coadyuvó a fortalecer las acusaciones de Meleto.

Los escritos de la época de Jenofonte y Platón muestran las particularidades de la muerte de Sócrates cumpliendo la determinación de los jueces de Atenas. La cicuta provocaría el deceso del maestro, liberando su alma inmortal, detentora de la máxima jerarquía entre las demás, enrumbando su itinerario a la Isla de los bienaventurados, imaginada como un mundo soleado de paisajes verdes y floridos. En *Fedón*, Platón menciona las últimas palabras de Sócrates enunciadas inmediatamente después de que ingirió la cicuta:

> - Critón, le debemos un gallo a Asclepio. Así que págaselo y no lo descuides[40].

El dios griego Asclepio (Ἀσκληπιός; Esculapio, en Roma)[41], estuvo asociado con la curación y la resurrección. Gracias a la intervención de Atenea, el dios disponía de dos redomas con sangre de la Gorgona que resucitaba, visualizándose a Esculapio como el dios que devolvió la vida a varios personajes de la mitología, incluso atentando las decisiones de Zeus, que lo mató

40 *Diálogos: Fedón, Banquete* & *Fedro*. Trad. de *Fedón*, Carlos García Gual. *Op. Cit,* §118-a, p. 141

41 *Diccionario griego-español ilustrado*, Vol. I, *Op. Cit.*, p. 601.

con un rayo. Como médico exitoso, tuvo consagrados muchos santuarios en Grecia, asociándoselo con el gallo que representaba la vigilancia y la serpiente que evocaba la prudencia.

La ofrenda a Esculapio del sacrificio de un gallo simbolizaba el reconocimiento por la devolución de la salud a los enfermos. Con su típica ironía, Sócrates asumió que su muerte sanaba su espíritu; no porque su vida pasaría de la enfermedad hacia la salud fúnebre, según la concepción budista. Según muestra Georges Dumézil, el gallo a Esculapio motivó múltiples interpretaciones con diversos contenidos, incluso algunas dicen que las últimas palabras de Sócrates habrían sido una reprimenda a Critón, por haber intentado en varias ocasiones que el filósofo ateniense cumpliese un plan de escapatoria de la condena[42]. Lo cierto es que el filósofo ateniense bebió cicuta con absoluta cordura y *salud*, por lo que tal situación ameritaba que Critón sacrifique un gallo en honor a Esculapio. Pese al odio y la tramoya que sus acusadores habían urdido, Sócrates moriría después de una vida plena, dirigiendo su alma a otro mundo, superior y distinto al que se encontraban todos. Y lo haría conservando el juicio recto, manteniendo la moral incólume y cumpliendo su ineludible deber cívico.

El temple filosófico de Sócrates le permitió cumplir su deber cívico con entereza moral. Rechazó escapar a pesar de que su fuga fue preparada auspiciosamente; refirió su muerte como un tránsito de una buena vida a

42 Cf. George Dumézil, "Debemos un gallo a Asclepio: Divertimiento sobre las últimas palabras de Sócrates". En *Nostradamus y Sócrates*. Trad. Juan Almela. Fondo de Cultura Económica. Colección popular, 1ª reimpresión, México, 1992, pp. 141 ss., 177.

otra mejor, y expresó que, a sabiendas, siempre procuró el bien y la justicia.

Colofón

Crear la Sección "Colección de Libros Clásicos, Atípicos y Raros de la Teoría del Derecho y la Filosofía Jurídica" solo podía ser iniciativa de una autoridad a cargo del Instituto de Investigaciones, Seminario y Tesis, que tenga auténtica vocación académica, me refiero al Dr. Erick San Miguel Rodríguez. El primer número de la sección fue un libro de Hans Kelsen traducido del inglés[43] por un abogado de la Facultad de Derecho de la UMSA, a mediados de los años cincuenta del siglo pasado. Después de tal logro significativo, revivido en el primer volumen de la colección en 2025, transcurridas tres cuartas partes de un siglo, en el segundo milenio, ve la luz el segundo volumen dedicado al texto de un clasicista del más alto nivel académico a escala global: Werner Jaeger.

Solamente el conocimiento de los albores magníficos de la filosofía en Occidente, incluso del nacimiento de la filosofía del derecho y, únicamente gracias a la valoración del decurso del pensamiento profundo, entendiendo las características de la problematización de la ley desde la cuna occidental hasta nuestros días; en suma, solo teniendo una sólida formación humanista, fue posible que se creara la sección de publicaciones en el instituto que refiero en este ensayo. Cabe destacar que en los años cincuenta del siglo pasado, hubo docentes en la Carrera de Derecho de la UMSA, que fueron,

43 *La teoría política del bolchevismo: Un análisis crítico*, breve libro publicado por la University of California Press, en 1948. La oficina principal está ubicada en Oakland.

incontestablemente, un baluarte académico, como lo prueba la traducción del texto de Kelsen. Ahora, subsiste algo de tal calidad, como se evidencia en la gestión que motivó el segundo volumen presentado por este ensayo.

Actualmente, es deseable que las autoridades de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas promuevan la formación humanista señalada, de manera que se trascriba a los estudiantes y a los profesionales de la Carrera de Derecho. Eso solo será posible si los docentes los dominan y enseñen, ocupándose, por ejemplo, con la filosofía del derecho que otorga, a nivel global, los fundamentos para pensar la teoría que sirve al ejercicio de la profesión. Se trata de superar las meras técnicas concernientes a los procesos contenciosos para que, los profesionales con formación humanista recuperen el nivel académico de antaño, proyecten a la universidad, a la unidad y a ellos mismos. Aquende la impostura, la falacia de su infalibilidad, aquende los falsos protagonismos y la verborrea rebuscada repetida con denuedo; más acá de las falsas apariencias de un saber profundo inexistente, es hora de que cesen las actitudes dogmáticas y repetitivas de profesores deplorables, destacados solo por su ausencia de conocimientos y su radical incomprensión de las humanidades.

Esperar que el público, en general, tenga interés y valore libros que, aunque sean clásicos, se consideren *atípicos* y *raros*, más aún cuando tratan de la teoría dura del derecho y de la filosofía jurídica, resulta de inicio una expectativa sumamente optimista. Si en el medio institucional donde se publica un libro o una revista, subsiste la impostura, la ignorancia y el patético pragmatismo de

la formación memorística reducida a reproducir una escuela de procedimientos y componendas; entonces, ningún estudio clásico tendrá valoración alguna: se lo ignorará y es probable que solo eventualmente sea leído, con menor posibilidad de que sea entendido

A esto se suma el criterio generalizado entre los editores profesionales, de que el segundo número de una revista o de una colección constituye la más ardua publicación. Hay varios factores que la dificultan, entre ellos, además de otros, la novedad de la publicación; la recepción del primer número; la sustentabilidad y la viabilidad económica; la pertinencia temática de cada número y la cultura prevaleciente, hoy marcada por la tendencia ligera, consumista, indiferente y anodina.

En fin, la sección: "Colección de clásicos, atípicos y raros de la teoría del derecho y la filosofía jurídica" merece el aplauso sostenido por la iniciativa de crearla. La felicitación se extiende a la autoridad que la sostiene y a la entidad que la patrocina. Que los ejemplares físicos sean albricias de la institución, incrementa la felicitación; evidentemente significativa debido al segundo número publicado, dedicado a un texto académicamente maduro de Werner Jaeger. Este estudio preliminar presentado como ensayo, ofrece al lector lego y a los profesionales del rubro, la magnífica obra: *Alabanza de la ley: Los orígenes de la filosofía del derecho y los griegos*, motivándoles a que profundicen su formación para la docencia, con conocimiento de los fundamentos clásicos del derecho, la justicia y la ley.

Alabanza de la ley: Los orígenes de la filosofía del derecho y los griegos

Werner Jaeger

Con ocasión de recibir Roscoe Pound de sus discípulos y amigos un volumen consagrado a la filosofía del derecho*, una contribución que tenga por objeto la antigua Grecia es conveniente por dos razones. De una parte, fueron los griegos, creadores de la filosofía, los que por vez primera se enfrentaron con los fenómenos jurídicos y las instituciones legales con espíritu filosófico. Y de otra, el sabio norteamericano. cuyo cumpleaños celebramos, ha sido, a lo largo de su vida, un amante de lo clásico. Lo que podríamos decir de muchos doctos juristas de su generación, en el sentido de que son expertos en derecho romano; pero Roscoe Pound es algo más que un erudito que conoce su especialidad hasta en las fases más antiguas de su desarrollo. Los miembros de la Sección Clásica de la Universidad de Harvard recuerdan perfectamente el curso que varias veces dio a nuestros estudiantes sobre Lucrecio, fruto del entusiasmo verdaderamente humanístico que toda su vida sintió por este poeta romano. Más de un clasicista quedará sobrecogido de admiración al ver en su biblioteca clásica las secciones relativas a Platón y Aristóteles por no decir nada de Lucrecio, del que ha reunido todas las ediciones, desde la aldina hasta la más

---

* El original inglés de este trabajo fue publicado en el volumen *Interpretations of Modern Legal Philosophies. Essays in Honor of Roscoe Pound*. Edited with an introduction by Paul Saire. New York, Osford University Press, 1947, págs. 352-375. Sobre este vol., véase A. Truyol y Serra, *Del homenaje a Roscoe Pound*, en esta Revista, núm. 46 (vol. XXVI), págs. 97-108.

reciente. Pero donde el humanismo de Roscoe Pound se revela con mayor vigor, es en su actitud verdaderamente filosófica frente al derecho, que ha caracterizado toda su obra de jurista práctico.

Vamos, pues, a dedicar este ensayo a los griegos en cuanto filósofos del derecho: ahora bien, el tema puede entenderse en más de un sentido. Cuando en nuestra época, altamente técnica, hablamos de filosofía del derecho, presuponemos la existencia de la jurisprudencia como disciplina constituida junto a otras ramas del saber, y esta es la razón de que la filosofía jurídica moderna propenda a adoptar la forma de una reflexión abstracta sobre los conceptos fundamentales del derecho o los métodos que emplean las distintas escuelas del pensamiento jurídico. Este enfoque del problema no era desconocido de los griegos en el período de su madurez intelectual. Tomó incremento en la escuela de Platón, hacia el final de su vida, y en la de Aristóteles. Entre los peripatéticos, la historia y la filosofía de las ciencias especiales se convirtieron en objeto de una investigación sistemática. El sucesor de Aristóteles, Teofrasto, escribió un voluminoso tratado *Sobre las leyes* que, de haberse conservado, hubiera resultado acaso tener mucha afinidad con el moderno enfoque del problema. Pero sigue en pie el hecho de que esta clase de filosofía jurídica fue un fenómeno relativamente tardío en la historia del espíritu griego. Por el contrario, los griegos se entregaron a intensas especulaciones sobre la naturaleza del derecho y la justicia mucho antes de que creasen una filosofía jurídica en el sentido actual de la expresión. Son muchas las consideraciones que sobre esta materia encontramos en los poetas y filósofos griegos y prácticamente en todas

las ramas de su literatura, empezando con los poemas épicos de Homero, y siguiendo el curso de los siglos estas manifestaciones expresan una fe inconmovible en la justicia como fundamento de toda vida humana digna. Así como encontramos una continua revelación del interés vital del espíritu griego por el problema de la virtud humana (*areté)* mucho antes de que surgieran los sistemas de "ética filosófica", así también la afirmación de la ley como principio general de vida precedió la investigación teorética especializada de su significado[1].

