ACTAS DE LAS PRIMERAS JORNADAS INTERNACIONALES
DE DERECHO GRIEGO ANTIGUO Y TARDO-ANTIGUO
BUENOS AIRES, 18 Y 19 DE NOVIEMBRE, 2021

ESTUDIOS SOBRE FUENTES JURÍDICAS GRIEGAS

EN ÉPOCA CLÁSICA, HELENÍSTICA Y ROMANA

VOLUMEN I

Editores
EMILIANO J. BUIS
PAOLA DRUILLE
DIEGO M. SANTOS

EDITORIAL DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PAMPA

Actas de las Primeras Jornadas Internacionales de
Derecho Griego Antiguo y Tardo-Antiguo
Buenos Aires, 18 y 19 de Noviembre, 2021

ESTUDIOS SOBRE FUENTES JURÍDICAS GRIEGAS
EN ÉPOCA CLÁSICA, HELENÍSTICA Y ROMANA

Volumen I

Editado por

EMILIANO J. BUIS
PAOLA DRUILLE
DIEGO M. SANTOS

EDITORIAL DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PAMPA

El presente volumen contiene las exposiones presentadas en las *Primeras Jornadas Internacionales de Derecho Griego Antiguo y Tardo-Antiguo,* celebradas en la Universidad Pedagógica Nacional (Buenos Aires, Argentina) en el mes de noviembre del año 2021. Los autores son responsables del contenido de sus trabajos. Se comprometen a respetar la propiedad intelectual y el consentimiento informado de las fuentes, a cumplir con las pautas éticas de publicación y manifiestan que el contenido es original. Los editores y la institución editora no son responsables de los contenidos de las partes.

Estudios sobre Fuentes Jurídicas Griegas en Época Clásica, Helenística y Romana, vol. I :
Actas de las Primeras Jornadas Internacionales de
Derecho Griego Antiguo y Tardo-antiguo / Paola Druille ... [et al.]/



2024, editado por Emiliano J. Buis, Paola Druille, Diego M. Santos.
Editorial de la Universidad Nacional de La Pampa, 1ª ed. – Santa Rosa, Argentina, 2024
Libro digital, PDF (Actas de Eventos Académicos, 15)

1. Historia del Derecho. I. Druille, Paola, comp. II. Buis, Emiliano, comp. III. Santos, Diego, comp.
CDD 340.09

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-950-863-526-6

http://www.unlpam.edu.ar/cultura-y-extension/edunlpam

Autoridades de la Editorial de la Universidad Nacional de La Pampa:
Oscar Daniel Alpa *Rector*
María Ema Martín *Vicerrectora a cargo*

EdUNLPam:
Lucía Carolina Colombato *Presidenta*
Rodolfo Rodríguez *Director de la Editorial*

Consejo Editor
Gustavo Walter Bertotto (SIyP)
María Marcela Domínguez (SA)
Fernado Colli (SEA)
Edith Alvarellos / Julieta Soncini (CS)
Carla Suarez / Daniel Omar Maizon (FA)
Natalia Monge / Agustina Manso (FCEyJ)
María Pía Bruno / Laura Noemí Azcona (FCH)
Alicia María Vignatti / Oscar Alfredo Testa (FCEyN)
María Gabriela Bertolotto/ Marite Romina Zaldarriaga Gimenez (FCS)
María de los Angeles Bruni / Natalia Cazaux (FCV)
María Soledad Mieza / Araceli Elisabet Hernández (FI)

Autoridades de la Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de La Pampa:
Beatriz Elena Cossio *Decana*
Verónica Zucchini *Vice Decana*
María Pía Bruno *Secretaria de Investigación y Posgrado*
Eric Morales Schmuker *Secretario Académico*
Martín Alejandro Ussei *Secretario Económico-Administrativo*
María Marta Dukart *Secretaria del Consejo Directivo*

Comité Organizador:
Emiliano J. Buis *Responsable*
Paola Druille *Responsable*
Diego M. Santos *Responsable*

Colaboradores
Juan Bautista Bardi, Claudio R. Cuellar, Florencia de Graaff,
Mariana Franco San Román, Eduardo E. Magoja

Miembros del Comité Académico:
Marta Alesso (Universidad Nacional de La Pampa)
Mirta Álvarez (Universidad de Buenos Aires)
Sergio Cercós (Universidad Pedagógica Nacional)
Viviana Gastaldi (Universidad Nacional del Sur)
Stefania Giombini (Universidad Autónoma de Barcelona)
Rodrigo Laham Cohen (Universidad Nacional de San Martín, Universidad de Buenos Aires)
Helga Lell (Universidad Nacional de La Pampa)
Laura Pepe (Università degli Studi di Milano)
Andreas Serafim (Academy of Athens)
Pablo Ubierna (Universidad Pedagógica Nacional)
Gustavo Veneciano (Universidad Nacional de Córdoba)
Gerardo Ramirez Vidal (Universidad Nacional Autónoma de México)

TABLA DE CONTENIDOS

PREFACIO I

La justicia en *Critón* y *Antígona*, y la elección entre la vida y la muerte, por *Verónica Natalia Antelo* 1

La *krypteía* espartana como *pólemos*: los hilotas, la otredad y el espacio en Plut. *Lyc*. 28, por *Juan Bautista Bardi* 9

La dama ultrajada. Justicia y orden social en Hesíodo, por *María Cecilia Colombani* . 20

El enojo y el miedo de las mujeres como evidencia de una jurisprudencia menor: el *otro* juicio contra Neera, por *Florencia de Graaff* 27

Una aproximación a la teoría de la justicia en *La República* de Platón: la discusión entre Sócrates y Trasímaco (*Rep*. I) y sus proyecciones/retrospecciones en el ámbito inter-*póleis*, por *Alejandro Miguel Fernández* 42

Panorama del debate sobre los Estudios clásicos en los periódicos científicos de Alemania a mediados del siglo XIX: la presencia de conceptos jurídicos y políticos de la Antigüedad Clásica en la "Zeitschrift für die Alterthumswissenschaft" (1834-1857), por *Alfredo de J. Flores* y *Estéfano Elias Risso* 59

La institución de la *prostasía* y la figura del *prostátes toû démou* en textos del siglo V a.C., por *Mariana Franco San Román* 73

De la *diabolē* a la *vita ante acta*: el ataque personal en la retórica judicial griega y romana, por *Stefania Giombini* 87

El adulterio en la antigua Atenas, por *Foteini Katsiva* 103

Representaciones del derecho internacional en la *Eneida* (VII-XII), por *Franco Andrés Lucarelli* 110

Decisión judicial y el problema del criterio para corregir la ley en la teoría de la equidad de Aristóteles, por *Eduardo Esteban Magoja* 124

Justicia polimorfa y equidad de género en Platón, por *Víctor Hugo Méndez Aguirre*. 135

"El juramento de los confederados": la Liga de Delos y el marco interestatal griego en la obra de Victor Duruy, por *Diego Alexander Olivera* 143

Responsibility and Legal thought in Ancient Greece, por *Laura Pepe*..... 151

La *epieíkeia* en la *Retórica* de Aristóteles, por *Gerardo Ramírez Vidal*..... 164

¿"Asesinatos justos con la mano" o "asesinatos con mano justiciera"? Una reflexión filológico-jurídica sobre *Electra* de Sófocles, v. 37, por *Luciano Adrián Sabattini*.... 182

NOTA SOBRE LOS AUTORES..... 199

PREFACIO

Estudios sobre fuentes jurídicas griegas en época clásica, helenística y romana reúne los trabajos presentados en las *Primeras Jornadas Internacionales de Derecho Griego Antiguo y Tardo-antiguo*, celebradas los días 18 y 19 de noviembre de 2021. El encuentro fue organizado por la Universidad Pedagógica Nacional, la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires y la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de La Pampa, en el marco de las actividades llevadas a cabo por el Grupo de Trabajo sobre Derecho Griego Arcaico y Clásico y sus Proyecciones (DEGRIAC) del Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho. El interés por su realización se manifestó en los diferentes auspicios recibidos por parte de la Asociación Argentina de Estudios Clásicos, el Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, el Comité Argentino de Estudios Bizantinos, el Instituto Interdisciplinario de Estudios Americanos y Europeos y el Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas (CONICET). Se trata de un evento que, por primera vez, convocó a investigadores de los ámbitos del derecho, las letras, la filosofía, la historia y otras áreas afines, y propuso generar un espacio colectivo de intercambio científico, a partir del trabajo interdisciplinario sobre fuentes originales escritas en griego y ubicadas en los períodos históricos de la Antigüedad y Tardo-antigüedad. Este abordaje de temáticas variadas discutidas desde diferentes campos de estudio y recortes tempo-espaciales instaló el diálogo no siempre sencillo entre las ciencias jurídicas, sociales y humanas y, por esta razón, propició un enriquecido debate sobre las problemáticas y terminología específica de las producciones jurídicas de la Antigüedad y Tardo-antigüedad en sus múltiples dimensiones, como muestran los capítulos de esta publicación.

Agradecemos al Comité organizador de las *Jornadas*, cuyo espíritu de colaboración se manifestó principalmente en el entusiasmo con que cooperó en las instancias instrumentales del evento, y al prestigioso Comité académico, integrado por especialistas de América y Europa. También agradecemos a las universidades nacionales por su respaldo logístico e institucional, y a las asociaciones, comités e institutos por su invaluable apoyo.

