

el individuo y el estado en el mundo antiguo

luis antonio restrepo*

Desde el siglo pasado los fundadores de la antropología se dieron cuenta de que las llamadas sociedades primitivas no eran agregados caóticos sino que presentaban formas de organización muy nítidas y estrictas. En nuestra época Claude Lévi-Strauss ha demostrado cómo la prohibición del incesto es la norma formadora de la vida social, la que permite la separación entre la naturaleza y la cultura. Es más, a su obra, en particular a su **Pensamiento Salvaje** ⁽¹⁾, debemos el que se haya corregido la concepción de un pensamiento "prelógico". La moderna etnología nos da una

imagen de las sociedades "primitivas" diametralmente opuesta a la de la libertad salvaje de los románticos; se trata de un mundo de reglas, de simetrías, de circulación normada de hombres, mujeres, bienes en el marco del sistema de parentesco que más bien da la impresión de una subsunción absoluta del individuo dentro del grupo o, para decirlo más estrictamente, de la inexistencia misma del individuo. Cuando con el auxilio de la investigación histórica se nos hace posible el acercamiento a sociedades que se constituyeron como Estado y descubrieron y utilizaron la escritura, se puede observar la constitución de representaciones que proyectan la soberanía estatal en su concepción del nacimiento del orden a partir del triunfo sobre el caos originario. El texto escrito más antiguo de que se conoce, el poema épico babilónico sobre la creación, el **Enuma Elis**, que era contado anualmente en el cuarto día de la fiesta real de la Creación del Nuevo Año, describe el combate entre Marduk,

* Cofundador de *Unaula*. Profesor Emérito de la Universidad Nacional de Colombia. Adscrito al Departamento de Historia de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional, Sede de Medellín.

1. Lévi-Strauss, Claude. *El pensamiento salvaje*. F. C. E., México, 1966. Es importante también su "Introducción" a *El Totemismo en la actualidad*, F. C. E., México, 1965, p. 6 y ss.

Dios supremo, contra la serpiente Tiamat, representación del caos; con los miembros del Tiamat Marduk creó el mundo y le dio forma y orden; hizo el cielo, la tierra y las constelaciones y los planetas y determinó sus movimientos y finalmente formó el hombre. Según Jean Pierre Vernant la prueba y el triunfo reales

“tenían una doble significación: al mismo tiempo que confirman la potencia de la soberanía del monarca, toman el valor de una recreación del orden cósmico, estacional, social. Por la virtud religiosa del rey, la organización del universo, después de un período de crisis se veía renovada y mantenida por un nuevo ciclo temporal” ⁽²⁾.

En todas las cosmogonías conocidas se supone siempre un agente ordenador, una potencia creadora subjetiva. La etnología por su parte nos muestra al mago en su función de jefe como el hacedor de la lluvia, el regulador de las estaciones. Pero el rey o su desdoblamiento en el dios no solamente organiza la marcha de los fenómenos naturales sino también la organización social. Un ejemplo muy significativo es la estela en la que se encuentra inscrito el Código de Hammurabi promulgado aproximadamente en 1753 a. de C. El dios sol, Shamash, inspirador de la justicia y la equidad, se encuentra sentado en un trono sobre la montaña adornado con los símbolos reales babilónicos dictándole las leyes a Hammurabi; se trata pues de una representación plástica del recurrente mito de la soberanía real. El estudio del código permite captar que la sociedad babilónica estaba dividida en tres categorías sociales, los *awilum*, los *mushkenum* y los *wardum*; los primeros eran los hombres libres, la clase dominante de sacerdotes y guerreros, los agricultores libres, comerciantes, profesionales como los médicos, albañiles, veterinarios y jornaleros, escalonados jerárquicamente, pero considera-

dos de la misma clase por su calidad de no sujetos a otros. Los segundos, “los que se inclinan” formaban una clase intermedia entre los libres y los esclavos, estaba formada probablemente por esclavos manumitidos y dependía del Palacio o del Templo. Finalmente la tercera categoría la formaban los esclavos, considerados como cosas, propiedad de los libres o los semilibres. Dentro de este marco social se desarrolla la codificación de Hammurabi, en una forma estrictamente casuística, pero previamente aparece un prólogo donde se da la sustentación mítica de la fuente divina del poder de Hammurabi:

“Cuando el sublime **Anum**, rey de los **Anunnaki** y **Enlil**, señor de los cielos y la tierra, el cual decide los destinos del universo, determinaron para **Marduk**, el primogénito de Enki, la divina soberanía sobre la totalidad del género humano, cuando le hubieron magnificado entre los **Igigi**, cuando hubieron proclamado el sublime nombre de Babilonia y lo hubieron establecido para él (Marduk), en medio de ella, un eterno reino, cuyos fundamentos están definitivamente asentados como los de los cielos y de la tierra, entonces **Anum** y **Enlil** me señalaron a mí, Hammurabi, príncipe piadoso, temeroso de mi dios, para proclamar el derecho en el país, para destruir al malvado y al perverso, para impedir que el fuerte oprima al débil, para que me elevara semejante a **Shamash** sobre las ‘cabezas negras’ (los habitantes de Mesopotamia) e iluminara el país y para asegurar el bienestar de las gentes” ⁽³⁾.

Luego viene la proclamación de los atributos del rey, el pastor, el juicioso, el fuerte, el prudente, etc.; finalmente el prólogo dice “cuando **Marduk** me hubo encargado de administrar justicia a las gentes y de enseñar al país el buen camino, entonces difundí en el lenguaje del país la ley

2. VERNANT, Jean-Pierre. *Les Origines de la pensée Grecque*. P. U. F., París, 1962, p. 110.

3. *Código de Hammurabi*. Editorial Nacional, Madrid, 1982, p. 87.

y la justicia y de este modo fomenté el bienestar de las gentes" (4). Al final del Código hay un epílogo también de carácter religioso-político que incluye una serie de maldiciones rituales para quien viole o cambie el código. El prólogo y el epílogo le dan la dimensión ética a la codificación en sí misma casuística, colección de escuetas normas para organizar las esferas civil y criminal, donde el carácter religioso está supeditado a lo jurídico. La legislación judaica, posterior y dependiente de la mesopotámica, aparece también como dada por **Jahve**, el innombrable, a Moisés el legislador, en una montaña, escrita en una estela de piedra. La ley mosaica se encuentra dispersa en el Pentateuco y refleja una organización socioeconómica mucho más simple que la babilónica.