No será tiempo perdido el que dediquemos a examinar aquella fase incipiente del pensamiento jurídico, especialmente si tenemos en cuenta que fue producto de la época misma que llevó a cabo las codificaciones más famosas del derecho en las ciudades griegas. Por haber heredado poco de la obra original de los grandes legisladores, concedemos la mayor importancia a aquellas profesiones de fe en la justicia, características de los siglos clásicos del Estado griego. Cuando más tarde fue desarrollándose una filosofía jurídica especializada, lo que hizo fue concentrarse más estrechamente sobre los pormenores de la legislación, pero dio por supuesta la existencia del derecho, aislándolo de esta suerte del resto de la vida humana. La importancia primordial del periodo primitivo y sus ideas acerca del derecho, estriba en el hecho de que en aquel tiempo los hombres veían al derecho y la ley en su conexión orgánica con la totalidad de la humana civilización. Aquellos poetas y pensadores trataban de perfilar un esquema ideal de

1 Más tarde, en el período clásico de la literatura griega, hubo muchos libros titulados *Sobre las leyes*, la mayoría de los cuales se han perdido. Sus autores y títulos fueron recogidos por A. Boeckh; *In Platonis qui vulgo fertur Minoem*, Halis Saxonum, 1806, págs. 78 y sigs.

vida y determinar cuál fuera el lugar del hombre en el universo. Este heroico esfuerzo espiritual es el que les confiere su peculiar dignidad, haciendo que sobresalgan como humanistas de todos los tiempos. Sus afirmaciones en orden a la ley y al derecho fueron parte de aquel gran esfuerzo; pues al pretender descubrir el fundamento de la elevada posición del hombre tal como los griegos la concebían, vieron en la ley y la justicia el centro de la cultura humana y la clave para dar cuenta del lugar del hombre en el "cosmos"[2].

En los poemas homéricos, que constituyen los documentos más antiguos de la civilización griega, encontramos muchas referencias a la administración de justicia, que entonces estaba todavía en manos de los reyes. En la *Ilíada* y la *Odisea* el aspecto técnico de la justicia prevalece sobre la reflexión general acerca de su naturaleza. La palabra *nomos*, que más tarde serviría para designar la ley, no aparece aún en Homero, ni había en la sociedad feudal que él describe codificación alguna. La práctica judicial descansaba íntegramente en la autoridad de la costumbre y la tradición oral, para designar las cuales usaba Homero la palabra *themistes*, que parece significar "regulaciones". Los monarcas recibían su cetro, y con él las *themistes*, de su prototipo celestial. Zeus, rey de los dioses, considerado por Homero como fuente divina de toda justicia terrenal[3].

---

2 La ley y el derecho son descritos como constituyendo el centro de la cultura griega y se estudian en el desarrollo histórico del espíritu helenico en mi obra *Paideia, The Ideals of Greek Culture*, 3 vols., New York, Oxford Uníversity Press, 1939-44. (Hay trad. castell.; *Paideia, los ideales de la cultura griega*, 3 vols., México).

3 Véase R. Hirzel: *Themis, Dike und Verwandtes*, Leipzig, 1907.

La conclusión que de esta concepción de la deidad suprema se desprende, es que el aspecto jurídico era el predominante en la idea que Homero tenía de la autoridad real en la tierra. reflejada en su idea de los dioses. En el escudo de armas de Aquiles, decorado con escenas que representan la actividad humana con una plenitud realmente filosófica, brindaba la *polis* el marco que abarcaba la vida griega en todos sus pormenores. He aquí ante nosotros a la ciudad en la paz y en la guerra.

En la ciudad que goza de paz vemos reproducida, en el centro del cuadro, la solemnidad de un pleito judicial. Los ancianos de la ciudad. sentados sobre pulidas piedras en la plaza, actúan como jueces en una causa de homicidio[4]. No podríamos encontrar expresión más elocuente de la concepción homérica de la sociedad humana fundada en la justicia. Porque el poeta no se propuso describir una simple causa, sino simbolizar la justicia como principio general. Esta idea informa toda su obra épica. Cuando Ulises desembarca en un país desconocido, se pregunta con cierta ansiedad: "¿Quiénes morarán en esta tierra? ¿Serán malhechores y salvajes sin justicia o gente que honra al forastero y teme a los dioses?"[5]. En el pensamiento homérico, pues, era *dike* la línea de demarcación entre la barbarie y la civilización. Dondequiera que la justicia impere, pisa el hombre tierra firme, gozando de seguridad y protección en su persona y sus bienes, a salvo incluso como peregrino en tierra extraña. El mundo bárbaro de los cíclopes, que aun vivían en un estado de naturaleza primitiva, es

4 *Iliada*, XVIII, 497 págs.

5 *Odisea*, VI, 119 sigs.; IX, 175 sigs.; XIII, 200 sigs.

un mundo sin derecho (*themis*)[6]. en el que cada cual es señor y juez de su mujer e hijos[7], usurpando así el poder que en una comunidad homérica sólo los reyes ejercían.

Los poemas épicos de Hesíodo, en el siglo VIII, corresponden ya a una fase distinta. La veneración homérica de la rectitud fue la atmósfera que este poeta campesino respiró a lo largo de su mocedad e impregna sus poemas. Homero se había convertido ya por aquel entonces en el gran maestro y la suprema autoridad espiritual de la gente griega. De suyo, los temas de los poemas de Hesíodo nada tienen de homérico. Su *Teogonía* describe la genealogía de los dioses de una manera que Aristóteles, más tarde, calificaría certeramente de "pensamiento racional en forma mítica"[8]. Relata el poema, a la manera narrativa de Homero, la sucesión de los dioses, desde que el Cielo y la Tierra se unieron, hasta el reinado de Zeus en el Olimpo. Cuando hubo vencido a las fuerzas titánicas de una generación de dioses más antigua y violenta estableció Zeus el orden actual del mundo, fundado en la justicia. Algunos dioses de Hesíodo tienen carácter más abstracto y moderno, figurando entre ellos nombres como *Eunomía, Dike* y *Eirene*, que designan aspectos distintos de un orden social ajustado a leyes y son testimonio del interés

6 *Odisea*, IX, 106, 189. La insistencia de Ulises con respecto a la *themis* del extranjero suplicante (IX, 268) es rechazada por Polifemo (273 sigs.) con el argumento de que los cíclopes no temen a los dioses. De esta manera el poeta justifica legalmente el ataque de Ulises a Polifemo que después tiene lugar. Justifica asimismo Homero la muerte de los pretendientes con la solemne acción judicial de Telémaco en el libro II, cuando convoca la asamblea del pueblo de Ítaca y hace públicamente responsables a los pretendientes de su suerte si no atienden a su ultimátum de abandonar la casa de su padre.

7 *Odisea*, IX, 114 sigs.

8 *Metaf.*, B 4, 998 a 17.

creciente que en la época de Hesíodo se sentía por el problema de los fundamentos de la humana sociedad.

El otro poema de Hesíodo, *Los trabajos y los días*, es una creación mucho más personal[9]. Lo que de manera inmediata le movió a expresar con tal vigor su pensamiento personal sobre este problema fue un litigio con su hermano Perses, que trataba de ampliar ilegalmente su parte de la herencia paterna. Ya una vez, cuando los dos hermanos hubieron procedido a la división de la herencia, después de la muerte de su padre, Perses había sobornado a los jueces, llevándose una porción mayor que la de Hesíodo, y ahora intentaba nuevamente defraudarle. Ante esta injusticia invoca Hesíodo el auxilio de Zeus, al que en un poema que suena como un himno ensalza cual protector del derecho. que reprime la *hybris*. Procede Iuego a enseñar a su hermano Perses la filosofía del trabajo y de la justicia, expuesta en parte en forma de historias míticas y en parte mediante admoniciones dirigidas a Perses y a los reyes que eran jueces de la causa. Su concepción de Zeus difiere de la idea homérica, pues si Zeus aparece en Homero como garante de la justicia o vengador de la *hybris*, muchos de sus actos y dichos le presentan bajo una luz diferente, mientras que en Hesíodo Zeus es exclusivamente la encarnación divina de la majestad de la justicia. Vemos aquí cómo el pensamiento jurídico va transformando la idea tradicional del dios supremo y, con ella, la esencia, de la religión griega. Como símbolo de esta nueva fe, que

9 Este poema es más personal, por cuanto toma como punto de partida el pleito de Hesíodo contra su hermano; pero ello no quiere decir que la *Teogonia* se limite a relatar los mitos tradicionales. Hay rasgos muy individuales en el relato mítico de la *Teogonia*, y es característico que lo que Hesíodo añade a la tradición es precisamente el elemento jurídico y ético de su teología.

en el curso de unos siglos transformaría radicalmente la sociedad griega, creó Hesíodo una nueva diosa, *Dike*, hija de Zeus, que, sentada junto al trono de su padre, le refiere los actos de los hombres injustos para que pueda castigarlos según corresponda[10].

Este castigo se concibe como una retribución análoga a los métodos de la justicia terrenal. Ahora bien; aunque la primera víctima sea el propio malhechor. Hesíodo establece un nexo entre cualquiera injusticia y el bienestar de la sociedad humana como tal, pues muchas veces -dice- toda una ciudad se resiente de los desafueros de uno solo[11]. Hesíodo, que ha sido comparado, certeramente, con los profetas hebraicos, desplegaba así su visión de una ciudad justa y una ciudad injusta, floreciente una y bendecida del cielo, herida la otra por los incesantes azotes de las desgracias que envía la divinidad[12]. La justicia recibe así su lugar definitivo y dominante en el orden divino de las cosas. Pero Hesíodo la refiere también a la naturaleza del hombre. En su jerarquía de los seres, el hombre es superior a las demás criaturas, pues si Zeus ordenó que los peces y los pájaros se devoren entre sí, en estado permanente de guerra, dio al hombre el derecho, ***dike*****,** como bien supremo de la vida[13]. Ahora bien; la justicia no es en modo alguno una simple institución humana; es también el instrumento adecuado para la realización de la voluntad de Zeus en la tierra. La violación de este orden suscita una especie de compensación divina, encaminada a restablecer el estado de cosas normal.

---

10 Hesíodo, *Trabajos y días*, 259, sigs.

11 *Ibid*., 240.

12 *Ibid*., 225 sigs.; 247.

13 *Ibid*., 276 sigs.

Fue esta profunda convicción de que la justicia es el fundamento de la sociedad humana y del orden divino del universo la que hizo de Hesíodo el portavoz del mundo post-homérico. Este período fue agitado por la inquietud social y la pugna por una mejor forma de vida. Y en aquella contienda secular fue destacándose cada vez más la idea de la justicia. Es notorio que en la literatura de la época el concepto homérico del derecho, *themis* (regulación), cede gradualmente el paso a la palabra predilecta de Hesíodo, *dike*, que en un principio parece haber designado un lote, una porción. En otros términos: la tendencia general iba de una concepción autoritaria del derecho a una concepción racional que implicaba igualdad (*dike* solía definirse como "lo igual") y obligación mutua[14].

Al propio tiempo, el procedimiento de administración de la justicia se racionalizaba: la "costumbre" de las ciudades, el *nomos*, fue codificado por sabios legisladores designados por el pueblo, y de ahí vino que *nomos* sirviera para designar la forma escrita que a la costumbre se diera, surgiendo de esta manera el nuevo concepto de "ley". La revolución social, que transformó el orden feudal del primitivo mundo griego en los siglos, VII y VI, se llevó a cabo al conjuro de los "slogans" *dike* y *nomos*, o también (para acentuar la igualdad de derechos de los ciudadanos) *isonomía*. Esta palabra es la que los griegos usaban antiguamente en vez de *demokratia*, que más tarde la sustituyó. El código ético de aquellos siglos vio añadirse al canon de las virtudes cívicas una virtud nueva, la *dikaiosyne*, que designaba

14 Véase Víctor Ehrenberg: *Die Rechtsidee im fruehen Griechentum*, Leipzig. 1921.

la cualidad moral de un hombre que es "justo" y, en este sentido, posee "justicia". Con mucha frecuencia los griegos definieron esta palabra como obediencia a la ley. Es más bien la legalidad que la "justicia" de Platón la que es una condición del alma humana. Esta nueva virtud, característica de la época de las grandes codificaciones y de los grandes legisladores de Grecia, iba convirtiéndose ahora en la pauta suprema de la humana perfección. Poetas como Focílides y Teognis la presentaban como la virtud que abarca todas las demás[15]. El propio Aristóteles, en su *Ética*, le conservó este viejo sentido, además del sentido de cumplimiento de las obligaciones contractuales[16]. Adivinamos aquí el advenimiento de nuevas normas de vida y conducta humanas que sustituían a las anteriores, en decadencia. Hesíodo, al describir la "edad de hierro" en que vivía, se había quejado de que Aidós y Némesis hubieran abandonado la tierra y vuelto al Olimpo[17]. Estos conceptos, que en el mundo homérico representaron las normas tradicionales de la conducta humana y la responsabilidad social, volvieron a ser entronizados por el espíritu de la nueva comunidad, la *polis*, como se desprendía de sus leyes escritas y de la obediencia de los ciudadanos a esta pauta suprema.