Este volumen, *Estudios sobre fuentes jurídicas griegas en época clásica, helenística y romana,* tiene por objetivo contribuir al conocimiento de las nuevas propuestas y líneas de investigación en el campo de los estudios del derecho griego, tanto en su vinculación con los ámbitos metodológicos, lingüísticos, literarios, filosóficos, históricos y jurídicos, como en lo que se refiere a la construcción de los saberes científicos y técnicos sobre diferentes temáticas del pensamiento antiguo, tardoantiguo y medieval.

Esperamos con convicción que este evento habilite nuevas instancias dialógicas entre especialistas y que la lectura de este material despierte inquietudes e interés para seguir abriendo reflexiones sobre el desarrollo del fenómeno jurídico helénico y sus proyecciones.

Buenos Aires, Argentina
14 de septiembre de 2024

Emiliano J. Buis, Paola Druille y Diego M. Santos

LA JUSTICIA EN *CRITÓN* Y *ANTÍGONA*, Y LA ELECCIÓN ENTRE LA VIDA Y LA MUERTE

Verónica Natalia Antelo

Resumen: El objetivo es la justicia en el *Critón* de Platón y en la *Antígona* de Sófocles, donde Platón busca escindir la justicia de la esfera de la religión y de la opinión de la mayoría respectivamente para llegar a postular una definición de justicia como una adecuación a las leyes. Por otro lado, Antígona siente la obligación seguir "las leyes no escritas"[1] de los dioses, opuesta a las leyes de Creonte. Los personajes de dichas obras, no están de acuerdo con las leyes de la ciudad, sin embargo, uno las acata y la otra las desafía, con el fin de salvar sus propias almas. La definición de justicia influye en la condena a muerte de Sócrates. Antígona también muere haciendo lo que es justo para ella, sigue "las leyes no escritas e inquebrantables de los dioses".[2] Es una muerte con honor. Si bien uno desobedece y el otro sigue las leyes de la ciudad, ambos actúan justamente para salvar sus almas, no cuerpos. Antígona podría repetir las palabras socráticas: "a no ocuparnos ni de los cuerpos ni de los bienes antes que del alma, con tanto afán, a fin de que ésta sea lo mejor posible". [3]
Palabras claves: justicia, leyes, alma, muerte, ciudad

JUSTICE IN *CRITO* AND *ANTIGONE*, AND THE CHOICE BETWEEN LIFE AND DEATH

Abstract: The topic is the Justice in Plato's *Crito* and Sophocles'*Antigone*, where Plato seeks to split justice from the sphere of religion and the majority opinion respectively to come to postulate a definition of justice as an adaptation to the laws. On the other hand, Antigone feels the obligation to follow "the unwritten laws"[4] of the gods, which are opposed by the laws by Creon. In both cases, the characters in these works do not agree with the human written laws of the city, however, one abides by them and the other defies them, in order to save their own souls. The definition of justice influences the death sentence of Socrates. What the laws command, that is justice. Also Antigone dies doing what is right for her, follows "the unwritten and unbreakable laws of the gods".[5] It is a death with honor. Although one disobeys and the other follows the laws of the city, both act precisely to save their souls, and not their bodies. Antigone could repeat the Socratic words: "Before the care of the body and wealth, before any other care, is that of the soul and its perfection"[6].
Keywords: justice, laws, soul, death, city

[1] *Ant.* 451.
[2] *Ant*. 451.
[3] *Ap.* 30b1-3.
[4] *Ant.* 451.
[5] *Ant.* 451.
[6] *Ap.* 30b1-3.

1. *Introducción*

El presente trabajo analiza la justicia en el *Critón* de Platón y la *Antígona* de Sófocles, donde, por un lado, Platón busca escindir la justicia de la esfera de la religión y de la opinión de la mayoría respectivamente para llegar a postular una definición de justicia, entendida como una adecuación a las leyes. Por otro lado, en la tragedia, Antígona siente la obligación seguir las leyes no escritas de los dioses, que chocan con las leyes impuestas por Creonte. En ambos casos, los personajes no están de acuerdo con las leyes escritas humanas de la ciudad, sin embargo, uno las acata y la otra las desafía, con el fin de salvar sus propias almas.

La definición de justicia influye en la condena a muerte de Sócrates. Lo que las leyes mandan:

> "eso es justicia", esto es, "respetarla y ceder ante la patria y halagarla, si está irritada, más aún que al padre; que hay que convencerla u obedecerla haciendo lo que ella disponga; que hay que padecer sin oponerse a ello, si ordena padecer algo; que si ordena recibir golpes, sufrir prisión, o llevarte a la guerra para ser herido o para morir, hay que hacer esto porque es lo justo".[7]

También de Antígona muere haciendo lo que es justo para ella, sigue "las leyes no escritas e inquebrantables de los dioses".[8] Es una muerte con honor.

El objetivo del trabajo es mostrar que si bien uno desobedece y el otro sigue las leyes de la ciudad, ambos actúan justamente para salvar sus almas, y no sus cuerpos, es decir, se ven obligados a seguir leyes para la salvación de sus almas. Antígona queda sola con su destino, el destierro del mundo de los vivos, en la caverna que debe servirle de sepultura. Ella podría repetir las palabras socráticas: "a no ocuparnos ni de los cuerpos ni de los bienes antes que del alma i, con tanto afán, a fin de que ésta sea lo mejor posible".[9] Sólo Antígona tiene plena conciencia del alcance y las dimensiones de sus actos, del golpe de la fatalidad, y aunque el temor y el dolor ante lo irremisible la sacudan, debe cumplir con las "leyes no escritas"[10] para salvar su alma de la condena de los dioses. Incluso afirma "si hubiera consentido que el cadáver del que ha nacido de mi madre estuviera insepulto, entonces sí sentiría pesar. Ahora, en cambio, no me aflijo",[11] entonces, de no haber elegido seguir las leyes de los dioses, hubiera condenado tanto su alma como su existencia sobre la tierra.

Análogamente, Sócrates, el más justo de los hombres, el que defiende una moral superior, se ve forzado por sus propios principios a aceptar una sentencia de muerte injusta. Huir de la cárcel o vivir en el exilio implicaría una condena en vida, como ser considerado enemigo de Atenas y de la democracia. Ambos personajes, por saber lo que deben hacer para salvar sus almas, pagarán el precio con la muerte.

Sócrates afirma que en el recto obrar moral el hombre encuentra su felicidad. Esto da la pauta para una jerarquía de valores: no es la vida ni la muerte, ni el honor, la fama o el dinero lo que importa, sino el obrar moralmente, justamente.[12] En cuanto a la tragedia de Sófocles, se muestra un entretejido de los dos planos, no apoya a Antígona ni a Creonte, sólo presenta el accionar humano unilateral y sus trágicas consecuencias en el destino de dos seres.

---

[7] *Ant*. 51b.
[8] *Ant*. 451.
[9] *Ap.* 30b1-3.
[10] *Ant*. 451.
[11] *Ant.* 466.
[12] *Ap*. 20d-e.

2. *Critón*

Guthrie (1969) afirma que el diálogo pudo ser imaginario o una conversación histórica contada por Critón mismo, ya que hubo testigos de que Sócrates fue visitado por sus amigos, e incluso, según insinúa Platón, pudo huir con facilidad y partir hacia el exilio. Es así que su muerte constituiría un acto postrero de sumisión a la ley, y como tal, coherente con los principios que defendió en vida. El escenario es la prisión, mientras duerme tranquilamente antes de amanecer, sin querer lo despierta Critón, quien le avisarle que la nave sagrada llegará ese día. A su vez trata de convencer a Sócrates de que escape de la cárcel.

Sócrates habrá que examinar si lo que propone Critón es justo o injusto, y en consonancia con eso, si Sócrates debe huir o no de la cárcel. Siguiendo a Dueso (1998), en el *Critón* se puede hacer una lectura distinta a la habitual, es importante interpretarlo en el marco histórico del año 399: la restauración democrática tras el período de los Treinta Tiranos, uno de los más violentos en la historia de Atenas. Se toma como relevante en este caso, la toma de decisión de Sócrates, las razones que la amparan, y a su vez, el carácter apologético del diálogo, donde Platón está contestando a las acusaciones previas.

Platón muestra las ideas típicamente socráticas y a su vez muestra la injusticia cometida contra su maestro, es decir, está usando el diálogo para explicar por qué después de desafiar las leyes por motivos de conciencia en la defensa pública, de defenderse contra acusaciones falsas, en el *Critón* se muestra obediente a ellas, y tiene un incuestionable aspecto apologético: las acusaciones contra Sócrates son falsas y, por tanto, ha sido injustamente condenado. Tanto en *Critón* como en la *Apología*, Platón está convencido de la rectitud y santidad de las leyes, ya que éstas son el resultado de un acto legislativo en la aceptación actual del término. Son viejas formulaciones de inspiración religiosa y el sentido de justicia de hombres de otras épocas supo descubrir para regular las formas de vida de la *polis*.