Para los objetivos de este trabajo es importante señalar la atmósfera religiosa que rodea la promulgación de estas codificaciones dentro del marco de mitos de soberanía, en cuanto éstos ponen de presente la estructura jurídico-política propia de sociedades organizadas en forma monárquica. No de otra manera sucedieron las cosas en la Grecia Arcaica. Las teogonías griegas exaltan también la potencia de un dios que reina sobre el universo; tanto en el dominio natural como en el social el orden es producto de la victoria del dios soberano. La **Teogonía** de Hésiodo es como el **Enuma Elis** un himno a la gloria de Zeus Rey —actualmente está fuera de dudas la influencia del texto mesopotámico sobre las teogonías griegas—. Las teogonías piensan el universo como una jerarquía de potencias análoga a la estructura de la sociedad; el orden ha sido establecido de manera dramática (una lucha) por la actividad de un agente; el mundo (cosmos) está organizado por el poder excepcional de este agente, su poder monárquico mantiene en equilibrio las potencias que constituyen el cosmos; este poder fija en su lugar a cada uno dentro de la jerarquía, delimita sus atribuciones y sus pre-

rrogativas (5). El mundo del mito, como dice Jean-Pierre Vernant "no puede concebir un dominio autónomo de la naturaleza ni una ley de organización inmanente del universo". Para que esto ocurriera era preciso que naciera la filosofía, pero para esto era necesario, como dice Jean-Pierre Vernant, que "la monarquía fuera sustituida por un régimen de **isonomía**, tanto en la naturaleza como en la ciudad". (6). Es el "milagro griego" de que hablaba la historia tradicional, cuando de lo que se trata es de estudiar las condiciones sociales y culturales que hicieron posible que en Jonia se construyera la filosofía (7).

Para las cosmogonías la palabra **arché** remite al origen en el tiempo, a lo primitivo. Para Anaximandro significa el principio elemental, el fundamento. Para el filósofo el orden del cosmos no pudo ser instituido en un momento dado por un agente singular, la ley que dirige el cosmos es inmanente al principio (**arché**). Según Anaximandro no hay **arché** en relación al apeiron sino que éste es **arché** de todo lo que él envuelve y gobierna. Se trata pues de la primera constitución de un orden inmanente del mundo, inmanencia que más tarde se hará extensiva a la esfera del derecho.

La idea de orden, como ya se vio, está en los mitos; la creación es una separación, una organización; todos los pueblos elaboraron relaciones de orden topológico para organizar su espacio: arriba-abajo, cielo-tierra-profundidades, puntos cardinales, sucesión regular del día y la noche, de las fases de la luna, de las estaciones y

4. Ibid., p. 89.

5. VERNANT, Jean-Pierre. Op. cit., p. 115.

6. Ibid., p. 122. Sobre la idea de *isonomía*, ver Finley M. I. *El nacimiento de la Política*, Editorial Crítica, Barcelona, 1986, p. 182 y ss.

7. El debate sobre la filosofía como creación exclusiva del mundo griego no está cerrado. Actualmente se reacciona contra las concepciones de Hegel y Heidegger y se reivindican otras filosofías: judía, indú, islámica, china y japonesa. Al respecto ver Delenze, Gilles y Guattari, Félix. *¿Qué es la filosofía?* Anagrama, Barcelona, 1994, p. 86 y ss.

donde no las hay, de los períodos de sequía y de lluvias; pero lo característico de la filosofía griega es la geometrización de la imagen del cosmos. Anaximandro localizó la tierra inmóvil en el centro del cosmos; según él si la tierra permanece en reposo en su lugar, sin necesidad de ningún soporte, es porque colocada a igual distancia de todos los puntos de la circunferencia celeste, no tiene necesidad de ir abajo más bien que ir hacia arriba o hacia un lado u otro. Se trata de una idea de igualdad, de proporción. El cosmos se liga a la ética en la medida en que las potencias elementales se asocian y coordinan por el imperativo de la justicia (**dike**) para formar un cosmos único, a pesar de su diversidad; pero los elementos están en conflicto y es necesario que la justicia funcione compensatoriamente; de ahí el texto de Anaximandro: "Siguiendo el orden del tiempo se pagan mutuamente reparación (**tisis**) y justicia (**dike**) por la **adikia** que han cometido" ⁽⁸⁾. En pocas palabras el paso de la religión a la filosofía se puede captar cuando se observa que se trata de un cambio de pregunta: la vieja pregunta ¿cómo emerge el orden del caos?, se transforma en la pregunta: ¿Qué existe de inmutable en la naturaleza? ¿Cuál es el principio (**arché**) de la realidad? ¿Cómo podemos alcanzar la realidad y cómo podemos expresarla?

Pero esta mutación en la forma del pensamiento implica también transformaciones en la sociedad y en la concepción y práctica de los portadores del saber.

El nacimiento de la filosofía está ligado al nacimiento de la Polis. Los siglos VIII y VII a. de C. fueron de profundas transformaciones económicas. La Hélade se

proyectó en forma colonizadora, primero sobre el oriente y luego sobre el occidente, sobre la Magna Grecia; simultáneamente con este fenómeno expansivo aparece el comercio griego por toda la cuenca del Mediterráneo, la población pobre es sometida a la virtual servidumbre y a la esclavitud; a finales del siglo VII a. de C. aparece la acuñación de la moneda, probablemente tomada de Lydia. La aristocracia controla el poder en las ciudades pero se ve obligada a ceder parcialmente algunos privilegios. La religión, sus secretos, sus talismanes, el sacerdocio era monopolio de las grandes familias aristocráticas; éstas se ven en la obligación de transferir este monopolio a la Polis y así como la realza se había extinguido al subsumirse en la ciudad, el sacerdocio se va convirtiendo en una función política. Las formas de la guerra también se transforman profundamente. Un vaso corintio de mediados del siglo VII muestra cómo se enfrentan dos ejércitos formando espesos muros de hombres y de escudos. Es la primera representación plástica de la falange hoplita y representa la revolución en la táctica militar que acompañó la estructuración de la Polis; aunque inicialmente aristocrática, rápidamente fue necesario integrar en la falange al sector del demos que estaba en condiciones económicas para adquirir el pesado armamento del hoplita. Algunos historiadores como M. Detienne y Claude Mossé han puesto de presente que se trata de algo más que el acceso de parte del demos en el ejército, con las consecuencias políticas obvias. La falange, dicen, está compuesta de unidades intercambiables que funcionan a partir de una disciplina homogénea, igualitaria; la proeza característica del guerrero aristocrático tal como se ve en **La Iliada** se convierte en un crimen, pues romper la falange implica dejar al descubierto al flanco derecho del compañero de la izquierda, dado que esa era la función del gran escudo de doble empuñadura. Así pues, el combate en falange fue una **Paideía**, una escuela de **Sofrosine**, de dominio de sí, una transformación del viejo concepto de virtud (**areté**) individual aristocrática en disciplina co-

8. VERNANT, Jean-Pierre. Op. cit., p. 124. Sobre la conversión del proceso cósmico en un proceso moral a partir de Anaximandro, ver: MONDOLFO, Rodolfo. *La Comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Ed. Iman, Buenos Aires, 1955, p. 51 y 368. Ver Jaeger, Werner. *La teología de los primeros filósofos griegos*. Fondo de Cultura Económica, México, 1952.

lectiva; el éxito de la falange implicaba la **isonomía**, la igualdad ⁽⁹⁾.