Ningún autor griego de la época ilustra mejor el nuevo *ethos* legal que Solón, el gran legislador ateniense, que

15 Sobre los orígenes del Estado legal y la virtud de *dikaiosyne*, véase mi *Paideia*, I, 102 sigs.

16 *Et. Nicom*., VI, 1.129 L. 17-2, 1150 b 7. Distinguía Aristóteles la justicia que significa "bondad completa" (*arete teleta*) de aquella justicia que no es más que "una parte de la bondad, la cual se relaciona con tomar demasiado" (*pleonexia*).

17 *Trab. y días*, 197 sigs.

refleja (en sus poemas) los principios de su actividad legislativa. En lo que parece ser uno de los primeros testimonios de su pensamiento, la elegía política *Nuestra Ciudad*, anterior a su actividad como arconte (594 a. C.), explica el desasosiego social de entonces y las perturbaciones que quebrantaban la paz interna de la comunidad por la violación de la justicia en que incurrirán los jefes políticos, más atentos a su personal provecho que a la consideración del bien común[18]. Pero *Dike* no les pierde de vista -afirma-, aunque esté callada; y, efectivamente, vendrá a pedirles cuentas por sus actos. Al igual que en los poemas de Hesiodo**,** *Dike* es aquí una divinidad todopoderosa: omnisciente y omnividente, e independiente de la justicia humana, cuando viene a imponer su retribución al malhechor. No es posible escapar a su brazo, que alcanzará incluso a los que supieron engañar a sus jueces humanos. Todo, en eso, recuerda la fe inconmovible de Hesíodo en la justicia divina. Ahora bien: Solón no expresa esta fe como una profecía, sino como una experiencia común de la vida humana. Cierto que, como Hesíodo formula con frecuencia esta experiencia en términos religiosos, y la creencia firme en un orden universal justo, protegido por un poder divino, informa todos sus escritos y dichos. Pero Solón está lejos del ingenuo realismo de la fe religiosa de Hesíodo. Hesíodo enumera, entre los castigos que la divinidad envía a su ciudad injusta, tormentas e inundaciones, malas cosechas abortos, incendios, guerras, pérdidas

18 Solón, fragm. 3; DiehI, *Anthol. Lyn Graeca*, vol. I. Para una nueva interpretación de esta elegía y su concepto de *Dike*, véase mi ensayo *Solons Eunomie*, en *Sitzungsberichte der Berl Akad.*, 1926, págs. 69-71. Véase también el capítulo de mi *Paideia* relativo a Solón (I, pág. 138 sigs.) e Ivan M. Linforth, *Solon the Athenian*, Berkeley, 1919, que da una traducción comentada de este poema, págs. 141 sigs.

de naves y cargamentos en alta mar, viendo, por el contrario, en sus opuestos, bendiciones del cielo en premio a la ciudad justa. Solón, por su parte, ve el brazo vindicativo de la Justicia en todas las variedades del mal social que azotan una comunidad: inquietud política, lucha de partidos, tumultos, conjuras, derramamiento de sangre, guerra civil. En cambio, las recompensas con que favorece a la ciudad justa son la concordia, la paz, la prosperidad, el buen orden, etcétera. En otros términos: su Justicia informa el organismo político desde dentro: es un principio inherente al propio orden social[19]. Como la vida física del cuerpo, la vida social reacciona con trastornos y dolencias graves cuando se viola su armonía. Hay en la concepción solónica de la justicia la nueva conciencia de una conexión necesaria de causa y efecto entre fenómenos sociales, que corresponde a la causalidad en los fenómenos cósmicos, que en tiempos de Solón descubrieron los filósofos jónicos de la naturaleza. La justicia, en la acepción de Solón. es la salud de la comunidad[20]. Cabe preguntarse si esta concepción se compaginaba plenamente con el derecho positivo de su tiempo, que aún seguía la autoridad de la tradición; pues se trataba esencialmente de una concepción racional y filosófica de la justicia, y como tal plasmó en toda la obra de Solón como legislador; y el resultado de su obra fue una revolución, aunque pacífica, de las formas del derecho entonces existentes, en consonancia con su ideal del orden social verdadero. La concepción solónica de la justicia distaba mucho de

19 Véase *Solons eunomie*, op. cit, y *Paideia*, I. págs. 139.

20 Solón llama *élkos* a la injusticia y sus efectos (fragm. 5, 17), siendo ésta una palabra que en el lenguaje médico griego, significa "herida" o también "enfermedad".

una mera obediencia formal a la ley[21]. Antes bien, quiso el reformador restablecer una plena armonía entre la ley escrita y lo que a su razón se le presentaba como el orden natural y lógico de las cosas, que él llamó *eunomia*[22].

Hemos seguido el desenvolvimiento del concepto griego de la justicia desde Homero hasta Solón, y esta breve ojeada ha llamado nuestra atención sobre un rasgo que, según comprobaremos, es esencial al pensamiento jurídico griego en todas sus fases: el nexo que une la justicia y el derecho con la naturaleza de la realidad. Vémoslo expresado, primero, en términos religiosos, que asocian la justicia humana al gobierno divino del mundo y a la voluntad de Zeus, la suprema sabiduría. Gradualmente se abre paso un concepto más racional de la justicia y su importancia fundamental para la vida humana; pero la terminología religiosa pervive aún en un pensador jurídico como Solón, porque necesita estas categorías al objeto de subrayar la estrecha relación que une la justicia a la naturaleza de la realidad. Su *dike*, en efecto, no es sino una forma más racionalizada de aquella primitiva idea griega de la justicia, en armonía con el mismo orden divino del mundo[23]. De esta suerte estamos preparados para acercarnos al concepto de justicia que manejaron los primeros filósofos de Grecia, los llamados filósofos de la naturaleza de la escuela de Mileto. a cuya época, con Solón, hemos llegado. Esos pensadores no se ocupan de la vida y la sociedad

21 Véase infra.

22 Para la alabanza de la *eunomia* por Solón, con acento de himno, véase fragm. 5, 32-9. Véase también *Solons Eunomie*, págs. 82 sigs.

23 Para Solón, *Dike* y *Eunomia* son divinidades, es decir, que son poderes divinos inherentes a fa realidad misma de las cosas. Sería un error interpretarlas como meras personificaciones poéticas de ideas abstractas.

humanas, sino del mundo exterior y el incesante proceso del ser y el dejar de ser que informa su vida, que ellos denominaron *physis* o génesis y nosotros solemos designar como "naturaleza" (en el sentido de origen). Y corrientemente se les atribuye el descubrimiento de ideas como la del primer principio, el movimiento eterno y el concepto de una ley y un orden que rigen este proceso.

Este es el punto en que el pensamiento jurídico contemporáneo irrumpe en la más temprana especulación filosófica. La observación de la estricta regularidad que rige el incesante cambio de los fenómenos naturales y los somete a un cierto orden causal, incitó a aquellos primeros pensadores a trasladar el concepto más importante de su tiempo, el concepto de *dike*, del mundo social humano al mundo en general, y a usar de él como clave para su nueva interpretación racional de la naturaleza. Entendieron, pues, la sucesión invariable de causa y efecto, a cuya observación se habían consagrado, como una especie de retribución o compensación impuesta a todo cuanto existe por una justicia suprema inherente a la naturaleza misma. Anaximandro de Mileto, en el único fragmento conservado, y muy discutido, de su libro *Sobre la naturaleza*, escribió que esta justicia se realiza en el incesante proceso del ser y el dejar de ser, mediante el cual todas las cosas individuales se pagan unas a otras una pena y compensación con arreglo a la ordenación del tiempo[24]. Es evidente que Anaximandro

24 Anaximandro, 9, H. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker, I*. Para la interpretación de este fragmento véase mi *Paideia*, I, págs. 137 sigs. Se encontrará una disensión exhaustiva de las distintas interpretaciones dadas a esta frase en Rodolfo Mondolfo*, Problemi del pensiero antico*, Bolonia, 1936, páginas 3-85. Mondolfo acepta, con algunas modificaciones, mi interpretación de Anaximandro.

concibe el tiempo a la manera de un juez que impone su veredicto a las partes en litigio ante un tribunal de justicia. Ello nos recuerda a Solón cuando dice que *dike* llega "a su hora", más pronto o más tarde, y cuando en una ocasión hace explícitamente del tiempo (*cronos*) el juez último de toda humana acción. Pero si la *dike* de Solón es el orden que sustenta el mundo humano, la *dike* de Anaximandro es el orden eterno que rige el universo todo. Común a ambos es la concepción de la *dike* como principio objetivo inherente a la naturaleza divina de las cosas, al mundo social humano no menos que al universo en su totalidad. Lo que ellos tenían en su mente no era sólo la estricta regularidad de la causación que llamamos ley natural, aunque a menudo se aplique a su hazaña intelectual estos términos modernos, sino que también descubrían en la vida del universo una norma suprema a la que estimaban se hallaba sometido. La idea de justicia (*dike*) era el único concepto que se les ofrecía para este fin, por ser la norma más alta en el mundo humano, y no existir nada que eludiera su regulación. La *dike* de Anaximandro da sentido y orden al universo, redimiéndole del caos.

Un mundo así "justificado" podía ser designado también correctamente con otro término procedente del ámbito del orden social: *cosmos*. Esta palabra aparece por vez primera en los filósofos de Jonia: pero al dar este paso y extender el imperio de la *dike* al conjunto de la realidad, pusieron claramente de manifiesto la índole del pensamiento jurídico griego, haciendo ver que se fundaba en la conexión de la justicia y el ser. La autoridad de la justicia parecía depender de esta referencia al ser. Fácil sería

oscurecer este hecho, explicando la *dike* cósmica de Anaximandro a tenor de la psicología moderna, como una proyección de la ley humana a la naturaleza. Pero el hecho es que los griegos hicieron derivar siempre los principios de la vida humana de los principios del cosmos. eternamente válidos[25].

Sería de desear, aunque no resulte posible en el presente trabajo, ilustrar estas observaciones con el rico material que ofrece la literatura de los siglos posteriores, cuyo carácter fragmentario no le impide hacernos ver la creciente influencia de la idea de justicia en todos los aspectos del pensamiento griego. Si nos atenemos a la ciencia de la medicina (cuyo avance era rápido) tal como plasmó en los libros de la colección hipocrática, vemos de qué manera términos y analogías de la vida jurídica desempeñan un papel importante en la explicación de fenómenos naturales. Así como Anaximandro había interpretado el proceso natural del ser y el dejar de ser como una penalidad que las cosas individuales se debían entre sí, así también los médicos jónicos que escribieron los libros hipocráticos hablaban de las causas de la enfermedad y de su tratamiento en términos de retribución. Conceptos como *timorein*, *boethein* y otros

25 Este problema se expone sistemáticamente en mi *Paideia*, que ofrece muchos ejemplos de esta inalterable relación entre la ley y el cosmos. Hasta los Padres de la Iglesia siguieron esta línea de pensamiento, pues, aunque la religión cristiana refería los mandamientos de la ley a la voluntad de Dios como a su fuente, los Padres mostraban, a la manera griega clásica, que concordaban plenamente con los principios del cosmos. Ejemplo característico de ello es la prueba que da San Agustín (*Civ. Dei*, XIX) de que el ideal social de la concordia y la paz es también el principio del que depende la existencia de la naturaleza. Acerca del origen estoico de sus argumentos véase el libro de mi discípulo y amigo Harald Fuchs, *Augustin und der antike Friedensgedanke*, en *Neue Philol, Untersuchungen*, publ. por W. Jaeger, vol. III.

semejantes, frecuentes en la terminología médica, fueron tomados del ámbito jurídico.