Platón admite que la ley puede ser injusta, en medida de que es obra humana, y se puede pedir una revisión de ésta que puede llevar o no a una reforma de los preceptos. Pero las deficiencias, según García Máynez (1984), no deben atribuirse a la esencia de la ley, sino a la falibilidad del hombre.

La estructura del diálogo puede dividirse en dos argumentos: el valor de la opinión de la mayoría[13] y el tema del vivir bien.[14] La opinión de la mayoría: en la primera parte del diálogo, Critón ofrece una serie de argumentos destinados a convencer a Sócrates para que acepte la fuga de la cárcel, como la traición a los hijos al no criarlos él mismo, abandono de sus amigos, la reputación de Critón mismo como amigo, que teniendo dinero no lo ayude dejándolo con fama vergonzosa, cooperación con sus enemigos. El argumento consta de dos movimientos: 1) en asuntos como la gimnasia sólo atendemos a la opinión de los expertos, el médico o al entrenador. Es natural que prestemos atención a la opinión del entendido anteponiéndola a la de todos los demás; 2) entonces en las demás cosas, debemos guiarnos por la misma norma,

> así pues, en lo justo y lo injusto, en lo innoble y lo noble, en lo bueno y lo malo, cosas que son precisamente el objeto de nuestra actual discusión, ¿debemos seguir la opinión de la mayoría y temerla o sólo la del entendido -si es que hay alguno-, al cual hemos de respetar y temer más que a todos los demás juntos?[15]

[13] *Cri*. 44b-48b.
[14] *Cri.* 48b-54b.
[15] *Cri.* 47c-d.

La analogía del médico o el entrenador va unida al precepto de confiar sólo en un único experto antes que a una mayoría ignorante. Las leyes, como norma de justicia, no podrán ser resultado de la opinión de la mayoría, sino del saber del único experto.

Según Poratti (1988), hay una desvalorización de la opinión de la mayoría, porque en el opinar no se encuentra el "conocer", de la *doxa*. En la Atenas del siglo V, el círculo de Pericles comenzó a defender la concepción de la ley como instrumento puramente humano contra la inmovilidad de las leyes de origen divino.[16] Sin embargo, Sócrates tiene una posición democrática, pero con cierta añoranza a la democracia tradicional vivida en su juventud. Se había inclinado por un sistema basado en leyes democráticas, pero bajo la dirección de una aristocracia de la inteligencia (como con Pericles) que frenase la participación sin límites del pueblo.[17]

Sócrates, quien en otros diálogos platónicos niega poseer creencias verdaderas, en el *Critón,* se atribuye la parte del experto.[18] Entonces, a pesar de sus declaraciones habituales de ignorancia, dice:

> examinémoslo en común, amigo, y si tienes algo que objetar mientras yo hablo, objétalo y yo te haré caso. Pero si no, mi buen Critón, deja ya de decirme una y otra vez la misma frase, que tengo que salir de aquí contra la voluntad de los atenienses, porque doy mucha importancia a tomar esta decisión tras haberte persuadido y no contra tu voluntad; mira si te parece bien planteada la base de mi razonamiento e intenta responder, a lo que yo pregunte, lo que tu creas más exactamente.[19]

Sócrates creía en la existencia de expertos en lo relativo a la justicia o injusticia de la conducta, eso explica su desconfianza a la democracia. El diálogo *Critón* muestra la contradicción de la opinión de la mayoría en relación con la moral y política en las dos partes, de lo cual se deriva que el razonamiento de *las leyes* reintroduce las opiniones del vulgo como elemento que debe ser tenido en cuenta. Sócrates debe mostrar una coherencia entre su acción y las leyes, como ciudadano ateniense, ya que las leyes representan a la comunidad política y la polis tiene su fundamento en los *nómos*.

La segunda parte del diálogo (48b-54e) se inicia con el segundo tópico que Sócrates propone para el análisis: el tema del vivir bien. En el cual se distinguen dos argumentaciones. La primera abarca de 48b a 49e: 1) nunca se debe obrar injustamente ni tan siquiera es lícito el devolver injusticia por injusticia (*antadikeîn*); 2) huir de la cárcel, sobornando a los guardianes, sería cometer injusticia al dañar a las leyes y, en tal caso, se conculcaría el principio anterior; 3) por tanto, Sócrates no debe huir de la cárcel.

En la primera parte, se marca la moral superior de Sócrates, frente a la moral inferior de la mayoría. Dicho de otro modo, lo que en la primera parte es la opinión del único experto, en este argumento es la moral socrática enfrentada irreconciliablemente a la de los *polloí.* Donde se ve forzado por sus propios principios a aceptar una sentencia de muerte injusta.

Hay una aceptación por Sócrates del *nómos* de la ciudad, de la ley escrita humana. La prosopopeya de *las leyes* compara el *nómos* de la ciudad con un padre al que se debe el ser y la educación y al que no se debe desobedecer en ningún caso. Los conceptos de *nómos* y justicia se identifican, y no han sido las leyes sino los hombres los que han hecho injusticia a Sócrates. El ciudadano es como un hijo de la *polis*; existe por ella y para ella, y los incontables beneficios que de la misma recibe lo obligan a obedecer sus preceptos,

---

[16] Rodríguez Andrados (1993).
[17] Ramis (2005: 57-69).
[18] Gómez-Lobo (1998).
[19] *Cri*. 48d8- 49a2.

tanto en tiempos de de paz como en los tiempos de guerra, debe hacer sacrificios por la *polis*, y si comete injusticia, pagar con el castigo. La obligación de obediencia hacia Atenas y a su sistema normativo tiene un triple fundamento: el que no cumple es injusto, porque primero, olvida que la ciudad es su progenitor, segundo, no sola nació bajo la protección de sus normas sino que gracias a ellas se educó y crió, y por último hizo un convenio tácito en obedecer, ni acata las leyes ni las persuade de que no han regulado bien los asuntos públicos. Este último es que cobra fuerza en Sócrates al aceptar su condena.

Para Sócrates lo ético es, un saber, el cual es necesario para una *polis* justa.[20] Las consecuencias de no seguir las leyes de la ciudad serían nefastas desde el punto de vista moral, incitaría que el individuo puede violar las leyes cuando quisiera, a su vez, se puede entender la ética socrática como estrictamente deontológica: la justificación última de su decisión de no huir es que va en contra de su deber moral.[21]

3. *Antígona*

Considero que Platón muestra un Sócrates heroico, condenado injustamente, que se mantiene coherente en el ejercicio de la virtud y defiende las leyes de Atenas, aceptando así a la muerte. Esta acción de defensa la comparo con el personaje trágico Antígona, quien decide seguir las leyes divinas, opuestas a los edictos de Creonte sobre la ciudad de Tebas, guiándola así las cuevas del Hades.

Tanto Platón como Sófocles utilizan a los personajes de Critón e Ismene como contracara de Sócrates y Antígona, quienes tratarán de salvar las vidas de estos personajes heroicos. La amistad y el amor pueden exigir que se cometa una injusticia, sin embargo tanto Sócrates como Antígona se apoyan en la salvación de sus almas y no el de sus cuerpos, lo cual requiere una acción contraria al amor y amistad. Ambos actúan según lo que es justo y ambos mueren. La acción de Antígona se justifica en la convicción de la existencia del orden divino, para fundamentar el hecho de que las acciones humanas han de tener en vista siempre ese último horizonte de referencia.

La tragedia está marcada por la existencia de dos esferas, la divina y la humana, de las que la primera condiciona el éxito de la actuación del hombre. Hay un mundo divino que condiciona la acción del hombre, hay una serie de principios que el hombre debe respetar y que son de orden divino, defendidos por los dioses, que son las "leyes no escritas",[22] fundadas por Zeus y Justicia (*Dike*). Nadie puede violarlas sin evitar un castigo.

Esta tragedia plantea desde el inicio el problema de la oposición entre dos legalidades. Creonte, soberano de Tebas, prohíbe que Polinices, traidor de la ciudad, sea enterrado, mientras que su hermano Etéocles goza de todos los honores:

> A Etéocles, según dicen, válido de justa ley (*dike*) y costumbre (*nomos*) sepultó bajo tierra de modo honroso para los muertos de allá abajo; en cambio, a Polinices, muerto lastimosamente proclamó en un edicto a los ciudadanos que nadie le dé sepultura ni le llore.[23]

La muerte y los ritos fúnebres son el elemento detonante del conflicto. La tragedia muestra por un lado a Antígona, que respeta las leyes divinas por sobre las de Tebas, y

[20] Samour (2014).
[21] Gómez-Lobo (1998).
[22] *Ant*. 451.
[23] *Ant.* 24.

por otro lado está Creonte, que impone sus leyes por sobre las "leyes no escritas".[24] Hay un problema de oposiciones, según Pinkler (2006): Creonte como defensor del *nómos*, transgrede la *dike*, y Antígona en nombre de "*Dike*, la que habita con los dioses subterráneos"[25] desatiende los edictos de Creonte.