Pero en la vida social las ciudades griegas atravesaban un período creciente de crisis como consecuencia de las transformaciones económicas y militares. Por eso aparecen los intentos de reorganización política personificados en los legisladores, es decir, los sabios.

Esparta optó por un camino militar, estratificándose férreamente y estableciendo un sistema autoritario sin fisuras; de ahí que haya aparecido el lenguaje lacónico, que ya sorprendía a los demás griegos, era un lenguaje escueto, el lenguaje de las órdenes, no el del diálogo, del debate. Esparta pagó su precio: el fin de las artes plásticas, la poesía y la imposibilidad de aportar en filosofía. En Atenas Solón enfrentó la crisis, la **stasis**, buscando establecer la armonía, la concordia, es decir una armonía social conseguida por una igualdad jerárquica, geométrica y no aritmética, en una palabra, proporcional; las cuatro clases en las que son repartidos los ciudadanos tendrían una participación en el manejo de la Polis de acuerdo a medidas de tipo agrícola. Solón diría: "He redactado leyes iguales para los Kakos (los malos, los no aristócratas) y para los Aga-

thos (los buenos, los aristócratas)" ⁽¹⁰⁾. Era cierto en cuanto la ley era la misma para todos los ciudadanos y todos podían hacer parte de los tribunales y de las asambleas; la legislación de Solón no alejó la **stasis** de la sociedad ateniense; el hecho de que después de Solón viniera la tiranía de Pisístrato lo dice todo. La tiranía, gobierno ilegal para los griegos, abría el camino a la revolución clisteniana, es decir, a la consolidación de la democracia ateniense clásica.

Así como la filosofía se desgajó del mito, el filósofo lo hizo del adivino. El adivino es el hombre que ve lo invisible, que conoce las cosas pasadas, presentes y futuras, también su alma se puede separar del cuerpo y reintegrarse a voluntad, realizando viajes al Hades o a distancias lejanas. Gracias a una disciplina de tensión y concentración espirituales, ligada con una técnica de control del soplo respiratorio puede congregarse el alma ordinariamente dispersa en todos los puntos del cuerpo y así concentrada el alma se puede desligar del cuerpo, evadirse de los límites de la vida y lograr el recuerdo (anamnesis) de encarnaciones pasadas ⁽¹¹⁾. Son seres divinos, sus saberes y sus poderes son intransmisibles. Las biografías de los grandes filósofos presocráticos aun conservan algo de este carácter mágico; Empédocles es legislador, curandero, mago y de cierto modo se coloca más allá de la muerte al desaparecer voluntariamente en el Etna; Heráclito una vez escrita su obra, la deposita en el templo de Artemisa de Efeso, además su lenguaje es críptico, ceremonioso, ya los mismos griegos del siglo V dirían obscuro, mostrando con este distanciamiento la desacralización del saber en la Grecia clásica; un lógico como Par-

9. MOSSÉ, Claude. *La Grèce archaïque d'Homère à Eschyle*, Ed. du Seuil, Paris, 1984, p. 111 y ss. Para captar históricamente el significado del término *Paideia* es preciso recordar las palabras de W. Jaeger: "Al emplear un término griego para expresar una cosa griega, quiero dar a entender que esta cosa se contempla, no con los ojos del hombre moderno, sino con los del hombre griego. Es imposible rehuir el empleo de expresiones modernas como *civilización, cultura, tradición, literatura o educación*. Pero ninguna de ellas coincide realmente con lo que los griegos entendían por *Paideia*. Cada uno de estos términos se reduce a expresar un aspecto de aquel concepto general, y para abarcar el campo de conjunto del concepto griego sería necesario emplearlos todos a la vez". JAEGER, Werner. *Paideia: Los ideales de la cultura griega*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 2. Sobre el modelo hoplita ver también Garlan, Yvon. "El militar" en Vernant, Jean-Pierre y otros, *El hombre griego*, Alianza Editorial, Madrid, 1993, p. 78 y ss.

10. Citado por VERNANT, Jean-Pierre. *Les origines de la pensée grecque*. P. U. F., París, 1962, p. 83. F. Nietzsche desarrolla este tema en la *genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Alianza Editorial, Madrid, 1972, p. 27 y ss.

11. Cfr. VERNANT, Jean-Pierre. *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*. Ariel, Barcelona, 1983, p. 351.

ménides escribía su obra en verso, el estilo de lo sagrado, pues la prosa lo es de lo laico; el pitagorismo se organiza como secta secreta. Pero no debe caerse en engaño, algo ha cambiado radicalmente. Así el movimiento político de la ciudad obligó a que los "decretos de justicia", monopolio de las familias eupátridas, fueran escritos y publicados, el saber de los filósofos se difunde, se escribe en una escritura alfabética de fácil aprendizaje ⁽¹²⁾, su saber se dirige a todos aquellos que en su ciudad o en cualquiera otra ciudad se tomen el trabajo de leerlo. Heralito "el oscuro" dijo: "Para hablar con inteligencia es necesario que se tenga en cuenta lo que es universal, al igual que la ciudad se apoya sobre la ley" ⁽¹³⁾.

El conocimiento de los filósofos presocráticos y su entorno social es precario, fragmentario y casi siempre indirecto. El agudo comentario de F. Nietzsche: Imaginaos que el filósofo viaja y llega a Grecia; así sucedió con aquellos preplatónicos: son, por decirlo así, extranjeros admirados. "Todo filósofo es un extranjero y debe sentir a su prójimo como extranjero" (F. Nietzsche. **Obras completas**, tomo V, Aguilar, Buenos Aires, 1963, pp. 238-39). Aparecen como hombres solitarios, rodeados de una atmósfera mítica. Sin embargo la escuela pitagórica funcionó como una secta religiosa entroncada en los misterios órficos. La comprensión de este fenómeno remite a las formas de la religiosidad griega.

El mundo de la Polis tenía como centro la religión olímpica o cívica. El rito fundamental era el sacrificio de animales,

el humo y los aromas para los dioses, la carne para los hombres. Era un ritual diurno, solar; pero también existía el ritual nocturno a las divinidades ctónicas, al mundo subterráneo, el reino de la muerte. Según Mario Vegetti, "normalmente se practicaba el holocausto, es decir la combustión de todo el cuerpo de la víctima sacrificial, de modo que no quedaban partes disponibles para el banquete común. Así pues, se trata, en conjunto, de un ritual apotropaico, de conjuro y de aversión más que de contacto y de pacificación armoniosa entre el grupo humano y las divinidades que lo protegen" ⁽¹⁴⁾.

Los cultos místicos no estaban desvinculados de la Polis. En Atenas el poder político administraba y tutelaba los misterios de Eleusis. Estos no estaban dirigidos sólo a los ciudadanos sino a todos los que se querían iniciar en ellos. Era suficiente que hablaran griego y a ellos podían acceder también los extranjeros, las mujeres y los esclavos. El iniciado que creía asegurarse la supervivencia después de su muerte, no se distinguía públicamente de los demás y si era ciudadano seguía participando del culto cívico ⁽¹⁵⁾.