En consecuencia, la salud se describe como una especie de *isomoiria*, como el equilibrio de los varios elementos o humores del cuerpo[26]. Lo cual constituye una evidente aplicación del concepto de justicia, que los griegos definían generalmente como lo igual (*ison*). La causa de la enfermedad es una perturbación de aquella relación y el dominio de uno de los elementos sobre los demás. La esencia de todo mal en el mundo social es la tendencia al exceso (*pleonexía*, literalmente "tomar más y más"). Los médicos griegos atribuían todas las anormalidades físicas a la misma causa. En otras palabras: trasladaron las concepciones generales de los primeros filósofos de la naturaleza a la práctica de la medicina, descubriendo que la misma justicia erigida por los filósofos en principio del *cosmos* gobierna la vida orgánica del cuerpo humano ("naturaleza del hombre"). El orden ideal de los elementos que la medicina llama salud es la recta armonía o mixtura (*krasis*) de los opuestos comprendidos en el cuerpo.

Este concepto, de gran importancia para todo el pensamiento médico griego, va estrechamente unido a la idea de que los trastornos y las dolencias resultan de la dominación unilateral de un elemento demasiado poderoso sobre los demás[27]. Cuando más tarde esta idea médica fue trasladada al ámbito jurídico y político,

26 Véase el capítulo de mi *Paideia* relativo a la medicina griega, III, página 20; *ibid*, pág. 293, nota 11, etc.

27 Véase *op. cit.*, pág. 20, con las notas 48 y 49. EI concepto de *krasis* aparece reiteradamente en los escritores médicos. Los testimonios más importantes» son Almeón, fragm. 4; Diels y el autor. *De vetere medicina*

el resultado fue la teoría de la "constitución mixta" como forma ideal de la vida política[28]. Esta reciproca fecundación del pensamiento jurídico por el estudio filosófico y médico de la naturaleza, y de éste por aquél, es uno de los fenómenos más interesantes de la historia del espíritu griego. El pensamiento griego descansa en el supuesto de que la justicia es la clave que conduce a la naturaleza misma de las cosas. Pero lo es en los dos sentidos, y por eso trataron también los griegos de saber lo que es justo y saludable en el sentido social partiendo de la observación de la salud y la enfermedad, la normalidad y la anormalidad en la vida de la naturaleza[29].

Mas tenemos que volver a la filosofía misma, que después de sus gloriosos comienzos en la escuela de Mileto alcanzó cumbres, todavía más altas con Parménides y Heráclito. Las historias de la filosofía inspiradas por la tradición contraponen Parménides y Heráclito como el pensador del ser puro y el teórico del eterno flujo. Pero el hecho es que ambos desarrollaron, aunque de manera señaladamente distinta, el tema original de la justicia (*dike*) como principio supremo del universo. Parménides acometió el enigma del mundo mediante su rígido análisis lógico del concepto del ser. El *Ser* excluye el No-ser, y por eso en sentido estricto no admite cambio, movimiento. pluralidad de existencia, es decir, todo lo que la filosofía natural y el sentido común habían dado por supuesto. Parménides dio expresión a esta idea de la

28 El autor está preparando un estudio detallado de esta teoría y su historia en el pensamiento político de la Antigüedad.

29 Ejemplos de ello son el discurso del médico Eriximaco en el *Banquete* de Platón, y la definición platónica de la justicia como salud del alma, en *República*, 444 c.

manera siguiente: *Dike* no afloja su presión sobre el ser y jamás le permite escaparse de sus cadenas, de suerte que pueda llegar a ser o dejar de ser[30]. En otras palabras: la necesidad de permanecer inmutable que él veía implicada en el concepto de verdadero ser, adoptó en su espíritu la forma de *Dike*, deidad severa e inflexible, cuya naturaleza simboliza las cadenas en las que coge a su víctima. Es la ley del verdadero ser, podríamos decir, de quedar para siempre excluido de su propia negación. Y las diosas que en el proemio de la epopeya filosófica de Parménides le guían por el sendero que conduce a las puertas de la Verdad, se llaman *Themis* y *Dike*, pues la verdad que le revelan es el conocimiento del ser[31].

Análogamente hallamos el concepto de la justicia referido a la realidad de las cosas en Heráclito. "Si el sol se desviase de su órbita, las Erinias, mensajeras de la Justicia, sabrían encontrarle", siendo aquí la justicia, como en Anaximandro, la ley del universo[32]. La ley era para Heráclito la expresión más alta del imperio de la razón en la vida humana, como se deduce de otro de sus aforismos: "El pueblo lucha por su ley como por sus muros"[33]. La salvación de la ciudad depende de que las leyes se mantengan incólumes.

---

30 H. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, I, Parm., fragm. 8, 11, tradujo este párrafo de otra manera: "Drum hat die Gerechtigkeit Werden und Vergehen nicht aus ihren Banden freigegehen", es decir, que toma los infinitivos *genesthai* y *óllusthai* como objeto de *anenké*. Pero por lo que antecede (*onto* = ser) hemos de añadir *to on*: *Dike* no le deja (al ser) que sea o deje de ser. Véase fragmento 7.

31 Parm., fragm. 1, 28, Diels

32 Heráclito, fragm. 94, Diels. Heráclito vuelve a mencionar a *Dike* en los fragmentos 23, 28 y 80. A ella se debe el que, finalmente, la verdad prevalezca sobre la falsedad.

33 Heráclito, fragm. 44, Diels.

La ley es la muralla espiritual que protege la vida de una comunidad, y no puede ser salvaguardada con la simple defensa de las murallas de piedra que rodean la ciudad si al mismo tiempo se derrumban las leyes que sustentan su estructura interna. La ley es el fundamento invisible sobre el que descansan los miembros de una comunidad. Ella les hace fuertes, por cuanto forja, con individuos de suyo débiles, una *polis* unificada. Pero lo mismo ocurre, según Heráclito, en el universo todo. Una ley que todo lo abarca informa el mundo, superior a toda ley de origen humano, y las leyes de todos los Estados de la tierra reciben su validez de esa ley divina[34]. Heráclito, pues, no sólo concibió el principio del universo como una ley o una justicia de índole cósmica, a la manera de Anaximandro, sino que conectó, además, directamente la ley humana y la vida del hombre en comunidad con aquel orden divino. Ello implicaba que todo ser individual desempeña su papel en el mundo, como todo ciudadano de una *polis* griega desempeña el suyo en la vida constitucional de su comunidad. A través de esta función comunitaria participa el individuo de la razón, en el orden social como en el cósmico. La razón es lo que a todos los hombres es común; que ésta es, según Heráclito, la naturaleza de la razón, "aun cuando muchos parecen obrar como si cada cual tuviera una razón privada"[35].

El trasfondo histórico de todo este pensamiento acerca de la ley y la justicia en los comienzos de la literatura

34 Heráclito, fragm. 114, Diels.

35 Heráclito, fragm. 2. Acerca del *logos* como "aquello que tenemos en común", véase *Paideia*, I, pág. 180.

griega fue el advenimiento del nuevo Estado-ciudad, la *polis*, que adquirió su forma característica en los siglos VII y VI y culminó en la democracia ateniense del siglo V. La pugna por un orden social nuevo que sustituyera a la vieja sociedad aristocrática fue descrita en vividos términos por autores contemporáneos, como Solón y Teognis. Cierto que vieron la gran revolución de su tiempo desde puntos de vista opuestos, ya que Solón fue el defensor del pueblo, mientras que Teognis representaba a la antigua clase privilegiada que acababa de ser despojada de su poderío hereditario. Pero la clase dominante desposeída coincidía con el pueblo en la invocación del derecho y la justicia, por cuanto el establecimiento de un orden legal inconmovible constituía su única esperanza de sobrevivir. La ley era el puerto en el que ambos partidos podían echar anclas seguros en la tormenta que a los dos amenazaba, y al final quedaron fundidos en los fuertes lazos del nuevo derecho, por cuya codificación y humanización había luchado durante siglos la masa del pueblo. Esta evolución significaba, en efecto, que la comunidad de la *polis* se fundaba de nuevo. *Nomos* fue su rey, como dijo *Pindaro*[36] en un verso famoso, citado por mu-chas generaciones posteriores, que se vanagloriaron de su *isonomía* como de la hazaña cumbre de la cultura griega.

En toda la literatura griega encontramos innumerables reflejos de la alta estimación que griegos de los más diversos matices políticos sentían por la *polis*, su forma característica de Estado. La actitud de la mentalidad moderna frente a esta valoración griega del Estado, que

36 Píndaro, fragm. 169, Schroeder.

es indiscutible como hecho histórico, ha variado mucho, desde la admiración de Hegel hasta la crítica amarga del ideal de la antigua *polis* por Jacobo Burckhardt. La discusión de este problema se ha inspirado más de una vez en el apasionamiento político antes que en una comprensión histórica objetiva. No pretendemos hacernos cargo aquí de la cuestión; más conviene no olvidar, a este respecto, que la *polis* debía su lugar preeminente en la nación griega, y especialmente en la democracia ateniense, al hecho de que el Estado se confundía con el orden legal por el que el pueblo griego había luchado durante siglos. Cuando hoy hablamos de democracia pensamos, en primer lugar, en las libertades que garantiza a sus ciudadanos. En la edad heroica de la democracia ateniense, después de la expulsión de los tiranos, los ciudadanos veían su ideal supremo en la *isonomía*, en un orden social fundado en la igualdad ante la ley[37]. Y era la *polis* la que representaba este principio y protegía la libertad del individuo frente a poderosos grupos de presión. Cuando traducimos la palabra griega *polis* por el término moderno "Estado", que se remonta al concepto romano tardío de *status*[38], conviene recordar, que la *polis* griega no implica un orden impuesto mecánicamente por la autoridad estatal en el sentido moderno. La ley en que descansaba no era un simple decreto, sino el *nomos*, que originariamente significaba el conjunto de lo que todos respetaban como

37 En la oración fúnebre de Pericies (Tucídides, II, 37, 1) se dice de la democracia ateniense que se funda en la igualdad ante la ley. Es ésta, claramente, la definición de *ísonomía* adoptada por Tucídides, y no significa igual distribución de la propiedad, como creía Hirzel.

38 J. Svennung: *Orosiana*, Uppsala, 1922, págs. 127 sigs.

costumbre viviente acerca de lo que es justo o injusto[39]. Esta fue la norma que se consignó en las codificaciones más antiguas, siendo modificada gradualmente por vía del común acuerdo acerca de los cambios que la recta razón parecía aconsejar. Cuando en la época de las guerras con Persia el poeta Simónides escribía que "la *polis* enseña al hombre", tenía presente que la ciudad, en cuanto orden legal, es el molde de la virtud de todo verdadero ciudadano. Observó Montesquieu que la democracia antigua descansaba en la virtud[40]. La "virtud cívica" fue, de hecho, el problema de los problemas para los antiguos atenienses del período clásico, y la definición que de este concepto suele darse es "estar educado en el espíritu de las leyes"[41].

Esquilo, el poeta representativo de Atenas cuando la joven democracia sostuvo la dura prueba de la invasión persa, da testimonio de esta elevada idea de la *polis* en su obra última y maestra, la *Orestiada*. En las *Euménidas*, que cierran la trilogía, ofreció Esquilo una nueva solución del trágico dilema encarnado en la figura de su héroe. Orestes fue empujado a dar muerte a su propia madre para vengar la sangre de su padre, muerto por su esposa y el amante de ésta. No había para el individuo escapatoria que le librara de la lógica horrible de un deber que, bajo el imperio del viejo sistema feudal y

39 *Nomos* en este sentido original equivale a la *nomithomena*, la costumbre no escrita. En tiempos de Dracón y Solón el concepto de "ley" se expresaba con la palabra *thesmos*, que más tarde fue sustituida por *nomos* cuando ésta vino a significar la ley escrita.