Antígona considera los deberes para con los familiares muertos como la ley suprema y máxima pasión organiza su vida entera y la concepción del mundo. Ella hará todo lo que sea necesario por mor de lo piadoso, pero su piedad coincide con la religión tradicional. Afirma: "Zeus no promulgó esto, por lo que a mí concierne".[26] Cuando invoca a Díke, lo hace como la "Justicia que vive con las deidades infernales",[27] sin embargo, la Justicia no se encuentra solo bajo la tierra sino que también está en la ciudad. Antígona elige a que cosas honrar, es una hacedora de sus propias leyes. Hay una lucha de dos normas éticas, la intemporal amparada por los dioses y la que protege la vida de la ciudad, impuesta por el rey. El edicto proclamado por Creonte en la *polis* contraria a las leyes de los dioses.

Sófocles describe a Creonte como un rey que pone por encima de todo el bien de la ciudad: de ahí su odio hacia Polinices, que ha atacado Tebas para conquistarla, y por eso su orden de no sepultarlo. Creonte se identifica a sí mismo con la ley, no halla límites en norma fija alguna ni siquiera en el orden divino; y el peor hombre es aquel que rehúsa poner su capacidad al servicio de Tebas por motivos egoístas. Antígona constituye el ejemplo de mujer malvada.

La idea de justicia en Creonte se relaciona con el bienestar de la ciudad, y el hombre justo es benefactor de la misma, seguir las obligaciones civiles. La concepción de la justicia sofoclea muestra que tiene dos aspectos principales: en primer lugar, lo que podemos denominar la posición de un orden divino del mundo, cuyo nombre es *dike*; y, en segundo término, el hecho de que es sólo a partir de ese orden como se establece uno en lo humano y social, lo que significa que toda injusticia es originariamente una impiedad. Siguiendo esto, Heráclito afirma: "se nutren todas las leyes humanas de una, divina".[28] Según Rodríguez Adrados (1975: 140), "la justicia humana no es pura, sino que comporta un aspecto de *hybris*".[29] Entonces no sería adecuado concluir que el personaje de Antígona manifiesta la correcta actitud y Creonte no. Sin embargo, el coro habla de armonizar los planos de la *dike* y el *nomos*, como se fuera una tarea esencial del hombre con la polis: "entretejiendo las leyes de la tierra y la justicia de los dioses a los que ha prestado juramento engrandecerá la ciudad; privado de él quedará aquel que en virtud de su osadía se entrega a lo que no es bueno".[30]

A su vez, Nussbaum (1995) afirma que Antígona tiene una relación de extraña frialdad con los del mundo de los vivos. "Tú vives", dice a su hermana, "mientras que mi alma (psyché) hace rato que ha muerto por prestar ayuda a los muertos".[31] La vida humana obediente al debe exige, o es, su propia aniquilación. Para Antígona las personas amadas son los difuntos, o bien otros servidores de los muertos como ella misma; el resto es objeto de completa indiferencia.

---

[24] *Ant*. 451.
[25] *Ant*. 450.
[26] *Ant.* 450 ss.
[27] *Ant.* 457.
[28] B 114 DK.
[29] Op. cit., p. 140.
[30] *Ant*. 366.
[31] *Ant*. 559.

4. *Conclusión*

Para concluir, la función de Sócrates es pedagógica, se atiene a los derechos que la sociedad griega le concede, en el ejercicio de la búsqueda racional. Gran parte de la influencia que dejó Sócrates no se debía a lo que decía sino el ejemplo de su vida y de su muerte, a la coherencia y a la integridad con la que seguía su propia conciencia integridad con la que seguía su propia conciencia antes que aceptar cualquier creencia o decreto legal simplemente por estar aceptado o mandado, a la vez que admitía incuestionablemente el derecho del Estado, lo consideraba como su padre, que le brindó educación y la protección a lo largo de la vida. En el *Critón*, Platón demuestra que Sócrates es un ateniense justo, y consecuentemente, que fue acusado injustamente.

Antígona actúa para abrir los ojos de otros. Ambos personajes tienen plena conciencia del alcance y las dimensiones de sus actos, del golpe de la fatalidad, y aunque el temor y el dolor ante lo irremisible la sacudan, sus actos no suponen *hybris*. Antígona podría repetir las palabras socráticas: "a no ocuparnos ni de los cuerpos ni de los bienes antes que del alma i, con tanto afán, a fin de que ésta sea lo mejor posible".[32]

[32] *Ap*. 30b1-3

BIBLIOGRAFÍA

Dueso, J. (1998). "Sócrates y la democracia ateniense: otra lectura del Critón". *Méthexis* XI, 7-8.

García Máynez, E. (1984). *Teoría sobre la justicia en los diálogos de Platón I*. México: Universidad nacional autónoma de México.

Gómez-Lobo, A. (1998). *La ética de Sócrates.* Barcelona: Andrés Bello.

Guthrie, W.K.C. (1969). *Historia de la filosofía griega*. Madrid: Gredos.

Nussbaum, M. (1995). *La fragilidad de bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Madrid: Visor.

Santa Cruz, M. I., Vallejo Campos, Cordero, L. (trads.) (2000). Platón. *Diálogos. Critón*. Madrid: Gredos.

Pinkler, L. (1998). "El problema de la ley en la Antígona de Sófocles". *Persona y Derecho* 39, 165-171.

Pinkler, L. (2006). *Antígona La tragedia griega*. Buenos Aires: La isla de la luna.

Poratti, A. (1988). *Diálogo, comunidad y fundamento: la figura de Sócrates en los textos de Critón y Apología y el núcleo inicial de la problemática platónica*. Tesis de Doctorado, Universidad del Salvador.

Ramis. J. (2005). "Reflexiones sobre el trasfondo político en el juicio contra Sócrates". *Atenea* 491, 57-69.

Rodríguez Andrados, F. (1993). *La Democracia Ateniense*. Madrid: Alianza Universidad.

Samour, H. (2014). "El pensamiento de Sócrates". *Revista de museología Kóot* 5.

Alamillo, A. (trad.) (2000). Sófocles. *Tragedias. Antígona*. Madrid: Gredos.

LA *KRYPTEÍA* ESPARTANA COMO *PÓLEMOS*: LOS HILOTAS, LA OTREDAD Y EL ESPACIO EN PLUT. *LYC*. 28

Juan Bautista Bardi

Resumen: Al reconstruir la situación jurídica de los hilotas en Esparta y el trato al que estaban sometidos, una práctica destaca por el grado de institucionalización al que llegaba la violencia sobre aquel grupo poblacional: la *krypteía*. Plutarco es una de las fuentes que nos transmite los pormenores de estas matanzas periódicas de hilotas que aparentemente llevaban adelante un selecto grupo de jóvenes espartanos. Allí, hacia el final de su relato, incluirá una breve y oscura referencia a la labor de los éforos que servirá de disparador de la presente investigación: "Pues Aristóteles dice particularmente que los éforos, tan pronto como asumen el cargo, declaran la guerra a los hilotas (τοῖς εἵλωσι καταγγέλλειν πόλεμον), para que la matanza sea libre de polución (Plut. *Lyc*. 28.7).

¿Acaso el objetivo era 'legalizar' una muerte que de forma contraria no lo sería? ¿Respondía a un objetivo estrictamente religioso? ¿Por qué aquella declaración era tarea de los éforos, y no de otra autoridad? Y, por último, ¿Cómo se diferenciaba del proceso por el cual se daba muerte a otros habitantes de Esparta? Estas son solo algunas de los tantos interrogantes a las que nos enfrenta el pasaje y a las que pretenderemos ofrecer una respuesta tentativa.
Palabras clave: hilotas, *krypteía*, *pólemos*, Esparta, Derecho Griego Antiguo

THE SPARTAN *KRYPTEÍA* AS *PÓLEMOS*: THE HELOTS, OTHERNESS AND SPACE IN PLUT. *LYC*. 28

Abstract: When reconstructing the legal situation of the helots in Sparta and the treatment to which they where subjected, a practice highlights for the high degree of institutionalized violence: the *krypteía*. Plutarch is one of the sources that transmits us the details of these periodical killings of helots that apparently where performed by an elite group of young Spartans. To the ending of this account, he will mention a short and obscure reference to the labor of the ephors that shall work as the trigger of the present work: "Aristotle in particular says also that the ephors, as soon as they came into office, made formal declaration of war upon the Helots (τοῖς εἵλωσι καταγγέλλειν πόλεμον), in order that there might be no impiety in slaying them" (Plut. *Lyc*. 28.7).

Was the objective to 'legalize' a death that would otherwise be illegal? Or was the objective strictly religious? Why was that declaration a responsibility performed by the ephors and not by other authority? And finally, how did this process differ from the way other inhabitants of Sparta were sentenced to death? These are just some of the many questions that emerge from the passage and which we expect to provide tentative answers.
Keywords: helots, *krypteía*, *pólemos,* Sparta, Ancient Greek Law

1. *Introducción*

La *krypteía* es una de las prácticas espartanas que más ha suscitado el interés de los helenistas modernos desde que esta se erigió como una disciplina con pretensiones científicas, siendo los estudios de Koechly (1835), Wachsmuth (1844) y Wallon (1850) sus pioneros. El presente trabajo tiene como objetivo echar luz en torno a un aspecto puntual de esta: la declaración de guerra que periódicamente realizaban los éforos hacia los hilotas.