Según J. P. Vernant, otra manifestación de individualismo religioso que se detecta desde el siglo V A. C. es la formación de las sectas o grupos privados que se reunían en un santuario para celebrar un culto privado, se trataba de "adeptos deseosos de reservarse el privilegio de celebrar entre sí un culto particular dirigido como dice Aristóteles a ofrecer sacrificios juntos y frecuentes. Los fieles son **Synou-siastai**, coasociados: forman una pequeña comunidad religiosa cerrada que les permite encontrarse y practicar comunitariamente una devoción en la que, para participar, cada uno debe haberlo solicitado

12. Un factor aislado no explica nunca nada. Pero la adopción por los griegos del alfabeto fenicio, combinado con los otros factores que se exponen en este trabajo, se puede considerar como una innovación afortunada para la divulgación del pensamiento. Sobre las complejas relaciones entre mito, religión y filosofía ver: COLLI, Giorgio. *El nacimiento de la Filosofía*, Tusquets Editores, Barcelona, 1983.

13. VERNANT, Jean-Pierre. *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, op. cit., p. 353.

14. VEGETTI, Mario. "El hombre y sus dioses" en *El hombre griego*. Vernant, Jean-Pierre y otros. Alianza Editorial, Madrid, 1993, p. 307 y ss.

15. Ibid. Ver también Rohde, Erwin. *Psique*. Fondo de Cultura Económica, México, 1948.

y haber sido personalmente admitido por los otros miembros" ⁽¹⁶⁾. Se trata de un tipo de "sociabilidad selectiva".

La forma más antigua y célebre de secta fue el orfismo y su elaboración de una concepción de la salvación individual, a través de la transmigración de las almas. El orfismo sirvió de base para la formación de la secta religioso-filosófica de los pitagóricos. En ellos los ritos, las abstinencias órficas se combinaban con la purificación teórica de tipo "apolíneo": matemáticas, geometría, astronomía, cosmología y filosofía ⁽¹⁷⁾.

El pitagorismo influyó profundamente sobre Platón y luego sobre el neoplatonismo. También se puede considerar como una sociedad selectiva la escuela epicúrea, con su concepción del "repliegue" individual y su abstención de participar activamente en la vida política de la sociedad helenística.

Clístenes abole la organización tribal basada en las relaciones de los gens y en la consanguinidad. Las nuevas tribus son establecidas en base a la geografía, reúne habitantes de un territorio no parientes consanguíneos; así las viejas cuatro tribus se convierten en diez, es una mezcla de población que apunta a quebrar las fidelidades arcaicas de tipo familiar. Esto implica transformaciones; en primer lugar el establecimiento de una división artificial del tiempo; el calendario lunar continúa en la esfera religiosa, pero el año administrativo se divide en diez períodos de 36 o 37 días en correspondencia con las diez tribus. El consejo de cuatrocientos se eleva a quinientos, cincuenta por tribu para poder distribuir la participación de los ciudadanos en los diez períodos del calendario civil. Según Vernant:

"El mundo de las relaciones sociales forma entonces un sistema coherente, reglamentado por relaciones y correspondencias numéricas que permiten a los ciudadanos afirmarse como "idénticos", entrar en relaciones de igualdad, de simetría, de reciprocidad, componer juntos un cosmos unido".

La Polis se presenta como un universo homogéneo, sin jerarquías, sin pisos, sin diferenciación. El arché no es ya concentrado en un personaje único colocado en la cima de la organización social; es repartido en forma igual a través de todo el dominio de la vida pública, en este espacio común donde la ciudad encuentra su centro, su mesón. A partir de este momento adquiere plenitud de sentido una preocupación central de los griegos: el espacio y su relación con el mundo social; ciertamente en el plano mítico-religioso el espacio está integrado a lo simbólico, pero lo nuevo entre los griegos de las Ciudades Estados fue la preocupación política; un arquitecto urbanista (en Grecia no se concebía lo uno sin lo otro) como Hippodamos de Mileto es ante todo un político; más tarde esta relación entre espacialidad urbana e instituciones políticas estará presente en Platón y Aristóteles ⁽¹⁸⁾. La revolución de Clístenes la consolidó Efialtes al trasladar los poderes del aristocrático Areópago al Consejo de los quinientos. Atenas estaba ideológica y políticamente preparada para enfrentar el peligro persa. El primer gran historiador—disciplina que presupuso la cosmología de los filósofos, la medicina, la geografía y la tragedia— Herodoto hizo de la guerra con los persas el centro de sus "Historias" y en ella ante todo, más que resaltar hechos, celebra para ejemplo de las generaciones presentes y futuras el triunfo de la

16. VERNANT, Jean-Pierre. "El individuo en la ciudad" en *Sobre el individuo*, Paul Veyne y otros, Paidós Studio, Barcelona, 1990. p. 35.

17. VEGETTI, Mario. "El hombre y sus dioses". Op. cit., p. 314.

18. En Atenas, con el desarrollo de la democracia, el Agora desplazó a la Acrópolis como centro de la vida cívica. Cf. Marttenssen, R. D. *La idea del espacio en la arquitectura griega*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1984 p. 30. Sobre Hippodamos de Mileto ver el capítulo 5º del libro II de la *Política* de Aristóteles en Aristóteles. *Obras*. Aguilar, Madrid, 1967, p. 1.439 y ss.

libertad griega sobre el despotismo bárbaro.

El ritual dionisiaco del Macho Cabrío se habría de convertir en la Tragedia, condensación de la cultura griega y de la democracia ateniense. La tragedia es la gran educadora del pueblo ateniense; el trágico plantea problemas en forma dramática, es la dialéctica doble del coro y los protagonistas y de los protagonistas entre sí; la tragedia es también vehículo de crítica social y la celebración de las grandes instituciones ciudadanas. Esquilo, por ejemplo, en **Las Euménides** canta el paso de la venganza privada, "la sangre de las represalias que arruina la ciudad" al hacer correr "la sangre negra de los ciudadanos", a la intervención de los tribunales ⁽¹⁹⁾. Sófocles en su **Antígona** confronta los derechos de la fidelidad familiar frente al Estado y en su **Edipo Rey** nos muestra entre muchas otras cosas el nacimiento de la investigación judicial de tipo racional. Ciertamente Edipo consulta el Oráculo de Delfos, todos los griegos lo consultaban, pero el oráculo griego no inhibe la investigación, puesto que siempre responde en forma de enigma y el enigma es el gran reto para el hombre griego. Entre los griegos mismos circulaban comentarios que aclaran muy bien la función del oráculo; se decía que cuando un estratega era bueno y experimentado en el arte de la guerra lograba aprovechar el oráculo, que en caso contrario, no. Edipo realiza pues un paradigmático proceso de investigación, lo lleva hasta las últimas consecuencias, es decir, alcanza la verdad a cos-

ta de sí mismo ⁽²⁰⁾. Pero esto también había sido una conquista. El derecho arcaico griego estaba inmerso en la magia y la religión, la prueba de la verdad se hacía por el combate, el conjuro y el juramento; así se puede ver en la **Iliada**. El juez no era sino el árbitro que daba la razón a quien había sido escogido por las potencias divinas. Ahora el juez debe buscar una verdad desconocida, debe inquirir a los testigos por los hechos ⁽²¹⁾.