40 Charles-Louis Barón de Montesquieu, *Esprit des lois*, libro III, cap. 3°: "Les principes de Ia démocratie".

41 No es preciso citar ejemplos de esta frase, que aparece repetidamente en Platón, Aristóteles y otros autores que se ocupan de problemas políticos y de educación.

su derecho penal, le imponían los mismos dioses, pues los clanes estaban unidos por vínculos de sangre, y el consanguíneo más próximo tenia a su cargo la vindicta y la persecución del homicida. El deber que así imponía la ley del talión sumió a Orestes en un conflicto insoluble. Las Furias de su madre persiguiéronle hasta Atenas, hasta el tribunal supremo del Areópago, al cual recurriera en su calidad de forastero en demanda de auxilio. Pero el Areópago redimió esta víctima inocente de una justicia criminal primitiva: derribó con su veredicto el viejo principio de retribución, y al absolver a Orestes suprimió la institución de la venganza de la sangre. Por ejemplos como éste podremos llegar a comprender mejor lo que la nueva legalidad de la *polis* significa para la libertad y la seguridad del individuo, cuando vino a sustituir a la sociedad anárquica de los viejos clanes. Generaciones posteriores escucharon con actitud reverencial las austeras advertencias de Esquilo en las *Euménidas*[42], incitando a que se mantuviera siempre vivo en el corazón de los ciudadanos el temor a la ley y a su majestad, pues sólo él les haría capaces de seguir el derrotero medio entre los extremos de la tiranía y la anarquía que amenazaban destruir la libertad de la comunidad como la del individuo.

Este último mensaje de un sabio anciano a su pueblo, que entonces emprendía una grande, aunque peligrosa carrera histórica, reaparece ante nosotros variado y amplificado en el famoso segundo coro de la *Antígona*, de Sófocles[43], tragedia del conflicto entre la autoridad del Estado y la ley no escrita de una tradición religiosa

42 Esq. *Euméri*., 690-702.

43 Sóf., *Antigona*, 332 sigs.

antigua y venerable. La filosofía humanística de Sófocles es testimonio del orgullo y el entusiasmo del espíritu ateniense durante el período clásico de su cultura y su predominio político. En este coro, que ensalza la grandeza del hombre, nos presenta el poeta un cuadro completo de las hazañas del hombre. Exalta el triunfo de la civilización, que se impone tras victoriosas luchas con las tinieblas de las edades primitivas, y trae consigo la sumisión de la naturaleza a las reglas de la razón creadora. Vemos cómo el hombre aprende gradualmente a protegerse contra las fuerzas elementales de la naturaleza y a domesticar a los animales para ponerlos al servicio de sus fines; cómo desarrolla el lenguaje y el pensamiento, y, finalmente, se yergue constructor de ciudades y fundador de Estados. Pero los admirables inventos técnicos de que el hombre evidentemente se jactaba entonces, como sigue haciendo hoy, no bastan por sí solos para asegurar fundamentos duraderos a la vida humana sin el principio de la ley, que establece un orden social permanente. La obediencia a esta norma de conducta es lo que coloca al hombre en la cúspide de la vida política civilizada (*ypsípolis*), y, en cambio, es *apolida* (*ápolis*) cuando viola la ley del país o los mandamientos de los dioses, o sea que se coloca a sí mismo fuera de la comunidad en cuyo seno vive.

Una concepción similar se ofrece a nosotros en el *Protágoras*, de Platón. El famoso sofista, que dio su nombre al diálogo, cuenta en él a un auditorio ateniense un mito encantador acerca de los orígenes de la humana cultura[44]. En sus rasgos principales, su historia concuerda con Sófocles, hasta el punto de que es difícil

44 Platón, *Protágoras*, 320 d sigs.

pensar que no hubo entre ambos eslabón alguno de unión. Protágoras, en el diálogo platónico, atribuye los comienzos de la civilización a la obra del titán Prometeo. Como figura mítica. Prometeo pertenecía al estado de cosas que precedió al actual orden olímpico del mundo. Lo mismo cabe decir de su hermano Epimeteo, a quien los dioses olímpicos asignaron la tarea de configurar la naturaleza de los animales y del hombre y proveerles de la manera más adecuada para su supervivencia. Mas, terminado que hubo su labor, resultó que había dedicado a los animales la mayor parte de los dones de que disponía, por lo que el hombre carecía de muchas de sus fuerzas naturales. Entonces vino Prometeo en su auxilio: robó el fuego de la fragua de Hefaistos en el Olimpo y se lo dio al hombre para ayudarle a crear la civilización, al objeto de compensar la insuficiencia de sus dotes naturales. Pero la civilización que el hombre prometeico podía producir, sometiendo a su señorío las fuerzas elementales de la naturaleza. era una civilización meramente técnica. De ahí que degenerara en violencia y destrucciones, y la humanidad pareció a punto de perecer miserablemente por obra de sus propios inventos[45]. El ingenio humano era incapaz de hallar una vía que le permitiera salir de esta situación; pero Zeus, deseoso de preservar al hombre para una misión más alta, le envió un don que le salvaría de la autodestrucción: el don de la ley y la justicia. Y no lo imprimió en el espíritu de algunos individuos, como ocurriera con el talento para los inventos técnicos, sino en el corazón de todo ser humano. La humanidad debe las bendiciones

45 Según "Protágoras" (Platón op. cit. 325 b) los hombres se causaban unos a otros daño cuando intentaban congregarse en ciudades, porque aún no poseían, como ahora, ni ley ni arte de la política.

de la vida en comunidad, la paz, el orden y la seguridad única y exclusivamente a este don de Zeus, no a los especialistas e inventores, cuyas habilidades admiramos sobre todo. En último término, sus hazañas se volverán siempre como armas contra su propio creador si no se subordinan al principio supremo de la justicia y a un uso recto para el bien común de todos.

La afirmación de Protágoras de que el germen de la justicia fue colocado por los dioses en el alma del hombre, hace que su teoría sea compatible con un concepto de la ley que encontramos formulado en uno de los discursos forenses conservados bajo el nombre de Demóstenes, aunque no parezca que sea suyo. Se trata del primer discurso *Contra Aristogitón*[46]. El orador, que evidentemente es un contemporáneo de Demóstenes, contrapone entre sí la naturaleza y la ley. La naturaleza (*physis*) carece de orden (*atáctos*), mientras que la ley (*nomos*) se basa cabalmente en este principio. Según este punto de vista, la ley no sigue a la naturaleza, ni tiene analogía alguna en ella, sino que es el hombre el que la impone a la naturaleza. Como Protágoras, el autor Ilama al *nomos* un don de los dioses, sin que ello, no obstante, le impida definir la ley como obra de hombres sabios aceptada por todos en la forma de un contrato común. Es probable que Protágoras se imaginaba de la misma manera el origen del derecho. Porque si bien veía en él un don de Zeus que Hermes trae a los hombres y coloca en el interior de cada uno de ellos, creía evidentemente que la ley la hacen los hombres. El origen divino de la ley se mantiene, en su teoría, por cuanto hacia derivar la ley de la naturaleza humana, que había sido dotada por Zeus

46 Pseudo-Demóstenes, *Contra Aristog.*, I, 15 sigs.

del sentido de la justicia. Cabe recordar que Protágoras justificaba de idéntica manera la religión, diciendo que era el producto de la naturaleza humana, pero que él no trataba de probar su verdad objetiva. Para los sofistas, la ley (como la religión) era algo específicamente humano. Al crear la ley y el Estado, el hombre se emancipa de la naturaleza y triunfa sobre el imperio del caos.

No ha llegado a nosotros el famoso libro en el que Protágoras expuso, a la manera del siglo XVIII, su teoría de los orígenes de la cultura[47]. Ahora bien, Sófocles parecía conocerlo, cuando escribió su *Antígona*, y Platón tomó de él, con poética libertad, el derecho a introducir al sofista Protágoras en su diálogo, presentándolo como el gran filósofo de la cultura que ponía la ley en el centro de su esquema de civilización. Platón escogió esta ficción al objeto de ilustrar el carácter del moderno Estado democrático mediante las teorías de uno de sus exponentes más representativos. Su Protágoras muestra cómo toda la vida del Estado y sus ciudadanos, su educación y su cultura, están subordinados a esta idea central. La ley de la *polis* es el verdadero pedagogo de sus ciudadanos, dice Protágoras: es una escuela para los adultos: les enseña, como el maestro enseña a sus alumnos, a "escribir sin salirse de la línea"[48]. Este respeto de las leyes es lo que Pericles, según la *Historia* de Tucídides, ensalzó en su oración fúnebre[49], monumento erigido al espíritu del Estado ateniense del siglo V. Platón evocaba el recuerdo de Protágoras como campeón de

47 Diógenes Laercio, IX, 55, incluye entre otras obras de Protágoras, hoy perdidas, el título *Perì en arkhêi katástaseôs*.

48 Platón, *Protágoras*, 326 c-d.

49 Tucídides, II, 37, 3.

esta idea del Estado y la cultura. porque encontraba más fácil hacernos comprender desde este punto de vista la importancia vital del problema de Sócrates: la cuestión de lo que realmente sea la justicia.

Esta cuestión filosófica es la raíz del pensamiento de Platón, no sólo en el *Protágoras*, sino también en el *Gorgias*, y con ella se inicia la *República*. A este mismo problema y a su solución práctica está dedicada su última obra y la más extensa, *Las Leyes*. La filosofía de Platón no es, como tantos otros sistemas, simple producto de una síntesis abstracta de dos o más filosofías anteriores, según entendieron algunos. Antes bien, procede directamente de aquella gran tradición del pensamiento jurídico que había plasmado en la primitiva literatura griega y sobre todo en la herencia política del Estado-ciudad griego que hemos esbozado. Pero Platón pone al descubierto un aspecto de la situación legal griega de su tiempo, cuya diferencia respecto de la anterior es alarmante. Escribió en una época en que la *polis* había rebasado el cénit de su recorrido histórico y su poder declinaba. Y paralelamente al colapso del imperio ático en la guerra del Peloponeso, se había desarrollado una crisis interna de la autoridad moral del Estado y el derecho, que hacía difícil emprender la urgente tarea de su reconstrucción espiritual[50]. Veía Platón que la ambigüedad de que venía sufriendo la vida de la comunidad estaba implícita en la concepción misma de la ley que entonces imperaba. A pesar de las muchas alabanzas que los solistas y poetas de la época y la generalidad de los políticos habían tributado a este principio, se había producido una tendencia cada vez más acusada a socavar su validez, formalizándola y

50 Véase *Paideia*, I, el capítulo sobre los sofistas, págs. 518 sigs.

convirtiéndola en mera convención relativa a los grupos distintos de hombres. Acaso tal interpretación de la naturaleza de la ley fuera sugerida por el procedimiento externo que los Estados de entonces seguían para hacer las leyes. La ley parecía variar constantemente y depender de las mayorías cambiantes, cuyos puntos de vista diferían. La expansión del horizonte geográfico e histórico en el siglo V habían revelado una gran variedad de culturas humanas y de sistemas políticos, y una variedad correspondiente de pautas legales, que parecían indicar la relatividad de la ley.