Para ello nos valdremos principalmente, aunque no de forma exclusiva, del relato que realiza Plutarco en su *Vida de Licurgo* (Plu. *Lyc*. 28.3-4). Luego de reponer las interpretaciones que ponen en el foco en el aspecto jurídico de la declaración de guerra, como también aquellas que hacen lo mismo sobre su aspecto ritual-religioso, ofreceremos una lectura alternativa. Dicha práctica será presentada como un engranaje más en el complejo mecanismo por el cual la población espartiata reafirmaba su identidad a partir de la construcción de una 'otredad negativizada' inserta en el seno de su comunidad.

2. *Los hilotas: origen, denominación y tratamiento jurídico*

Como punto de partida, comenzaremos respondiendo la siguiente pregunta: ¿quiénes eran los hilotas? Ni ciudadanos, ni esclavos, ni extranjeros. Dicho grupo poblacional se erige como uno de los más difíciles de etiquetar en la antigua Grecia. Siguiendo a MacDowell (1986: 23), y desde una perspectiva estrictamente legal, podemos encuadrarlos como una de las tres principales categorías jurídicas de habitantes que vivían en el territorio bajo control espartano,[1] junto a los espartiatas y los periecos. Si bien esta estratificación era sumamente rígida y no se conoce la existencia de mecanismos institucionalizados para su modificación, Detlef Lotze fue uno de los primeros en señalar que bajo ciertas circunstancias era posible realizar un cambio de *status* a partir de una exitosa participación en batalla (1959: 43). Pero, previo a adentrarnos en la función que los hilotas desempeñaban en la *pólis*, las condiciones de vida y el trato al que eran sometidos, debemos señalar que el concepto "hilota", aunque refiriera a una única categoría jurídica, englobaba a poblaciones cultural y territorialmente diferentes. Existían algunos hilotas provenientes de Laconia, pero la gran mayoría habían sido sometidos luego de la conquista de Mesenia.[2]

Tal como transmite Tucídides:

> πλεῖστοι δὲ τῶν Εἱλώτων ἐγένοντο οἱ τῶν παλαιῶν Μεσσηνίων τότε δουλωθέντων ἀπόγονοι: ᾗ καὶ Μεσσήνιοι ἐκλήθησαν οἱ πάντες. (*Thuc*. I.101.2)
>
> La mayoría de los hilotas eran los descendientes de los antiguos mesenios que en otro tiempo fueron esclavizados; por eso todos fueron nombrados mesenios.[3]

Desde ya que el mismo nombre "hilota" genera dudas sobre el alegado doble origen. Esto se debe a las abundantes referencias antiguas que vincularon su raíz etimológica a la planicie de Helos, siendo la más famosa la transmitida por Pausanias:

---

[1] Sobre la distinción entre Esparta, Laconia y Lacedemonia, véase Cartledge (2002 [1979]: 1-10).

[2] Cartledge (2002 [1979]: 83-84) especula que los hilotas laconios estaban constituidos por un remanente de población micénica sometida durante la denominada "invasión dórica", y por ende, habrían adquirido dicho *status* aproximadamente en el siglo X a.C.

[3] La traducción es propia. El texto griego sigue la edición de Stuart Jones y Powell (1942).

> ἐπὶ θαλάσσῃ πόλισμα Ἕλος ἦν (…) καὶ πρῶτοί τε ἐγένοντο οὗτοι Λακεδαιμονίων δοῦλοι τοῦ κοινοῦ καὶ εἵλωτες ἐκλήθησαν πρῶτοι (…) (*Paus*. III.20.6)
>
> Sobre el mar estaba la ciudad de Helos (…) y sus habitantes se convirtieron en los primeros esclavos de la comunidad lacedemonia y los primeros que se llamaron hilotas (…)[4]

De todas formas, esta tesis fue rechazada ya a comienzos del siglo pasado por Felix Solmsen (1901: 251) y luego confirmado por Chantraine (1990: 321b),[5] quien lo considera "históricamente poco probable" y "fonéticamente imposible".[6] Fue Solmsen quien propuso que "hilota" remite al verbo ἁλίσκομαι, traducible por "ser tomado", "ser capturado" o "ser vencido".[7] Si bien este debate dista de estar zanjado, resulta útil para comenzar a pensar el pasaje que nos convoca, dado que, sea que nos estemos refiriendo a los hilotas laconios o a los posteriores hilotas mesenios, ambos grupos poblacionales se habrían conformado luego de un proceso de guerra y conquista (Cartledge, 2002 [1979]: 83).

Por último, resta profundizar en torno a la función que los hilotas desempeñaban dentro de la sociedad espartana. Plutarco es uno de los tantos que nos informa que ellos estaban obligados a labrar la tierra y entregar parte de la producción a los ciudadanos espartanos. De allí que habitaran principalmente los *kleroi* (o terrenos) del fértil valle del rio Eurotas en Laconia, y del Pamisos en Mesenia (Cartledge, 2002 [1979]: 3).

> οἱ δὲ εἵλωτες αὐτοῖς εἰργάζοντο τὴν γῆν, ἀποφορὰν τὴν εἰρημένην τελοῦντες. (Plu. *Lyc*. 24.2)
>
> Pues los hilotas labraban la tierra <para los espartiatas> y pagaban el tributo mencionado.[8]

Si bien desde un punto de vista estrictamente económico los hilotas cumplían un rol casi idéntico al de los esclavos en el resto de las *póleis* griegas, es decir, eran la fuente principal de la plusvalía acumulada por la clase propietaria (Cartledge, 2002 [1979]: 140), desde un aspecto jurídico las diferencias resultan notables. La gran discrepancia radicaba en que los hilotas, como explica Estrabón citando a Éforo, no eran considerados una mercancía pasible de ser vendida por un ciudadano espartano "fuera de las fronteras" (ἔξω τῶν ὅρων),[9] ni tampoco de ser liberados o manumitidos, si recurrimos a terminología romanista. Por eso es que las fuentes antiguas intentaron explicar la situación del hilota recurriendo a la compleja figura del "esclavo comunitario", como vimos con Pausanias, quien opta por al adjetivo *koinós*, o el "esclavo público", como hace Estrabón al utilizar el adjetivo *dēmósios*.

> φησὶ δ᾽ Ἔφορος (…) ὑπακούοντας δ᾽ ἅπαντας τοὺς περιοίκους Σπαρτιατῶν ὅμως ἰσονόμους εἶναι, μετέχοντας καὶ πολιτείας καὶ ἀρχείων: Ἅγιν δὲ τὸν Εὐρυσθένους ἀφελέσθαι τὴν ἰσοτιμίαν καὶ συντελεῖν προστάξαι τῇ Σπάρτῃ. τοὺς μὲν οὖν ἄλλους ὑπακοῦσαι, τοὺς δ᾽ Ἑλείους τοὺς ἔχοντας τὸ Ἕλος (καλεῖσθαι δὲ Εἵλωτας).

[4] La traducción es propia. El texto griego sigue la edición de Jones (1918).
[5] *s. v*. Εἵλωτες.
[6] La traducción es propia.
[7] DGE, *s.v*. ἁλίσκομαι.
[8] La traducción es propia. El texto griego sigue la edición de Perrin (1914).
[9] Según MacDowell (1986: 35), aquella frontera hace referencia al lote de tierra al cual el hilota estaba vinculado de por vida, no a la frontera de la *pólis*.

> ποιησαμένους ἀπόστασιν κατὰ κράτος ἁλῶναι πολέμῳ καὶ κριθῆναι δούλους ἐπὶ τακτοῖς τισιν, ὥστε τὸν ἔχοντα μήτ᾽ ἐλευθεροῦν ἐξεῖναι μήτε πωλεῖν ἔξω τῶν ὅρων τούτους: τοῦτον δὲ λεχθῆναι τὸν πρὸς τοὺς Εἵλωτας πόλεμον (…) τρόπον γάρ τινα δημοσίους δούλους εἶχον οἱ Λακεδαιμόνιοι τούτους, κατοικίας τινὰς αὐτοῖς ἀποδείξαντες καὶ λειτουργίας ἰδίας. (Str. 8.5.4 = *F.Gr.Hist*. 70 F117)
>
> Éforo cuenta que (…) todos los periecos, si bien sometidos a los espartiatas, tenían igualdad de derechos, participando en la ciudadanía y en el ejercicio del poder. Pero Agis, el hijo de Eurístenes, les privó de la igualdad de privilegios y les ordenó pagar un tributo a Esparta; todos se sometieron a esta imposición, salvo los heleos, que habitaban Helos y recibían el nombre de hilotas; éstos se sublevaron, pero en una guerra fueron doblegados por la fuerza y condenados a la esclavitud con la condición de que a su dueño no le estaba permitido ni darles la libertad ni venderlos fuera de las fronteras. Esta fue conocida como la guerra contra los hilotas (…) en cierta manera los lacedemonios los tenían como esclavos públicos, imponiéndoles una determinada residencia y la realización de servicios particulares.[10]

3. *La* krypteía *como guerra hacia los hilotas*

Habiendo bosquejado el origen y la situación jurídica, social y económica de los hilotas en Esparta, procedamos a analizar la práctica jurídica que nos convoca. Tal como señalamos anteriormente, son escasas las fuentes que nos transmiten información sobre la *krypteía*, aunque comparada con otros aspectos del ordenamiento jurídico espartano, estamos en una situación más que ventajosa.