Pero lo más importante en Grecia no va a ser el desarrollo del derecho formal sino la estrecha vinculación entre el derecho y la filosofía, la reflexión sobre el bien, lo justo y lo verdadero.

La democracia griega fue elitista y exclusivista. El ciudadano guerrero, aquel que al decir de Hegel colocaba el interés general por encima del particular, incluyendo entre éste la vida misma, es el paradigma del hombre griego, el hombre libre. Por el contrario el esclavo era el polo opuesto, la negación de la humanidad. Los griegos lo debatían todo, ninguna creencia estaba por fuera de la ley, sin embargo ninguno puso en cuestión la necesidad de la esclavitud. Platón la supone en **La República** y en **Las Leyes** busca la forma de consolidarla. Aristóteles trató de demostrar en el primer libro de **La Política**, que la esclavitud hacía parte del orden natural: la tentativa no fue muy afortunada, pues como lo señala Finley, el mismo Aristóteles tuvo que reconocer que muchos no eran "esclavos naturales" sino que habían llegado a ese estado por "accidente", azares de la guerra, naufragios, raptos ⁽²²⁾.

19. El Coro en *Las Euménides* celebra la concordia interior: "Quiera el cielo que jamás se oigan en esta ciudad los rugidos de la discordia, que no se sacia de males. Jamás se empape el suelo en la sangre de los ciudadanos, derramada en fratricidas y vengativas contiendas, sino antes con el deseo del bien común sean unas sus mutuas alegrías y unos también sus odios; que en la unión tienen los hombres el remedio de sus mayores infortunios". Esquilo y Sófocles. *Obras Completas*, El Ateneo, Buenos Aires, 1957, p. 341.

20. FOUCAULT, Michel. *La Verdad y las Formas Jurídicas*, Gedisa, Barcelona, 1980, p. 39.

21. Sobre el derecho en Grecia ver GERNET, Louis. *Antropología de la Grecia antigua*, Taurus, Madrid, 1980. p. 153, 55 y 323 y ss.

22. Cfr. FINLEY, M. I. "¿Se basó la civilización griega en el trabajo de los esclavos?" en C. Mossé y otros. "Clases y luchas de clases en la Grecia Antigua". Akan editor, Madrid, 1977, p. 113.

Había una categoría intermedia entre los libres y los esclavos, los metecos o extranjeros, pues la dinámica de la economía griega hizo de la residencia de no griegos en las ciudades una necesidad y un problema. La respuesta fue tolerarlos negándoles los derechos fundamentales; los políticos, al excluirlos de la participación en las Asambleas y Magistraturas de la Polis; los jurídicos, puesto que estaban sometidos a procedimientos diferentes de los de los hombres libres; y los religiosos, pues no podían participar en los cultos de la ciudad, excepto los misterios de Eleusis y las Panateneas; económicos, pues no podían gozar de la propiedad de la tierra reservada exclusivamente a los ciudadanos. También estaba rigurosamente prohibido el matrimonio entre ciudadanos y metecos.

Los mujeres también estaban excluidas de los derechos políticos, de los beneficios de la educación y sólo se podían realizar en el marco de la casa como "señoras del hogar"; la escisión típicamente griega entre eros y matrimonio tenía consecuencias tensas e insolubles para ambos sexos como lo demostró Michel Foucault en los dos últimos tomos de su *Historia de la Sexualidad* ⁽²³⁾.

La filosofía griega se subdivide tradicionalmente entre presocrática, socrática y postsocrática; no deja de tener razón parcialmente esta clasificación si se tiene en cuenta que con Sócrates y en parte con sus oponentes los sofistas, la filosofía griega da un gran viraje de la preocupación por el ser a la preocupación por el hombre mismo en cuanto ser moral.

Los sofistas son los representantes arquetípicos del período democrático ateniense. No constituyeron una escuela sino

una actitud ante el saber y ante la Polis que contrastó con la actitud aristocrática representada por Platón, Jenofonte y Aristóteles ⁽²⁴⁾. No es fácil reconstruir su pensamiento pues en buena parte dependemos de la visión que estos autores construyeron en su álgida polémica con los sofistas. Aunque no todos lo hacían, la mayoría de los sofistas renunciaban a la investigación naturalística y se concentraban en lo relacionado con el hombre. (Entendiendo al hombre como era necesario en la óptica griega, como miembro de la Polis). Este podría ser el sentido aproximado de la célebre frase del sofista Protágoras: "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". Un segundo aspecto del pensamiento sofístico de importancia para la política fue el relativismo radical que derivó frecuentemente en el nihilismo, como es el caso de Gorgias, para quien el sofista debe ser un maestro en el juego de la ilusión, pues esta técnica permite darle un sentido al mundo e imponerlo a los demás ⁽²⁵⁾. La gran oposición entre los sofistas y Sócrates radica en la concepción sobre la función del discurso; para Sócrates (para el Sócrates que ha puesto a hablar Platón), el discurso debe cuestionar y demostrar, es lo contrario de la oratoria y la retórica, procede según el rigor de la demostración geométrica; la forma sofística parte del convencimiento, de la relatividad del conocimiento y de la creencia en que, por lo tanto, no existe el discurso verdadero sino el discurso fuerte que articula la eficacia de la oratoria y la retórica.

Para Platón, crítico acérrimo de la democracia, esa democracia que había ase-

23. Ver FOUCAULT, Michel. *L'usage des Plaisirs y Le souci de soi*. Gallimard, París, 1984. La *paideía* se aplicaba a los niños, la *custodia* a las muchachas vírgenes. Cfr. Cambio, Giuseppe. "Hacerse hombre" en Vernant, Jean-Pierre y otros. *El hombre griego*, op. cit., p. 109.

24. Sobre los sofistas ver el capítulo II del libro de ZELLER, Eduard. *Sócrates y los sofistas*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1955, p. 39 y ss.

25. Sobre la valoración no teórica (verdad) sino práctica (utilidad) de las opiniones, MONDOLFO, Rodolfo. *El Pensamiento Antiguo*, Tomo I, Losada, Buenos Aires, 1959, p. 125 y ss.

sinado legalmente a Sócrates, era necesario establecer una forma de gobierno ideal, que aunque no fuera realizable aquí en la tierra, pudiera servir de acicate para mejorar las cosas; claro está que en última instancia Platón no se hacía ilusiones con la perfectibilidad de este mundo de las apariencias y la opinión, de ahí sus repetidas invitaciones a dejar la cárcel del cuerpo y liberar el alma mediante la muerte. Mientras tanto el sabio no tiene otra posibilidad que seguir la invitación contenida en el **Teeteto**:

“Por consiguiente, debemos tratar de escapar de aquí lo más pronto que podamos hacia la morada de los dioses; y escapar es lo mismo que hacerse como un dios, y hasta donde esto es posible, lo cual significa hacerse sabio y santo por medio de la sabiduría” ⁽²⁶⁾.