Pero el cambio de actitud ante la ley era también producto de una diferencia en la concepción de la relación entre la ley y la naturaleza de la realidad. El período anterior se inclinaba a pensar que el intento mismo de erigir un orden legal en este mundo implicaba la creencia de que la naturaleza del universo y el orden legal son compatibles, y que la realidad misma ha de interpretarse como un orden racional que constituye su existencia. Vimos ya que esta convicción había inspirado la fe en la ley y la justicia, expresada por todos los antiguos poetas y filósofos de Grecia. Ahora bien, la tendencia general, en tiempos de Platón, era de sentido opuesto. El antiguo aspecto geométrico del "cosmos" daba paso, cada vez más decididamente, a la moderna visión biológica de una "lucha por la vida" en la que estaban empeñadas todas las criaturas. Los hombres no creían ya, con Hesíodo, que, si Zeus había decretado que los animales se comieran unos a otros, hubiera dado al hombre la *dike* como bien supremo de su vida[51]. La experiencia de las luchas políticas y económicas de la

51 Véase supra.

época parecía demostrar que la misma brutalidad rige entre los hombres como entre los animales, aun cuando los hombres pretendan hacer lo que hacen en aras de la justicia. La ley trataba de limitar esta "guerra de todos contra todos" en el Estado, reduciéndola a una rivalidad ordenada. Pero en la perspectiva naturalista y desilusionada de la nueva edad, la guerra se daba lo mismo en el seno de la sociedad humana que fuera de ella. Se veía cada vez más en la ley una limitación arbitraria impuesta a la naturaleza humana, que, de poder seguir su propio camino, elegiría lo que place antes que lo que prescriben ideales convencionales. Detrás de las convenciones de la ley estatal de origen humano asoma siempre la "ley de la naturaleza", con su principio de que la fuerza hace el derecho. y los sofistas y estadistas de fines del siglo V estaban dispuestos a reconocerlo en la práctica, aunque sus teorías tributasen un homenaje verbal al ideal de la justicia. La ley misma comenzó ahora a presentarse bajo una luz equivoca. No era más que la expresión del interés de los más fuertes, que de toda evidencia imponían su voluntad a los débiles. De ahí que las leyes tengan que ser distintas en lugares y tiempos distintos. La ley parece así convertirse en una simple función del poder.

Esto es lo que enseñaban los sofistas, por lo menos los más cínicos y valientes, el Calicles y el Trasímaco que Platón retratara en el *Gorgias* y en la *República*[52]. Ahora bien, ellos se limitaban a traducir a su lenguaje académico lo que políticos y estadistas, en la *Historia* de Tucídides, llevaban a cabo y afirmaban ser el derecho

52 Platón, *Gorgías*, 483 b sigs.; *República*, 338 d sigs.

del más fuerte[53]. Uno y otro representan el espíritu de dos caras de la edad imperialista.

El historiador del espíritu griego que sigue su evolución a través de sus diversas formas, logra finalmente percibir su unidad esencial por debajo de sus fases diversas y aparentemente opuestas. Vemos confirmarse esta regla en el periodo de la disolución gradual de la vieja fe griega en el derecho. Incluso entonces, la conexión estricta entre el *nomos* y la naturaleza del *cosmos* no se puso en cuestión de manera absoluta y algunos de los críticos más audaces de la autoridad del derecho positivo, como el Calicles de Platón, sostuvieron su teoría de un derecho del más fuerte, arguyendo que éste era una ley universal de la naturaleza, a cuya regla no podía el hombre hacer excepción[54]. Por el contrario, los que deseaban apoyar, frente a esta herejía, el concepto tradicional del derecho como igualdad (*isotés*), tenían que demostrar, por su parte, que el equilibrio de las fuerzas de la naturaleza era el principio que regía el universo. Para ellos el mundo era una gran democracia en la que los contrarios, como el verano y el invierno, el día y la noche, etc., recibían una porción igual. Esta idea se expresa en *Las Fenicias* de Eurípides, en el discurso de Jocasta (543 ss.), madre del rey de Tebas, Eteocles. Jocasta defiende la definición de la justicia como igualdad frente a su hijo, que con frenesí tiránico se declara dispuesto a cometer incluso actos criminales si su poder y su gobierno estuviesen en juego. El argumento de Jocasta debe, sin duda, su fórmula a alguno de los sofistas que tomaron la defensa

53 Véase el discurso del embajador ateniense en Esparta (I, 75, 2) y el diálogo entre los atenienses y los melios (v, 84-116).

54 Platón, *Gorgias*, 483 d.

del orden democrático vigente y recusaron la teoría revolucionaria de Calicles y Trasímaco, según la cual incluso las leyes de los Estados existentes no eran sino la expresión del interés del grupo más fuerte, por lo que resultaba correcto afirmar que la fuerza hace el derecho. Platón dio relieve a este punto de vista en el *Gorgias* y la *República*; pero también parecía conocer el otro, que afirmaba que la igualdad gobierna el universo, y sólo ella lo convierte en un *cosmos*. En el *Gorgias* Platón hace suya la idea, reprendiendo a los abogados del puro poder por su incapacidad para percatarse de la naturaleza geométrica del universo[55].

Pero es característico de la edad de los sofistas el que junto a esta argumentación antigua aparezca la tendencia nueva a hacer hincapié en el carácter humano del derecho y contraponerlo a la falta de orden en la naturaleza. Los sofistas destacaban el valor social del derecho de preferencia a su armonía objetiva con la naturaleza del ser. En general, eran escépticos en cuanto a la posibilidad de conocer las leyes del *cosmos* (en el sentido de los presocráticos). Por otra parte, la necesidad de un orden legal para que la vida humana pueda subsistir era obvia, y se convirtió en experiencia común, principalmente en los años de la guerra del Peloponeso, que produjo un total desquiciamiento de la sociedad griega. En consecuencia, la ley era ensalzada por aquella generación como el fundamento único de la "seguridad" y el "crédito" (en todos los sentidos

55 *Ibid*, 308 a. En este párrafo tiene Platón perfecta conciencia de que el pensamiento griego establecía un nexo entre la justicia y la naturaleza del universo, por cuya razón -dice- éste se llamaba *cosmos*. "La igualdad geométrica (*isotes geometrike*) tiene un gran poder entre los dioses y los hombres".

que la palabra *tiene*), en la vida pública como en la vida privada. Así, por ejemplo, el llamado *Anónimo de Yámblico*, un sofista que escribió a fines de la guerra del Peloponeso. fundaba su apología de la ley, altamente modernística, no en una teoría antigua o moderna de la naturaleza de la realidad, sino única y exclusivamente en su utilidad práctica[56].

El filósofo que planteó el problema de la justicia y el derecho en todas sus dimensiones y volvió a considerarlo en conexión con el conjunto del problema de la naturaleza de la realidad como tal, fue Platón. También Platón acometió la empresa haciendo un análisis de la naturaleza humana. Inició su inquisición acerca de lo que realmente sea la justicia, a la manera socrática, refiriéndola a la cuestión general de la virtud humana, de la *areté*. Pues la justicia es una parte de la virtud humana, que en el sentido griego significa la perfección del hombre. Platón se remontó de la pregunta: "¿Qué es la justicia?" a otra más fundamental: "¿Qué es el bien?" Pero el bien no era para Platón una simple cualidad de la acción humana o del carácter del hombre: era también el principio supremo del ser[57], y por eso la justicia, como cualquier otro aspecto de la conducta moral del hombre, enraíza en la conexión del hombre con el ser. Un individuo, una comunidad política, son "justos" en la medida en que participan del ser verdadero. Más especialmente el hombre es justo si es verdaderamente hombre o, en otros términos, todo ser humano es justo si es

56 *Anón*, Iamblici, cap. 7. Diels, *Vorsokratiker*, II.

57 Véase *República*, 511 b, lo relativo a la idea del bien como principio del universo.

en realidad lo que "por su naturaleza" es. Claro está que Platón no emplea la palabra "naturaleza" en la acepción sofística[58], que la contrapone a la coerción de la ley positiva y la simple convención social (*naturaleza* sin pulir), sino como equivalente a la norma ideal o la condición normal de cada ser. En este sentido. Platón define la justicia como la misma "naturaleza" del hombre, entendiendo por ella la perfecta armonía de los varios elementos del alma humana individual[59]. La justicia que se manifiesta en la vida del Estado no es más que una forma secundaria, según Platón. de esta cualidad en el individuo. Deriva de lo que él llama justicia en sentido primario, que es la condición normal del alma humana. Muy en consonancia con ello, la justicia social es para Platón la armonía perfecta de los distintos elementos constitutivos del organismo social que llamamos Estado. No podía Platón definir como "justo, según la naturaleza", lo que concuerda sólo con los apetitos sensibles del hombre, como hacían los sofistas. Su concepto de armonía implica el imperio de la razón sobre los apetitos, en el alma individual como en el Estado. La armonía de las partes del alma, que Platón llamaba justicia, corresponde a la armonía de los elementos del cuerpo, que la medicina griega llamara *salud*[60].

58 Véase supra.

59 *República,* 444 d.

60 La estricta analogía entre la naturaleza y función de la justicia en el alma y la naturaleza y función de la salud en el cuerpo (véase la nota 59), es fundamental para la concepción platónica de la relación de la justicia con la naturaleza humana. Al formular su nueva "arte política" (*tecné*), Platón seguía la pauta de la medicina hipocrática. Para este aspecto de su método filosófico véase mi *Paideia*, II, que interpreta a Platón sobre esta base, especialmente en las págs. 129-131. Véase también *Paideia*, III, cap. I, p. 21 sigs.

Platón, por consiguiente, en una época de creciente subjetivismo, restableció la idea griega tradicional de que la justicia es la expresión de la norma inherente a la naturaleza misma. Transfirió la justicia de la esfera externa de las relaciones sociales del hombre al mundo interior del alma. La justicia se convierte ahora en la ley innata del alma del hombre, en el principio de su existencia individual y social. Cuando haya sido alcanzada por cada individuo, la justicia así entendida hará superflua toda ley escrita[61]. Sólo puede alcanzarse por la educación, dando a la naturaleza del hombre su forma propia. De hecho, el Platón de la *República* no resulta ser un legislador, sino un educador. Su filosofía y su práctica de la *paideia* aspiran exclusivamente a la realización de esta nueva idea de justicia: la salud perfecta del alma individual. El Estado platónico es una gigantesca abstracción pedagógica. Platón lo concebía como el marco justo, que es el hombre verdadero. La justicia platónica es la verdadera libertad y felicidad del hombre, tal como Platón lo concebía. Si en la antigua forma de la *polis* griega la ley era la educadora de los ciudadanos, en la *República* de Platón la educación de los verdaderos hombres sustituye a la ley. Cabría evocar aquí la transición desde la ley del Antiguo Testamento a la religión de Jesús, el cual no vino a suprimir la ley, sino a cumplirla, pero trascendiéndola[62]. El prototipo del hombre justo, según Platón, es Sócrates, el filósofo. El filósofo que fundó su vida en la razón y el conocimiento, en el conocimiento del valor más alto, es el hombre que

61 *República*, 425 h-e.

62 Para la interpretación de la filosofía de Platón en este sentido, véase mi obra, *Paideia*, vols. II y III.

hace voluntariamente lo que la mayoría de los hombres sólo hace bajo la coerción de la Iey[63].

Con este giro educativo la filosofía política de Platón trataba de realizar en su auténtico sentido el ideal de la justicia, herencia preciosa de la *polis* griega. Las generaciones anteriores habían creído en la ley escrita como en la panacea de todos los males sociales. Pero en su *República* Platón quiso demostrar que sólo la mejor educación es capaz de implantar la justicia verdadera en el alma individual, desde la cual tiene que esparcirse por toda la vida de comunidad. El Estado ideal, si es que alguna vez puede realizarse en la tierra, no puede brotar sino del "estado que hay en nosotros"[64]. De ahí que el primer paso hacia su advenimiento sea una educación constractiva de la personalidad humana. De esta suerte, la historia de la idea griega de justicia había recorrido un camino que la condujo del concepto inicial de un orden legal perfecto, impuesto a todos los hombres por la *polis*. hasta la fuente de este orden en la mente humana. La ley es la naturaleza misma de la mente[65]. Y esta ley interior está en armonía con el orden del *cosmos*. Sobre estas dos columnas, la naturaleza del espíritu y el orden cósmico, descansa la idea platónica de Dios[66]. Así vuelve la filosofía, al término de su jornada, al concepto de justicia que encontramos al

63 Esta era la definición del filósofo dada por Jenócrates, discípulo de Platon (frg. 3, Heinze).

64 Platón, *República*, 591 e, 605 b, 608 b *Paideia*, II págs. 347 sigs.

65 Hay dos aspectos distintos del alma: la vida, emocional (*pathé*) y la parte racional, que Platón (Rep., 604 a y sigs.) denomina *nomos* y descansa en el logismos: esta es el hombre mismo.