Existen dos vías para acceder a la *krypteía* espartana. Por un lado, contamos con el pasaje 633b-c del Libro I de las *Leyes* de Platón y su famoso escolio, datado alrededor del siglo IX d.C., posiblemente influenciado por el comentario a las *Leyes* que hizo Proclo en el siglo V d.C. (Ducat, 2006: 289-290). Por el otro, los fragmentos que aparentemente provendrían de la perdida *Constitución de los lacedemonios* aristotélica, citados por el casi ignoto Heráclides Lembo (*Heraclid*., fr. 10 Dilts = Arist., fr. 611, 10 Rose = 143, 1, 2, 10 Gigon) y por Plutarco en su *Vida de Licurgo* (Plu. *Lyc*. 28.1–7 = Arist., fr. 538 Rose = 543 Gigon). Esta última fuente será la que nos interese, por lo que procederemos a analizarla de forma aislada. Es decir, no emprenderemos una labor comparativa a fin de dar cuenta de las diferencias (y hasta contradicciones) que existen entre la información que nos transmite Plutarco con, por ejemplo, el relato de Platón en *Leyes*. A su vez, por si el problema de armonizar las fuentes consignadas no fuera suficiente, cabe mencionar que Jenofonte, en su *Constitución de los lacedemonios*, mantiene un desconcertante silencio en torno a la *krypteía*.[11]

El oriundo de Queronea nos transmite la siguiente información:

---

[10] En este caso hemos optado por seguir la traducción de Torres Esbarranch (2008), con mínimas modificaciones. El texto griego sigue la edición de Teubner (1877).

[11] Para ello remitimos al minucioso trabajo de Jean Ducat (2006), quien emprende esta tarea analizando todas las fuentes disponibles de forma cronológica. Se especula que las dos tradiciones que transmite información sobre la *krypteía* persiguen diferentes finalidades. Por un lado, la aristotélica, al hacer expresa mención de la matanza de hilotas, estaría buscando sumar críticas a la *politeia* espartana e, indirectamente, a la figura de Licurgo. El hecho de que Plutarco mencione esta práctica, pero identifique su comienzo con posterioridad a la revuelta del 464 a.C. tendría como finalidad proteger la figura del legendario legislador. La otra tradición, de filiación socrática, al ocultar la matanza de hilotas, estaría buscando mostrar una imagen más positiva de la sociedad espartana.

> ἦν δὲ τοιαύτη: τῶν νέων οἱ ἄρχοντες διὰ χρόνου τοὺς μάλιστά νοῦν ἔχειν δοκοῦντας εἰς τὴν χώραν ἄλλως ἐξέπεμπον, ἔχοντας ἐγχειρίδια καὶ τροφὴν ἀναγκαίαν, ἄλλο δὲ οὐδέν: οἱ δὲ μεθ᾽ ἡμέραν μὲν εἰς ἀσυνδήλους διασπειρόμενοι τόπους, ἀπέκρυπτον ἑαυτοὺς καὶ ἀνεπαύοντο, νύκτωρ δὲ κατιόντες εἰς τὰς ὁδοὺς τῶν εἱλώτων τὸν ἁλισκόμενον ἀπέσφαττον (…) Ἀριστοτέλης δὲ μάλιστά φησι καὶ τοὺς ἐφόρους, ὅταν εἰς τὴν ἀρχὴν καταστῶσι πρῶτον, τοῖς εἵλωσι καταγγέλλειν πόλεμον, ὅπως εὐαγὲς ᾖ τὸ ἀνελεῖν. (Plu. *Lyc*. 28.3-4)
>
> Pues, era de este modo: los líderes de los jóvenes enviaban por un tiempo al campo a los que parecían ser más inteligentes,[12] portando dagas y el alimento necesario, pero sin ninguna otra cosa. Ellos durante el día se escondían y descansaban, diseminados en lugares no visibles. Pero durante la noche, descendiendo por los caminos, degollaban a los hilotas que eran atrapados. Y también, usualmente, atravesando los campos, mataban a los más robustos y fuertes de aquellos (…) Pues Aristóteles dice particularmente que los éforos, tan pronto como asumen el cargo, declaran la guerra a los hilotas, para que la matanza sea libre de polución.

Lo que propongo a continuación es intentar dilucidar el valor, la función y el efecto que esa declaración de guerra perseguía en el marco de las matanzas de hilotas.[13] ¿Acaso el objetivo era 'legalizar' una muerte que de forma contraria no lo sería? ¿Respondía a un objetivo estrictamente religioso? ¿Por qué aquella declaración era tarea de los éforos, y no de otra autoridad? Y, por último, ¿cómo se diferenciaba del proceso por el cual se daba muerte a otros habitantes de Esparta? Estas son solo algunas de las tantas interrogantes a las que nos enfrenta el pasaje y a las que pretenderemos ofrecer una respuesta tentativa.

Si enfocamos la declaración de guerra desde una perspectiva estrictamente jurídica, como lo hicieron André Aymard (1950: 557) o Moses Finley (1968: 147), tenderemos a pensarla como un mero mecanismo de 'legalización' de la matanza de hilotas, matanza que de lo contrario estaría prohibida y traería aparejada algún tipo de sanción punitiva. El inconveniente de dicha interpretación es que nos arroja solo una imagen parcial de aquella práctica y, a su vez, correríamos el riesgo de suponer la existencia en la antigua Grecia de un ámbito jurídico estrictamente separado de otros fenómenos sociales, como el religioso. Pero, incluso adscribiendo al mencionado enfoque, la cuestión parece complejizarse cuando incorporamos al análisis la forma en la que en Esparta se imponía la pena de muerte y sobre quién recaía esa responsabilidad.

El punto de partida es comprender el rol de los éforos en la sociedad espartana. Ellos eran cinco espartiatas elegidos cada año para asumir extensas facultades, de entre las cuales se destacaba su función judicial.[14] Incluso este habría sido el fundamento de su origen, tal como nos relata Plutarco en la *Vida de Cleómenes*:

> ὕστερον δὲ τοῦ πρὸς Μεσσηνίους πολέμου μακροῦ γενομένου τοὺς βασιλεῖς, διὰ τὰς στρατείας ἀσχόλους ὄντας αὐτούς πρὸς τὸ κρίνειν, αἱρεῖσθαί τινας ἐκ τῶν φίλων καὶ ἀπολείπειν τοῖς πολίταις ἀνθ᾽ ἑαυτῶν, ἐφόρους προσαγορευθέντας. (Plu. *Cleom*. 10.3)

---

[12] Seguimos la interpretación mayoritaria que considera al genitivo plural τῶν νέων como complemento de especificación de οἱ ἄρχοντες. Autores como Jean Ducat, impulsados por la imposibilidad de explicar quiénes eran aquellos "líderes de los jóvenes", prefieren atribuirle un sentido partitivo al genitivo mencionado, y a su vez, traducir οἱ ἄρχοντες por "las autoridades" (quienes, en este caso, serían los éforos) (Ducat, 2006: 285; 296).

[13] Desde ya, nuestra interpretación se alinea con las teorías "unitarias" o monistas en torno a la *krypteía* espartana, es decir, con aquellas que consideran que la matanza era una parte esencial y originaria de dicha práctica, a diferencia de las interpretaciones "dualistas", que tienden a postular que aquella faceta violenta habría sido un desarrollo posterior (Ducat, 2006: 305).

[14] Sobre la administración de justicia en Esparta y el rol de los éforos, véase MacDowell (1986: 123-150)

> Después, sin embargo, al sobrevenir la larga guerra contra los mesenios, los reyes, estando ocupados ellos mismos en las campañas militares, escogieron para administrar justicia a algunos de su confianza a los que dejaron, en su nombre, frente a los ciudadanos: estos recibieron el nombre de éforos.[15]

Ahora bien, como comenta el mismo Plutarco de nuevo en la *Vida de Licurgo*, pero también Jenofonte, cuando se juzgaban casos en dónde la pena podía ser la muerte o la *atimía*,[16] era el Consejo de Ancianos (*gerousía*) el que tenía la decisión final, no los éforos. Desde ya que esta intervención del Consejo de Ancianos solo aplicaba para casos dónde el acusado fuese un espartiata.

> (…) θεὶς γὰρ τοὺς γέροντας κυρίους τοῦ περὶ τῆς ψυχῆς ἀγῶνος διέπραξεν ἐντιμότερον εἶναι τὸ γῆρας τῆς τῶν ἀκμαζόντων ῥώμης. (Xen. *Const.Lac*. X.2)
>
> (…) pues al establecer a los Ancianos como soberanos en juicios sobre la vida logró que la vejez fuese más honorable que la fuerza de los que están en la plenitud.[17]
>
> (…) κύριον ὄντα καὶ θανάτου καὶ ἀτιμίας καὶ ὅλως τῶν μεγίστων. (Plu. *Lyc*. 26.2)
>
> (…) siendo soberano sobre la pena de muerte, la de *atimía* y, en general, las de mayor importancia.[18]

Por otro lado, cuando no se estaba frente a espartiatas, los éforos tenían plena autoridad para ordenar la muerte. Esto lo sabemos gracias a Isócrates, aunque solo con respecto a la situación de los periecos. A su vez, siguiendo al orador, parecería que no era necesario que los éforos llevaran adelante un proceso para disponer la ejecución.