Sin embargo la obra de Platón dedicada a su Polis ideal, **La República**, ha sido el texto de filosofía política más influyente en la cultura occidental, a partir de él se han establecido interpretaciones muy disímiles y contradictorias, desde la cristiana de San Agustín en su **Ciudad de Dios** hasta la Utopías del renacimiento de Tomás Moro y Campanella. La teoría política de Platón, está perfectamente circunscrita en su sistema. Su concepción ontológica que piensa el mundo como construido por la realidad esencial (las ideas) y una apariencia fenoménica, se corresponde con su concepción noseológica en la que al nivel de la realidad corresponde la verdad (**Altheia**) y al de la apariencia, la opinión (**doxa**). La forma de romper con la opinión y elevarse a la verdad, o lo que es lo mismo, de pasar de una relación con la apariencia a una relación con la realidad, es la **ma-yéutica**, es decir, el arte de hacer parir la verdad. Es una forma de crítica de la opinión puesto que para Platón la ignorancia es un falso saber y no un vacío de saber; de

ahí su idea de que el conocimiento no es información sino crítica, debate; no fueron pues razones estilísticas las que llevaron a Platón a adoptar el diálogo como expresión de su filosofía sino una necesidad filosófica interna; el diálogo es la forma más adecuada de confrontación de posiciones; la fuerza del diálogo como instrumento de conocimiento le había sido revelado a Platón por los grandes trágicos atenienses. Por su propia naturaleza la filosofía de Platón es ante todo educativa, es una **Paideia**, y lo es en cuanto la **Paideia** es para los griegos la preparación para la **Politeia**. Según E. Cassirer, Rousseau se dio cuenta de esto cuando afirmó que **La República** no era un sistema político, sino el primer tratado de educación que se escribió en la historia.

La base de la concepción política de **La República** radica en la idea de que el interés particular y privado es incompatible con el interés general; por eso los guardianes de la ley no pueden tener relaciones con el dinero ni pueden tener vínculos familiares; esto es lo que se ha llamado el “comunismo platónico”, que según A. Koyré se parece más al sistema “monástico” de los pitagóricos y al monaquismo cristiano posterior. Esta incompatibilidad entre lo general y lo particular ha sido un argumento difícilmente combatible, y sólo en la época del utilitarismo y la economía clásica se contraargumentó en el sentido de que la búsqueda y realización del interés particular conducía finalmente a la realización del interés general; éste fue el dogma básico del liberalismo clásico.

La utopía platónica con sus enseñanzas profundas, con sus planteamientos críticos sobre el poder que aun resuenan en nuestros oídos, se estructuró, como ocurre con las utopías, en forma autoritaria. Platón se inspiró en parte en el modelo contrario del ateniense, el espartano, con su sistema de castas, combinado con su teoría de que la única justificación del poder radicaba en el saber. El gobierno de los Reyes Filósofos es duro, la violación de la ley se paga con la vida; los poetas (representantes del mito) quedan ex-

26. Para un análisis del *teeteto* en relación con la política ver ZULETA, Estanislao. *Lógica y Crítica*, Universidad del Valle, Cali, S. F. E.

cluidos de la Polis ideal, medida que ha sido aplaudida por dos mil años por los dogmáticos de todas las tendencias, por todos aquellos que temen el carácter cuestionador de la obra de arte. **La República** en la perspectiva en que fue concebida por Platón no se refería a la realización de los hombres sino a la perfección de la justicia ⁽²⁷⁾.

Aristóteles vive en el momento en que la Ciudad-Estado griego hace crisis. Aristóteles fue preceptor de Alejandro de Macedonia, el hombre que trataría de construir un gran imperio según el modelo persa ⁽²⁸⁾; pero Aristóteles también moriría convencido de que la Polis era la mejor forma posible de organización socio-política. Aristóteles no está de acuerdo con la exigencia platónica de una ciudad ideal; propone un tipo de sistema político basado en el equilibrio, una conciliación entre democracia y aristocracia; una constitución, en fin, que no trate de ser ni la mejor posible ni la mejor existente, sino la más adecuada a la situación de la Polis que se aspira a regir con ella. Consecuente con este punto de partida Aristóteles le da gran importancia al régimen constitucional y considera que una constitución equilibrada puede mantener en sus límites a las clases en conflicto, logrando el ideal de justicia. La prudencia de Aristóteles frente a la modificación de las instituciones vigentes queda patentizada en este texto de la **Política**:

"De estas consideraciones resulta manifiesto que algunas leyes, y en determinadas ocasiones, deben ser susceptibles de cambios, pero desde otro punto de vista esto parecería requerir

mucha precaución. Cuando la mejora sea pequeña y en cambio pueda ser funesto que los hombres se acostumbren a cambiar fácilmente las leyes, es evidente que deberán pasarse por alto algunos fallos de los legisladores y de los gobernantes, pues el cambio no será tan útil como dañino al introducir la costumbre de desobedecer a los gobernantes. La comparación con las artes es también errónea; no es lo mismo introducir cambios en un arte que en una ley, ya que la ley no tiene otra fuerza para hacerse obedecer que el uso, y éste no se produce sino mediante el transcurso de mucho tiempo, de modo que el cambiar fácilmente de las leyes existentes a otras nuevas debilita la fuerza de la ley. Pero aun si pueden cambiarse ¿podrán cambiarse todas y en todos los regímenes o no? ¿Podrá cambiarlas cualquiera o sólo algunos? Todas estas cuestiones tienen gran importancia. Dejemos, pues, esta investigación por ahora: no es de este lugar" ⁽²⁹⁾.

Sin embargo en dos aspectos el pensamiento político de Aristóteles permanece prisionero de las limitaciones de su época. En primer lugar, su incapacidad para pensar la esclavitud; él, como los demás griegos, la considera como un dato de base, por fuera de la reflexión política, simplemente una sociedad sin esclavos es inconcebible; en segundo lugar, adhiere acríticamente al principio aristocrático del ocio, pensando que la ciudadanía sólo es compatible con la actividad política y militar absolutamente incompatible con las actividades manuales y comerciales. De todas maneras y a pesar de sus limitaciones sus reflexiones sobre la política inspiraron el pensamiento de la alta escolástica medieval y luego de los pensadores que construyeron la teoría clásica del derecho y el estado modernos ⁽³⁰⁾.