66 *Leyes*, 966 d-e. Lo que la mente y los cuerpos celestes tienen de común es el hecho de que ambos siguen el *nomos*.

comienzo de la historia griega, sólo que ahora en un nivel más alto de conciencia racional.

En sus obras posteriores Platón pasó del problema de la justicia, que era el eje de la *República*, a la discusión de las leyes. La legislación, en efecto, era la forma en que el respeto de la justicia había plasmado concretamente en el periodo clásico de Grecia. Entonces la justicia y la ley parecían ser una misma cosa. La autoridad de la ley había sido conmovida en los días de Sócrates y de los sofistas, cuando el derecho positivo se midió según la pauta de lo que parecía entonces ser "justo" en sentido ideal, y resultó, en esta perspectiva, defectuoso. Asi se explica que Platón tuviera que alejarse, en su *República*, del concepto tradicional de la justicia como simple "obediencia a las leyes" y enfrentarse con la verdadera esencia de la justicia, que él trató de encontrar en la misma estructura de la mente humana. Ahora bien: si la ley parecía casi superflua en la *República*, donde la mejor educación configuraba el alma de los hombres según su auténtica naturaleza, Platón estaba lejos de menospreciar la importancia práctica de las leyes para la sociedad humana en lo que espíritus no platónicos llamarían "condiciones normales". De ahí que en *El Político* acometiera el problema de las leyes en este sentido y ensalzara las instituciones legales, aunque no sin reservas filosóficas. Señaló que es difícil poner la ley positiva en armonía con las necesidades reales de la vida, lo cual significaba para los griegos: en armonía con la justicia. Esto sólo puede alcanzarse mediante un proceso de acercamiento gradual de las leyes a las exigencias de la realidad, y en este proceso lento la legislación anda siempre retrasada con respecto a las condiciones de la

vida real, en rápido movimiento. Platón se negaba a deducir de este hecho la conclusión de que sería mejor entregar un poder ilimitado en manos de un solo hombre que regentase el Estado por decreto, aunque ello parezca ofrecer la ventaja de una mayor eficiencia en tiempos que requieran rapidez de acción. En teoría, Platón pensaba que el gobierno de un hombre perfectamente sabio y desinteresado sería óptimo; pero este estado de cosas no se da en la realidad. Por eso en *Las Leyes* descartó Platón llanamente el gobierno absoluto de uno solo en cualquier circunstancia, por los peligros que ello implica para el Estado[67]. Platón se nos presenta, pues, en su última gran obra, *Las Leyes*, como el legislador filósofo que regula la vida en sus más mínimos detalles mediante leyes escritas.

Este paso, desde una educación ideal a una legislación práctica, no significa que Platón hubiera abandonado su anterior posición. En la *República* dijo expresamente que la educación iba a sustituir a una legislación detallada, mientras que en *Las Leyes* hizo de la legislación el instrumento de la educación de los ciudadanos. Cuanto más acometía el problema desde este punto de vista práctico, es decir, cuanto más transformaba su *paideia*, de educación que era de unos pocos, seleccionados para servir en los puestos supremos de la comunidad, en educación de la masa ciudadana, que era la nueva gran idea de Platón[68], tanto más se veía constreñido a desembocar en una revalorización de la ley. No pensó en abandonar su alta opinión acerca del poder de la simple educación, pero escribió *Las Leyes* en un esfuerzo

67 *Leyes*, 691 c-d.

68 Véase *Leyes*, libro VII; *Paideia*, III, págs. 245 y sigs.

consciente para impregnarlas con la idea de la educación, al objeto de que pudieran cumplir en realidad la tarea que el Estado ateniense había asignado a la Iey en tiempos de Pericles: ser la educadora del pueblo. No es preciso que nos detengamos en el método de *proemia* que Platón decidió escoger para este fin, y que pretenden inculcar los motivos éticos que sustentan su legislación en sus más mínimos detalles. Las leyes ordinarias, en las ciudades griegas, no iban más allá de la imposición de un castigo para los infractores; Platón, en cambio, esperaba que pudieran tener una influencia formativa de signo positivo sobre los ciudadanos, induciéndoles a no cometer injusticias. De ahí su proyecto de que sus leyes fueran leídas y comprendidas por la juventud de su ciudad en las escuelas y mayormente por todos sus futuros educadores.

Platón, naturalmente, consideraba sus leyes como derecho positivo de la *polis*, para la cual las escribió. Pero es evidente que las quería hacer coincidir con la norma ideal de la verdadera justicia, tal como la concebía filosóficamente. En otras palabras: eran las suyas las primeras leyes escritas con la mirada puesta en la renovación de una gran tradición jurídica, según las exigencias de la filosofía jurídica. Sus consideraciones generales sobre la naturaleza de la ley verdadera son parte integrante del libro primero de su código, donde desplegó los mayores esfuerzos para hacer derivar la autoridad de la ley de una fuente que le diera suprema validez. Esta fuente es la "recta razón" (*orthos logos*), y el legislador es el sabio que pone esta razón por escrito. El consentimiento del pueblo convierte esta palabra escrita en ley. La ley es, por tanto, pensamiento razonado (*logismós*) que se ha convertido en dogma *poleos*, es

decir, que ha sido sancionado por la ciudad[69]. Este *logos* o *logismós* que hay en nosotros es opuesto a toda motivación de nuestros actos por los afectos del alma: placer y dolor. Llamaba Platón *logos alethés* (verdadera razón) al "hilo dorado" con el que Dios mueve el alma humana[70]. La *polis* toma este *logos* de los dioses o de alguien que sabe de estas cosas (las cosas divinas en el sentido platónico, por ser Dios la medida de todas las cosas). Este es el legislador y al convertir su *logos* en ley, la comunidad se hace capaz de funcionar y cooperar consigo misma y con otros Estados. EI principio divino de Platón ha de entenderse, naturalmente, en el sentido griego, no en el cristiano. No se revela de manera sobrenatural por la boca de unos profetas, sino de manera natural por la razón humana, que constituye "lo divino" en el hombre. Si comprendemos esta naturaleza de la ley, comprenderemos también por qué la ley es esencialmente *paideia*: *la paideia*, en último análisis, es el imperio del *logos* sobre la *pathé* en el alma humana[71]. Así es como Platón describe el *logos*, que es la fuente de sus leyes. Yo no sé si se ha señalado y subrayado debidamente el hecho de que la *recta ratio*, de la que los estoicos hacían derivar su concepto de "ley natural", se tomó directamente de esta filosofía de la ancianidad de Platón, es decir, de su doctrina del *orthos logos* de *Las*

69 *Leyes*, 645 a-b. Cf., 644 d.

70 *Leyes*, 645 a.

71 *Leyes*, 633 h. Por eso la educación (*paideia*) no es nunca un adiestramiento puramente técnico o profesional, sino que va unida siempre a la razón y al derecho (*nous kai díke*). Véase *Leyes*, 644 a. Sería interesante lograr averiguar si Platón consideraría como *Paideia* en este sentido al adiestramiento técnico en derecho, tal como se lleva a cabo en nuestras Escuelas y Facultades de Derecho.

Leyes. El derecho natural estoico compartía con la ley de Platón el origen y la autoridad "divinos", pues, como ésta, se funda en la naturaleza y la razón[72]:

Se ha conservado, bajo el nombre de Platón, una obra menor, titulada *Minos*, que se encara con el problema de la ley para una discusión expresa. Y no siendo posible, en este ensayo, ir más allá de la época de Platón, terminaré con este diálogo por dos razones. En primer lugar, el *Minos* señala realmente el comienzo de lo que podemos llamar filosofía jurídica en un sentido más específico, por lo que, al incluir esta obra, nuestra investigación conducirá propiamente al tema de todo este volumen, haciendo ver el origen de la filosofía jurídica en el pensamiento griego. En segundo lugar. Roscoe Pound se ha referido más de una vez al *Minos* en sus escritos y en nuestras conversaciones, mostrando tener especial interés por ese diálogo. Yo lamento que en mi calidad de especialista de la Antigüedad clásica no pueda hacer a nuestro eminente amigo el favor de declarar que el *Minos* sea una obra auténtica del filósofo griego, de quien algunos no lo consideran totalmente indigno. La cuestión de su autenticidad ha ido estrechamente unida al desarrollo de los métodos de la filología clásica en el siglo XIX. Se inició con una de las primeras contribuciones de August Bocckh al llamado "alto criticismo", y desde entonces no ha recuperado el *Minos* el lugar que perdiera entre los diálogos auténticos de Platón. No puedo aquí dar mis propias razones en favor de este veredicto, y sólo diré que estoy de acuerdo con los que ven en el *Minos* una imitación del estilo de la juventud de Platón por uno de

72 Tengo el proyecto de consagrar un estudio especial a la relación que el concepto estoico de derecho natural guarda con *Las Leyes* de Platón.

los discípulos de los últimos tiempos de su Academia[73]. Fue escrito no mucho tiempo después de la publicación de *Las Leyes*, cuando, gracias a la obra contemporánea del historiador Éforo, la tesis del origen cretense de las famosas leyes del espartano Licurgo hubo obtenido el aplauso del autor del *Minos*[74].

Pero, aunque el autor no sea el propio Platón, su obra conserva interés para nosotros, por cuanto recogió la discusión del problema de lo que sea la ley, iniciado por Platón en el libro I de sus *Leyes* (664 d- 645 b), y formuló claramente, una vez más, la conclusión que estaba en juego entre la ley positiva y la filosofía. En el *Minos*, un discípulo discute esta cuestión con Sócrates y define la ley (*nomos*) primeramente como *ta tamithomena*, es decir, lo que está legalmente prescrito[75]. Objeta Sócrates que la vista no es aquello que se ve, sino algo distinto, y que el *logos* no es *ta legomena*, es decir, aquello que se dice actualmente, sino algo que está más allá. Sócrates introduce el concepto de *tecné*, muy importante para la idea platónica del conocimiento. Toda *tecné* es el

73 La monografía de A. Boeckh, *In Platonis qui vulgo fertur Minoem,* Halis Sassonum, 1806, págs. 7 y sigs.

74 Platón murió en 348-347. Nada nos dice la tradición acerca de la fecha de la publicación póstuma de sus Leyes pero Isócrates, en su Filipo, publicado en 346, menciona a la vez, la *República* y *Las Leyes* en una ocasión en que habla evidentemente de Platón. Según el *Minos (318 c y 320 a)*, las leyes espartanas de Licurgo derivan de las de Creta. El autor tiene que haber tomado este punto de vista de la obra histórica de Eforo, que vio la luz en 350. Véase F. Jacoby, *Fragmente der griechischen Historiker*, II A, pág. 94, fragmento 174, y especialmente fragm. 149. Aristóteles (*Pol.*, II, 10) sigue también la teoría de Éforo, mientras que Platón (*Leyes*, 624) no la adopta. Ya Herodoto (I, 65) la había mencionado, pero es evidente que fueron necesarios los nuevos y detallados argumentos de Eforo en favor del origen cretense de las leyes de Licurgo para provocar la adhesión de Aristóteles y del autor de *Minos*. Cf. Newmam, *Aristotle´s Politics*, vol. II.