> (…) ἔξεστι τοῖς ἐφόροις ἀκρίτους ἀποκτεῖναι τοσούτους ὁπόσους ἂν βουληθῶσιν. (Isoc. XII. 181)
>
> (…) los éforos pueden condenar a muerte sin hacerles juicio a tantos <periecos> como quieren.[19]

¿Es asimilable este último mecanismo al descripto para los hilotas? Parecería que la situación es diferente. En primer lugar, la 'declaración de guerra' lo que lograba era excluir al acto de dar muerte a los hilotas, no simplemente de la necesidad de llevar adelante un proceso judicial, como con los periecos, sino incluso de la necesidad de realizar una disposición específica sobre 'cada' hilota. Es decir, la declaración no ordenaba la muerte de ninguno, sino simplemente abría las puertas a que esto pudiese ser realizado, en principio por los *kryptes*, aunque, como veremos, bien podría extenderse a cualquier otro espartiata. Si bien en el pasaje de Plutarco (Plu. *Lyc*. 28.3-4) no resulta claro si la matanza de hilotas, en aquel deambular por los caminos, se realizaba completamente al azar, o si el factor de la peligrosidad era el que primaba, todo parece indicar que no operaba un mecanismo para identificar a hilotas específicos (Ducat, 1990: 124; 2006: 287). Por lo que, más que la aplicación de una pena de muerte o un proceso judicial destinado a autorizarla, parece que estamos ante una total exclusión de la vida de

[15] La traducción es propia. El texto griego sigue la edición de Perrin (1914).
[16] Sobre la *atimía*, véase Manville (1980), Youni (2001; 2019), Dmitriev (2015) y Joyce (2018).
[17] En este caso hemos optado por seguir la traducción de Claudia Mársico, Rodrigo Illarraga y Pablo Marzocca (2017).
[18] *Ibid*., n. 7.
[19] La traducción es propia. El texto griego sigue la edición de Norlin (1980).

los hilotas del ámbito jurídico. No se advierte un afán por justificar la muerte que sobrevendría sobre ellos, sino, como sostiene Ducat, "la exclusión en sí misma era el fin" (2006: 322).

Esto nos lleva inevitablemente al ámbito ritual-religioso. Quien inauguró este tipo de lecturas fue Henri Jeanmaire (1913), el cual, partiendo de la etnología y la antropología, buscó echar luz sobre la *krypteía* espartana a partir de un estudio comparativo de diversos rituales iniciáticos y asesinatos probatorios en sociedades africanas y de Oceanía. Desde esta perspectiva, la *krypteía* tendría como principal función ser un ritual de pasaje a la adultez, tendiente a que los jóvenes descarguen su excedente de violencia en un ámbito externo al de la comunidad, para luego retornar como miembros aptos para integrarla (Brelich, 1969: 39). Vidal-Naquet sigue de cerca aquella interpretación, asimilando esta práctica a la *ephébeia* ateniense (1986 [1981]: 112).

Con respecto a la declaración de guerra, desde una lectura ritual-religiosa, esta parecería orientarse a evitar que los *kryptes* se vieran contaminados por el derramamiento de sangre de los hilotas.[20] Nicolás Richer (1998: 250) se monta sobre la anterior interpretación, aunque la expande, entendiendo que el objetivo no era simplemente eximir de polución a dicho grupo, sino a todo espartiata que, en su trato habitual con los hilotas, incurriera en un asesinato.[21]

Así presentada, consideramos que existe una serie de puntos que otorga fortaleza a esta posición.

La primera es la elección por parte de Plutarco del adjetivo εὐαγής, el cual remite al campo semántico de aquello carente de contaminación, puro, y más puntualmente, claro y brillante.[22] De esta forma, el significado jurídico referido a lo inocente y carente de culpa sería una derivación del anterior. A su vez, Plutarco elige otro término con connotación marcadamente religiosa al momento de describir el acto de dar muerte a los hilotas. Aquí se recurre a la sustantivación del verbo ἀναιρέω, teniendo usos propios del ámbito sacrificial y remitiendo no estrictamente al dar muerte, sino al agarrar y elevar a la víctima que está siendo ofrendada en un ritual previo a su ejecución.[23]

La segunda es que dicho interés en evitar la polución por derramamiento de sangre guarda armonía con los tipos de ejecuciones que se tienen registro se practicaban en Esparta. Por un lado, existía la ejecución por precipitación desde el monte Céadas, la cual es transmitida por Pausanias:

> ἥλωσαν δὲ καὶ τῶν περὶ αὐτὸν ἐς πεντήκοντα. τούτους ἔγνωσαν οἱ Λακεδαιμόνιοι ῥῖψαι πάντας ἐς τὸν Κεάδαν: ἐμβάλλουσι δὲ ἐνταῦθα οὓς ἂν ἐπὶ μεγίστοις τιμωρῶνται. (Paus. IV.18.4)
>
> Cuando cayó, un grupo de lacedemonios se lanzó sobre él, lo apresaron vivo e hicieron prisioneros a unos cincuenta de los suyos. Los lacedemonios decidieron arrojarlos a todos ellos al Céadas. Allí arrojan a los que son castigados por los mayores <crímenes>.[24]

A su vez, siguiendo a Plutarco en su *Vida de Agis*, sabemos que se practicaba el estrangulamiento durante la noche en un cuarto especial de las prisiones:

---

[20] Sobre la polución y la purificación en la religión griega, véase Parker (1989)

[21] Sobre este punto, Cartledge tiene idéntica opinión (2002 [1979]: 142).

[22] Al punto que Chantraine (1990: 383b) en su diccionario etimológico remite a la entrada del sustantivo αὐγή (1990: 137b), traducible por "luz", "resplandor" o "brillo".

[23] DGE, *s.v.* ἀναιρέω. Aquel uso puede atestiguarse en el canto III de la *Odisea* (*Od*. 3.453), en el contexto del degüello de una vaca.

[24] Seguimos la traducción de Herrero Ingelmo (2009). El texto griego sigue la edición de Jones (1918).

> θάνατον αὐτοῦ κατεψηφίσαντο, καὶ τοὺς ὑπηρέτας ἐκέλευον ἄγειν εἰς τὴν καλουμένην Δεχάδα. τοῦτο δέ ἐστὶν οἴκημα τῆς εἱρκτῆς ἐν ᾧ θανατοῦσι τοὺς καταδίκους ἀποπνίγοντες (Plu. *Agis*. 19.8)
>
> Decidieron condenarlo a muerte y ordenaron a los verdugos que lo condujeran al llamado Decada. Es el recinto de la cárcel en el que estrangulan a los condenados a muerte.[25]

Como resulta evidente de ambos pasajes, cuando se tomaba la decisión de ejecutar a un individuo, parecería que existía un interés en evitar un derramamiento de sangre al interior de la sociedad espartana atribuible, sea a la *pólis* en su totalidad, sea a un ciudadano espartano. Ahora bien, debido al método de asesinato y a las armas portadas por los *kryptes*, el derramamiento de sangre era siempre inevitable, de modo que la declaración de guerra consistiría en un mecanismo para lograr la no atribución de dicho derramamiento ficcionalizando que dicho evento acaeció fuera de la comunidad y sobre un 'otro' asimilable al enemigo externo. No por algo Vidal-Naquet ha visto en la declaración de guerra de los éforos un ritual asimilable al que los feciales romanos conducían, previo a iniciar hostilidades contra otro pueblo (Vidal-Naquet, 1986 [1981]: 113).[26]

4. *La guerra contra los hilotas como mecanismo de reafirmación identitaria y de construcción de otredad*

Por lo tanto, si consideramos la declaración de guerra hacia los hilotas como un mecanismo diseñado estrictamente para volver 'legal' o 'autorizar' una muerte que de forma contraria no lo sería, o también, para evitar que la muerte implique cargar con la polución que el derramamiento de sangre necesariamente generaba, no estaríamos advirtiendo una dinámica crucial que se pondría en juego en aquel acto: la reafirmación identitaria espartana a partir de la construcción de la identidad de la población hilota. Dicha declaración, cuando es analizada a la luz de otras prácticas a las que era sometido este pueblo, pero cuyo estudio excede el objetivo del presente trabajo, como por ejemplo, la obligación de vestirse con ropa de animal o el ser sometido a azotes periódicos,[27] se muestra como un engranaje más del complejo mecanismo mediante el cual los espartanos construían y reproducían la 'otredad negativa' de los hilotas.[28] Desde ya que esta dinámica de negativización, en sí misma, no tendría por qué llamar la atención. Podrían buscarse incontables equivalentes en otras sociedades, tanto premodernas como no. Pero lo destacable -y en parte desconcertante- en la práctica espartana se encuentra en el 'cómo'; en el haber considerado necesario recurrir a la constante ficcionalización de una guerra para conjurar la amenaza hilota.

Para Ducat esta necesidad de remarcar y exagerar la 'otredad' hilota se fundaba en la similitud existente con los espartiatas (1974: 152). Que ellos convivieran dentro del mismo territorio y fuesen esenciales para la subsistencia de la *pólis*, llevaba a que deviniera indispensable mostrar que no formaban parte de aquella comunidad. De modo que, sostiene, la declaración de guerra y el asesinato de hilotas era principalmente un rito mágico tendiente a reafirmar simbólicamente que ellos nunca serían espartanos.