27. Excelente introducción al pensamiento de Platón: KOIRE, Alexandre. *Introducción a la lectura de Platón*, Alianza Editorial, Madrid, 1966. En particular la Segunda parte, *La Política*, p. 91 y ss.

28. Sobre la divinización del monarca absoluto promovida por Alejandro y sus raíces griegas ver el capítulo "*Alejandro Magno y la monarquía absoluta*" en MEYER, Eduard. *El historiador y la historia anti-gua*, F. C. E., México, 1955, p. 233 y ss.

29. Aristóteles, *Política*. Op. cit., p. 1442.

30. Sobre la moral y la política en Aristóteles: JAEGER, Werner. *Aristóteles. Bases para la historia de su de-*

Alejandro Magno fracasó en su aspiración de crear un gran imperio; a su muerte su fugaz imperio se estalló en monarquías absolutas regidas por sus generales; sin embargo culturalmente se logró el establecimiento de la civilización helenística en la que a pesar del sincretismo religioso y político predominaron la lengua y la cultura griegas: Alejandría, Pérgamo, Antioquía y la misma Atenas fueron los focos irradiadores de dicha cultura. La Ciudad-Estado estrictamente hablando dejó de tener sentido.

"En la sociedad griega, el foco de la vida moral fue la ciudad-estado; en los reinos helenísticos y en el imperio romancino, la aguda antítesis entre el individuo y el Estado es inevitable; ya no se pregunta en qué formas de la vida social puede expresarse la justicia, o qué virtudes deben ser practicadas para crear una vida comunal en que ciertos fines puedan ser aceptados y alcanzados. Ahora se interroga sobre lo que cada uno debe hacer para ser feliz, o sobre qué bienes se pueden alcanzar como persona privada. La situación humana es tal que el individuo encuentra su medio moral en su ubicación en el universo más bien que en cualquier sistema social o político. Es saludable observar que en muchos aspectos el universo es un medio moral mucho más estrecho y cerrado que Atenas. La razón es muy sencilla. El individuo ubicado en una comunidad completa y bien organizada y que no puede considerarse a sí mismo sino en función de la vida de esa comunidad, dispondrá de una rica posición de descripciones para caracterizarse a sí mismo, a sus deseos y a sus privaciones. El individuo que se pregunta qué puede desear como hombre y fuera de sus vínculos sociales dentro del marco del universo,

necesariamente trabaja con una provisión más pobre de representaciones, y con una visión empobrecida de su propia naturaleza, porque ha tenido que despojarse de todos los atributos que pertenecen a su existencia social. Considérese desde esta perspectiva las doctrinas del estoicismo y el epicureísmo" ⁽³¹⁾.

Frente a esta nueva situación la filosofía estoica planteó una serie de soluciones orientadas a la readecuación de la conducta de los hombres. La filosofía epicúrea fue otra respuesta, pero negativa, ya que proponía un repliegue hacia pequeños grupos de amistad dedicados a cultivar el control de sí mismos y la sabiduría. El estoicismo, por el contrario, con una gran versatilidad promueve la participación de los hombres en la vida social sin renunciar a la libertad interior inalienable. El estoicismo parte de la existencia de una naturaleza humana universal, que trasciende los límites de la Polis, de las razas y de la condición social, pero sin poner en cuestión el statu-quo. Es la primera concepción griega que sostiene que la esclavitud es un hecho de la vida social que sin embargo no pone en cuestión la igualdad del alma humana; un hombre puede ser esclavo pero en cuanto ser espiritual mantiene la plenitud de la dignidad esencial ⁽³²⁾.

31. MACINTYRE, Alasdair. *Historia de la ética*, op. cit., pp. 103-104.

32. Cicerón, el más influyente polígrafo de Roma se refiere en estos términos a la visión del mundo estoico: "En cuanto al mundo, piensan los estoicos que está regido por la voluntad de los dioses, y que es como la ciudad y el Estado común de los hombres y de los dioses, y que cada uno de nosotros forma parte del mundo; de aquí resulta, como consecuencia natural, que antepongamos la utilidad común a la nuestra. Pues, así como las leyes anteponen la salvación de todos a la de cada uno, así el hombre bueno y sabio que acata las leyes y no ignora sus deberes de ciudadano, atiende más al interés de todos que al de uno cualquiera o al suyo propio. Y no es más vituperable el que traiciona a su patria que el que abandona el interés o la seguridad común en provecho de su propio interés o de su seguridad". CICERON, M. Tulio. *Del supremo bien y del supremo mal*, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1987, p. 214.

sarrollo intelectual, F. C. E., México, 1984, en particular p. 262 a 335. El capítulo "La ética de Aristóteles" en MACINTYRE, Alasdair. *Historia de la ética*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 64 y ss.

Aunque el estoicismo fue importante como filosofía típica de los reinos helenísticos, sólo en el contexto de la República y el Imperio romano habría de desplegar todas sus posibilidades y, aún más, habría de alimentar la reflexión cristiana de las primeras épocas y sorprendentemente renacería como la filosofía inspiradora del Ius Naturalismo y del contractualismo a partir del siglo XVII.

El siglo II a. de C. es la época del comienzo del apogeo expansionista de la república aristocrática romana. Sometimiento de Macedonia, destrucción de Cartago y conquista de Hispania son simultáneos con la penetración de la cultura griega en Roma. El vencedor de Aníbal, Escipión Emiliano representa lo opuesto al ideal de pureza romana de Catón; él se hace amigo del estoico griego Panecio que elabora una versión del estoicismo a la medida del imperio en ciernes. Se trata de un humanismo y un racionalismo que civiliza el duro mundo de esos romanos educados hasta ese momento en la ley de las **XII tablas**. Escipión también adopta como amigo a un rehén griego, el historiador Polibio, dotando así a Roma de una disciplina hasta ese momento inexistente en la pobrísima tradición cultural latina. Polibio con gran habilidad se convierte en el intérprete de los intereses de la clase senatorial. Polibio ligó estrechamente el proceso político interno y el proceso expansivo, convirtiéndose en el primer apologista de la fase imperial. Es curioso observar cómo los romanos no parecen haber captado un rasgo inquietante de la filosofía de la historia de su panegirista griego, su creencia en el carácter cíclico de la historia, según el cual todos los imperios nacen, crecen, florecen y fatalmente desaparecen. Es preciso recordar que la idea de la historia cíclica había sido adoptada por los estoicos⁽³³⁾.

33. Sobre Polibio ver: MOMIGLIANO, Arnaldo. *La historiografía griega*, Editorial Crítica, Barcelona, 1984. En particular p. 227 y ss.