75 *Minos*, 313 b.

descubrimiento de alguna cosa real *(pragma)*[76]. El discípulo supone que Sócrates está hablando de las Ieyes y los decretos actuales del Estado y define la ley como dogma *poleos*[77], es decir, una regulación del Estado. Es evidente que sólo sabe pensar en términos de derecho positivo, mientras que Sócrates, por su parte, trata de ir más allá del hecho de su validez coercitiva, sea cual fuere el procedimiento por el que el Estado la consiguió, y pretende más bien concebirla en términos de valor, del bien y del mal[78]. Una "verdadera" ley tiene que tener por objeto algún bien real, mientras que las leyes actuales del Estado pueden ser buenas o malas, saludables o funestas para la comunidad. La ley habrá de ser, pues, el hallazgo de algo realmente verdadero o que realmente "es"[79].

¿Quién no ve que nos encontramos una vez más ante la antigua concepción griega de la justicia referida a la naturaleza de la realidad misma, y que ahora Sócrates refiere también a ésta el problema de lo que sea ley? Y es que, en verdad, se trata de la raíz de toda filosofía jurídica en el pensamiento griego. Decir que la ley tiene que ser el hallazgo de algo verdadero y real (*exeúresis ontos)* es sencillamente la manera griega de decir que toda verdadera ley tiene que ser justa. Mas, ¿cómo conciliar esta exigencia con el hecho de que las leyes pueden cambiarse y no permanecer idénticas siempre? Este era uno de los argumentos predilectos de los sofistas contra los valores absolutos[80]. A ello replica

76 *Ibid*., 314 b.

77 *Ibid*., 314 b-c.

78 *Ibid*., 314 d y sigs.

79 *Ibid*., 315 a.

80 *lbid*., 315 b y sigs.

Sócrates que el "bien", como tal, es siempre el mismo, y, por consiguiente, "es realmente". La legislación tiene siempre por verdadero objeto aquello que es, no aquello que no es. El que no acierta a ver lo que es, no acierta a ver lo que es "legal" en este sentido ideal, de la misma manera que el médico no acierta a ver lo que es sano cuando no acierta a descubrir la verdad acerca de la naturaleza física del hombre[81]. Desde este punto de vista. lo "legal" es lo justo. Sócrates vuelve una y otra vez a esta tesis. Las verdaderas leyes no se cambian, y el hecho de que algunas leyes hayan durado siglos habla en favor de su bondad. El diálogo no pasa de la formulación de lo que es el dilema fundamental de toda filosofía jurídica. Es un esfuerzo para mantener contra el mero relativismo la existencia de una norma ideal de lo que sea justo y de medir la "verdadera" ley según dicha pauta. En la segunda parte, el *Minos* plantea la cuestión de cómo llegar a establecer tales leyes. Pero el autor se limita a dar una respuesta alegórica: introduce la figura mítica del más antiguo y venerable de los legisladores de Grecia, *Minos*[82]. rey de Creta, que tomó su sabiduría de Zeus, con quien, según Homero, platicó nueve años. El autor interpreta las palabras *Diós megálou oaristés*[83], no como una diversión y una libación en común, según el sentido que muchos daban al verso de Homero, sino como la *paideia* que *Minos* recibió de Zeus durante aquellos nueve años[84]. De igual manera interpreta el autor el verso de Hesíodo en el que se dice que *Minos* tiene "el cetro de Zeus", en el sentido de "*la*

81 *Ibid*., 316 b.

82 *Ibid*., 318 e.

83 *Odisea*, XIX, 179.

84 *Minos*, 319 c-320 b.

paideia de Zeus"[85]. Y con ello hemos vuelto al punto de partida de nuestras andanzas. a Homero y Hesíodo, que veían el símbolo de la justicia en el cetro que los reyes recibirán de Zeus[86].

Ahora bien; este antiquísimo símbolo de la justicia se ha transformado en una alegoría filosófica, y el cetro simboliza ahora la *paideia*, concebida, en el sentido platónico, como conocimientos filosóficos de aquello que es. La ley es la verdad acerca de lo que realmente es (*aletheia tou ontos*) con respecto a la administración del Estado (321 b). Como vimos antes, este conocimiento de la realidad -en el sentido platónico- implica el conocimiento de lo bueno. No es mera percepción, sino *tecné*, arte, e incluye la realización práctica del bien. Y si Platón en sus *Leyes* hizo de la ley la educación del pueblo, su fiel discípulo, el autor del *Minos*, postula la necesidad de una educación más alta, verdaderamente filosófica, para el propio legislador. Esta educación debe estar enraizada en el conocimiento que el lenguaje solemne de Platón llamaba "divino" en el sentido verdaderamente helénico, es decir, no místico, de la palabra.

En el comienzo de la filosofía jurídica están, pues, los dos problemas de la ley y el legislador, de la misma manera que la poética griega dividía su tarea entre la obra poética y su creador, el poeta. Ambos aspectos eran referidos a un solo problema fundamental: el de la *paideia* filosófica, que es la creadora de la ley y el guía del legislador. En la escuela platónica, la actividad legislativa práctica se combinó con la filosofía teorética

85 *Ibid*., 320 d.

86 Véase supra.

de la ley. Esta combinación ha de considerarse como pauta ideal de toda filosofía jurídica. Cuando la escuela de Aristóteles hubo heredado esta tradición, incrementó en gran medida el material empírico, cuya colección y comparación se había iniciado en la de Platón: los datos acerca de las leyes de todas las naciones y ciudades entonces conocidas, griegas y bárbaras. Fruto de estos estudios fue la obra de Teofrasto *Sobre las leyes*. Este tratado no ha llegado hasta nosotros, y su pérdida es irreparable, puesto que debió constituir la culminación del desenvolvimiento de la filosofía jurídica griega. Otra rama de este desenvolvimiento que aquí no podemos examinar fue la teoría estoica del derecho natural, a la que antes nos hemos referido, y que tanta relevancia tuvo para la doctrina de la Iglesia y la vida constitucional de las naciones modernas. Esta teoría reanudó la línea que hemos seguido a lo largo del pensamiento jurídico griego: la relación de la justicia con la naturaleza de la realidad. Con Platón, según hemos visto, el iusnaturalismo estoico hacía derivar el derecho de la razón, pero subrayaba con más fuerza el hecho de que este derecho racional de la naturaleza es común a todas las naciones, griegas y bárbaras.

Contribuyeron a ello, naturalmente, los grandes acontecimientos históricos de la época de Alejandro y de los albores de la unidad cultural y política del mundo, que señala el comienzo de la era helenística. Pero ya Platón había dado el primer paso en esta dirección con su estudio sistemático de las nóminas de todas las naciones, y sus frutos son evidentes a la simple lectura de *Las Leyes*, con sus frecuentes referencias, que muy especialmente abarcan asimismo las leyes de naciones no

griegas[87]. También en el *Minos* la verdadera ley, fundada en el descubrimiento de aquello que "verdaderamente es", se estimaba válida no sólo para los griegos, sino para toda la humanidad[88]. Era muy natural que cuantos se interesaban por el problema de la validez general de las normas jurídicas, y en primer término Platón y los estoicos, concentrasen su atención en este aspecto.

Otro es el panorama que ofrece la escuela peripatética. Sus miembros sentíanse atraídos por las diferencias individuales (*idia*) que dimanan de condiciones sociales diferentes y estudiaban los efectos de las circunstancias concretas sobre el desenvolvimiento del pensamiento jurídico, de la misma manera que se interesaban, no sólo por la constitución política ideal y única, sino por la infinita variedad de formas constitucionales que la historia les ofrecía. Pero no cabe desconocer que este su interés por la variedad empírica no les impedía referir los fenómenos que coleccionaban a un concepto definido de lo que creían ser "lo mejor" a la manera platónica.

Como se desprende de nuestra visión sinóptica de los esfuerzos de los griegos en este ámbito, el rasgo dominante del pensamiento jurídico griego desde sus comienzos hasta las altas cumbres de la filosofía jurídica consistió en referir la ley y el derecho al ser, es decir, a la unidad objetiva del mundo en cuanto *cosmos*, en cuanto orden ontológico y permanente de cosas que al propio tiempo es el orden ideal de todos los valores y el fundamento de la vida y la libertad del hombre. La época de los sofistas constituye una excepción de esta regla: no se sintió ya

87 *Paideia*, III, págs. 248, 348.

88 *Minos*, 316 d.

capaz de llegar hasta el "ser" y de edificar el derecho sobre esta base inconmovible. Los sofistas afirmaron con fuerza el carácter y el origen subjetivos de las leyes, adoptando una actitud pragmática con respecto a su validez. Pero los grandes filósofos del período siguiente volvieron a la conexión original entre el derecho y el ser y trataron de establecerla firmemente sobre su concepción de la verdadera realidad. Toda nuestra tradición occidental descansa sobre esta construcción griega clásica del mundo del derecho, que presupone un *cosmos* en el cual el individuo humano es referido a un orden de cosas divino. La filosofía jurídica moderna siguió en parte la senda del clasicismo, manteniendo los fundamentos ontológicos de esta tradición. Pero en parte se vio colocada ante la progresiva disolución de estos fundamentos y volvió al período sofístico de los griegos y a su situación filosófica. No puede este ensayo histórico aspirar a discutir el problema de cómo la ruptura de los bases ontológicas de la concepción griega clásica del pensamiento jurídico, que se produjo en el siglo pasado, tiene que afectar nuestras ideas filosófico-jurídicas. Pero es evidente que una clara comprensión del concepto griego de la ley y el derecho y su conexión con el orden *cósmico*, tal como los griegos la concebían, habrá de ser el punto de partida de toda reflexión acerca de la naturaleza del derecho y del lugar que ocupa en nuestro mundo filosófico moderno.

Este libro se terminó de imprimir en la
ciudad de La Paz, en julio de 2026, en los
talleres de Gráfica Conceptual,
imprenta ubicada en la calle
Juan de la Riva Nº 1522-B
editorialgraficaconceptual@gmail.com

Alabanza de la ley: Los orígenes de la filosofía del derecho y los griegos es el libro publicado en 1947 en inglés, del gran clasicista alemán del siglo XX, Werner Jaeger. La tesis principal de la obra es que el origen de la filosofía del derecho se encuentra en la Grecia antigua, donde, por primera vez, se reflexionó sobre la relación entre la ley y la justicia.

Jaeger nació en 1888 en la Renania alemana, y murió a los 73 años, en Boston. Vivió en Cambridge, Massachusetts, habiendo radicado en Estados Unidos durante dos décadas y media, investigando y enseñando en la Universidad de Harvard como experto en filología clásica y griega, siendo su obra monumental publicada en tres volúmenes *Paideia: Los ideales de la cultura griega*.

La ascendencia judía de su esposa, Elsa von Hausegger, y las críticas del filólogo al régimen nazi, contra el antisemitismo, el odio al pensamiento y el oscurantismo, motivaron que el régimen totalitario lo persiguiera, negándole la prosecución de sus actividades docentes en universidades alemanas.

Jaeger escapó de la barbarie hitleriana en 1936, por la intolerancia, la ponzoña y los deseos insanos de notoriedad del pintor vienés frustrado. Vio cómo, por ejemplo, los nacionalsocialistas quemaron libros a inicios de 1933, tildándolos de "nocivos e indeseables para el espíritu germánico". Obras magníficas de la pléyade de escritores e intelectuales alemanes y extranjeros fueron pasto de las llamas, contándose textos de Albert Einstein, Sigmund Freud, Stefan Zweig, Heinrich Heine y Thomas Mann; también de Karl Marx, Bertolt Brecht y Erich Maria Remarque. Así como de Ernst Hemingway, Jack London y Helen Keller.

El libro ahora publicado, como el N° 2 de la Colección de Libros Clásicos, Atípicos y Raros de la Teoría del Derecho y de la Filosofía Jurídica, sección editorial del Instituto de Investigaciones, Seminarios y Tesis de la Carrera de Derecho; incluye un exhaustivo estudio introductorio de Blithz Lozada, Ph. D., que también lo editó.

Próximo título:

Libre investigación del Derecho y Ciencia del Derecho Libre

Eugen Ehrlich