Para comprender las condiciones teóricas y sociales del

La expansión político-militar produjo consecuencias negativas dentro de la sociedad romana. El auge de la clase senatorial fortalecida por las conquistas se logró a costa de la plebe. Los campesinos perdieron el control del **ager público** y se fueron proletarizando, los sectores intermedios fueron obligados a engrosar la clientela de los poderosos patricios. La lucha de los Gracos representa el último esfuerzo para readecuar la situación social, pero fracasó y le costó la vida a estos dos aristócratas, Tiberio y Cayo. Pero su fracaso fue también el fracaso de la república romana; se abre el período de las guerras civiles, Sila, Mario, la rebelión de Espartaco, etc. y esta situación conduce por la vía de las luchas entre los grandes generales, Pompeyo, Antonio, César, al control del poder por Octavio, basándose en el ejército. Octavio Augusto sostuvo como ideología que se trataba de un principado interno para restablecer la República y de un Imperium con relación a las provincias.

En una relación hecha por el propio Augusto da la siguiente versión idealizada de su ascenso al poder:

“En mis consulados VI y VII, después de haber apagado las llamas de la guerra civil y de haberme encargado de la dirección de los asuntos por consentimiento universal, transferí el estado, de mi propio poder a la voluntad del Senado y del pueblo de Roma. Por este servicio recibí por decreto del senado el nombre de Augusto”⁽³⁴⁾.

nacimiento del discurso histórico en el contexto de La Polis y el significado político de Heródoto y Tucídides ver: Châtelet, François. *El nacimiento de la historia. La formación del pensamiento historiador en Grecia*, siglo XXI, México, 1979. Nietzsche, Federico. “La literatura histórica” en *La cultura de los griegos, Obras completas*. Tomo V, Aguilar, Buenos Aires, 1963, p. 323 y ss.

34. BARROW, R. H. *Los Romanos*. F. C. E., México, 1956, p. 74. Sobre la vida cotidiana en la Roma imperial. Ver Veyne, Paul. “El imperio romano” en *Historia de la vida privada*, tomo I, Taurus, Madrid, 1987. p. 20 y ss.

A la muerte de Augusto el imperio se hace cada vez más autoritario. Un pensador original, el estoico Séneca refleja en su obra toda la angustia de esta época. Frente a los excesos de los emperadores Séneca propone un régimen de equilibrio entre el Príncipe y el Senado; un principio de autoridad basado en la responsabilidad del Príncipe, éste debe ser "tutor y no amo" del pueblo, si bien está provisto de un poder divino no es un dios, sino un servidor e intérprete de las leyes; en fin, de acuerdo con los principios estoicos, el Príncipe debe ser un sabio y comportarse como tal en el ejercicio de su autoridad.

Finalmente durante el período de los Antoninos el estoicismo alcanza su máximo esplendor; Adriano y en particular Marco Aurelio representan al emperador estoico. Los "Pensamientos" de Marco Aurelio permiten conocer íntimamente la significación adquirida por el estoicismo como doctrina del poder: la justicia y la clemencia deben ser las virtudes del sabio que ejerce el poder; en Marco Aurelio se capta cómo la moral ha absorbido completamente la reflexión política. El grado de universalidad alcanzado por el estoicismo se puede medir por la aparición de un filósofo esclavo, el griego Epicteto; en su obra se puede ver la ideología estoica con respecto a la esclavitud, ésta no es cuestionada como institución social, pero se afirma el carácter inalienable de la naturaleza humana y el carácter trascendente de la libertad interior del hombre. En la obra de Séneca, Marco Aurelio y Epicteto, el pensamiento antiguo, en cuanto pensamiento ético alcanza el grado más elevado de refinamiento ⁽³⁵⁾.

35. Según VEYNE, Paul "...el cristianismo tomó prestado su contenido de la nueva moral pagana a la cual suministraba una cobertura trascendente; este préstamo fue posible porque un moralismo excesivo no se preocupa tanto de ordenar esto o aquello, como de ordenar enérgicamente: a sus ojos la moralidad consiste menos en lo que está prohibido que en el hecho mismo de prohibir; quiere que se aplique la moral con redoblado vigor. ¿Qué moral? La de la época, porque es imposible imaginarse otra". VEYNE, Paul. *La sociedad romana*, Mondadori, Madrid, 1991, p. 203.

El derecho también había empezado en Roma con carácter religioso. Existía un derecho consuetudinario manejado por los sacerdotes y de carácter secreto; pero en el proceso de lucha entre Patricios y Plebeyos se logró su publicidad en forma de la codificación de las **XII Tablas**. Las **XII Tablas** eran pues interpretadas por los cónsules y luego se nombró a un funcionario encargado exclusivamente de la realización de esta interpretación, el pretor urbano, en el 242 a. de C. Se nombró a otro pretor encargado de las relaciones entre ciudadanos y extranjeros, el **praetor peregrinus**. Los pretores eran nombrados por elección popular, no tenían necesariamente que ser abogados; los pretores no podían derogar las **XII Tablas** pero podían interpretarlas y reformarlas para hacer frente a situaciones nuevas; los pretores debían hacer públicas las reglas que iban a utilizar para su interpretación de la ley tradicional. Por esto el trabajo de los pretores fue muy dinámico y creador; los pretores urbanos formaron así el derecho de los ciudadanos, el **Ius Civilis**, y los pretores peregrinus el **Ius Gentium**. El **Ius Gentium** se enfrentaba a la necesidad de adecuar las instituciones romanas a las costumbres extranjeras, de ahí que fuera menos rígido que el **Ius Civilis**, por lo que los ciudadanos tendían a acogerse parcialmente a él, hasta que una vez generalizada la ciudadanía en la época de Caracalla, el **Ius Gentium** reemplazó el **Ius Civilis**.

En Roma aparece el Jurisconsulto, es decir, el especialista en problemas del derecho que adquiere autoridad aun frente al Estado y eran autores de numerosos tratados de derecho práctico. Sin embargo la influencia más importante fue la filosofía griega, en particular la estoica. Según Barrow:

"Esta idea de una naturaleza universal fue adoptada por los estoicos, cuya doctrina fundamental era que el hombre debía vivir 'conforme a la naturaleza' o sea, conforme a la razón que la naturaleza había implantado en el hombre como tal hombre, y de acuerdo con la Razón superior que animaba

al mundo como un todo. Además en el pensamiento helenístico se habían creado doctrinas sobre la unidad de la humanidad y sobre el deber del rey de proteger y servir los intereses de sus súbditos como Salvador y Bienhechor y de atraer a todo el mundo bajo un gobierno de esta clase. Por lo tanto, la 'naturaleza' tenía sus leyes. Su origen era la Razón que existe en la naturaleza, y estas leyes se encontraban fuera y más allá del hombre" ⁽³⁶⁾.

Por este medio se fue abriendo camino la idea de que el derecho positivo debería encontrar su justificación moral en el derecho natural.

El derecho romano fue objeto de varias tentativas de codificación; en el 439 d. de C. se formó el código de Teodosio que habría de tener gran influencia en las épocas bárbaras. Sin embargo fue la gran codificación ordenada por Justiniano, que reunía tanto los estatutos imperiales como condensaciones de jurisprudencia, la que conservó para la posteridad mil años de experiencia y reflexión jurídica romana.

36. BARROW, R. H. Op. cit., p. 195.