---

[25] Seguimos la traducción de Ortiz García (1982), con leves modificaciones.
[26] Sobre la ritualidad de la guerra en la antigua Grecia y Roma, véase Buis (2015: 161). Sobre el *ius fetiale*, véase al mismo autor (2015: 250-259).
[27] Véase el famoso fragmento de Mirón de Priene (*F.Gr.Hist*. 106, F2) = Ath. 657d.
[28] Dicho concepto proviene de las perspectivas sociológicas y antropológicas de los *genocide studies* (Feierstein, 2007: 215-239).

Cartledge no se encuentra muy alejado de dicha conclusión, dado que la declaración de guerra de los éforos sería un mecanismo para mantener vivo en la memoria el origen de los hilotas: la conquista. Es decir, ellos continuarían siendo un enemigo hostil que nunca había sido integrado a la *pólis* (Cartledge, 2002 [1979]: 152).

Parecería que el *pólemos*, el cual normalmente se proyecta hacia un enemigo ubicado topográficamente en el exterior de la comunidad, será introyectado para crear un enemigo que, paradójicamente, no se deberá eliminar por completo si se quiere garantizar la misma subsistencia de la comunidad. Ducat explica perfectamente esta ambigüedad con la siguiente frase: "En Esparta, los hilotas también son, a su manera, *en* la ciudad" (1974: 1453). De allí que, a su entender, sería un error considerar a los hilotas como "los más excluidos" de la sociedad espartana. Al ser tan necesarios como los espartiatas para el funcionamiento de la *pólis*, los periecos "son aún más externos a la ciudad" (1974: 1453). En conclusión, podemos culminar haciendo nuestros los conceptos de Vidal-Naquet y así señalar que la declaración de guerra de los éforos creaba una ambigüedad en el nivel de la "topografía".[29] Es decir, construye una organización simbólica del espacio que no coincide necesariamente con la geografía actual (Vidal-Naquet, 1986 [1981]: 107). La "inversión simétrica" (Vidal-Naquet, 1986 [1981]: 114) que el helenista francés identifica como estructurante de este tipo de ritos, al ser aplicado al ámbito espacial, nos lleva a esta particular exclusión que no termina de ser total. Una exclusión que hace posible el rol indispensable que los hilotas cumplían en la sociedad espartana.

[29] Para una interpretación similar, véase Trundle (2016: 60-76)

BIBLIOGRAFÍA

Aymard, A. (1950). "Chapitres sur le monde hellénique (livre III, chapitres V-X)", en J. Jougnet et al (eds.), *Peuples et Civilisations: Histoire Générale: I. Les premières civilisations*. Paris: Presses Universitaires de France.

Perrin, B. (1914). *Plutarch. Lives, I, Theseus and Romulus. Lycurgus and Numa. Solon and Publicola*. Cambridge: The Loeb Classical Library

Brelich, A. (1969). *Paides e Parthenoi*. Rome: Edizioni dell' Ateneo.

Buis, E. J. (2015). *La súplica de Eris: Derecho internacional, discurso normativo y restricciones de la guerra en la antigua Grecia*. Buenos Aires: Eudeba.

Cartledge, P. (2002 [1979]). *Sparta and Lakonia: A regional history 1300–362 BC*. Londres y Nueva York: Routledge.

Chantraine, P. (1999). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. París: Klincksieck.

Detlef, L. (1959). *Μεταξύ ἐλευθέρων καί δούλων: Studien zur Rechtsstellung unfreier Landbevölkerungen. Griechenland bis zum 4. Jahrhundert v. Chr*. Berlin: Deutsche Akademie der Wissenschaften (Akademie-Verlag).

Ducat, J. (2006). *Spartan Education: Youth and Society in the Classical Period*. Cardiff: The Classical Press of Wales.

Dmitriev, S. (2015). "Athenian atimia and Legislation against Tyranny and Subversion". *Classical Quarterly*, 65, 35-50.

Feierstein, D. (2007). *El Genocidio como Práctica Social, Buenos Aires*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Finley, M. I. (1968). "Sparta", en J.P.Vernant (ed.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*. París y La Haya: Mouton & Co, 141-160.

Jones, W.H.S (1918). *Pausanias. Description of Greece*, 4 vols. Cambridge: The Loeb Classical Library.

Joyce, C. (2018). "*Atimia* and Outlawry in Archaic and Classical Greece". *Polis*, 35, 33–60.

Herrero Ingelmo, M. C. (2009). *Pausanias. Descripción de Grecia, Introducción, traducción y notas*. Madrid: Gredos.

Koechly, H. (1881). "*Cryptia*: De Lacedaemoniorum Cryptia commentatio". *Opuscula philologica*, 1, 580-591.

MacDowell, D.M. (1986). *Spartan Law (Scottish Classical Studies, 1)*. Edimburgh: Scottish Academic Press.

Manville, P.B. (1980). "Solon's Law of Stasis and *Atimia* in Archaic Athens". *Transactions of the American Philological Association*, 110, 213-221.

Máralém, C., Illarraga R. y Marzocca, P. (eds.) (2017). *Jenofonte/Pseudo Jenofonte: Constitución de los lacedemonios, Constitución de los atenienses, Hierón*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.

Norlin, G. (ed.) (1980). *Isocrates. On the Peace. Areopagiticus. Against the Sophists. Antidosis. Panathenaicus*. Cambridge: The Loeb Classical Library.

Ortiz García, P. (1982). *Plutarco. Vidas Paralelas. Introducción, traducción y notas*. Madrid: Gredos.

Parker, R. (1989). Miasma*: Pollution and purification in early Greek religion*. Oxford: Clarendon Press.

Trundle, M. (2016). "The spartan *Krypteia*", e W. Riess & G.G. Fagan (eds.), *The Topography of Violence in the Greco-Roman World*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 60-76.

Solmsen, F. (1901). *Untersuchungen zur griechischen Laut- und Verslehre*. Estrasburgo: Trübner,

Stuart Jones, H. & Powell, J.E. (eds.) (1942). *Thucydides. Historiae*, 2 vols., Oxford: Clarendon Press.

Torres Escbarranch, J.J. (ed.) (2008). *Estrabón. Geografía*. Madrid: Gredos.

Wachsmuth, W. (1844) *Alterthumskunde: Hellenische Alterthumskunde aus dem Gesichtspunkt des Staats*, 2 vols. [2da ed.]. Halle: Hemmerde und Schwetschke.

Wallon, H. (1850). "*Cryptie*: Explication d'un passage de Plutarque sur la loi de Lycurgue nommée la cryptie". *Journal Général de l'Instruction Publique*, 470-490.

Youni, M. (2001). "The Different Categories of Unpunished Killing and the Term ἄτιμος in Ancient Greek Law". *Symposion* 1997, pp. 117–137;

Youni, M. (2019). "Outlawry in Classical Athens: Nothing to Do with *atimia*". *Symposion* 2017, 137–161.

LA DAMA ULTRAJADA. JUSTICIA Y ORDEN SOCIAL EN HESÍODO

María Cecilia Colombani

Resumen: En este artículo consideraremos el papel de los *dorophagoi* en *Trabajos y días*, tomando en consideración el concepto de justicia hesiódica. A partir de ello, trataremos de investigar cómo con dicho perfil puede abordarse el modelo antropológico en Hesíodo. No solo los reyes "devoradores de dones" constituyen un modelo de *ethos*, sino también aquellos hombres que los lisonjean. La presencia de los *dorophagoi* está asociada al registro de conflictividad que refleja *Trabajos y días*, sobre todo en torno al pleito que Hesíodo y su hermano Perses mantienen por la herencia paterna. Este registro de conflictividad será otro tópico del presente trabajo porque se asocia a dos elementos que queremos encarar: la noción de Eris negativa, asociada a la idea de conflicto, y el papel de los *dorophagoi* a su resolución alejada de la justicia.
Palabras clave: Hesíodo, Justicia, Injusticia, Derecho, *Hybris*

THE OUTRAGED LADY.
JUSTICE AND SOCIAL ORDER IN HESIOD'S WORK

Abstract: In this article we will consider the role of the *dorophagoi* in *Works and Days*, taking into account the concept of hesiodic justice. From this, we will try to investigate how with this profile the anthropological model in Hesiod can be approached. Not only the "gift-eating" kings constitute a model of *ethos*, but also those men who flatter them. The presence of the dorophagoi is associated with the register of conflict reflected in *Works and Days*, especially around the lawsuit between Hesiod and his brother Perses over their paternal inheritance. This record of conflict will be another topic of this work because it is associated with two elements that we want to address: the notion of negative Eris, associated with the idea of conflict, and the role of the *dorophagoi* in its resolution away from justice.
Keywords: Hesiod, Justice, Injustice, Law, *Hybris*

1. *Introducción*

Partiendo de la *Teogonía* de Hesíodo, podemos distinguir dos series paralelas de génesis divinas que pueden ser entendidas como dos linajes, el nocturno y el luminoso, que organizan y clasifican a los dioses griegos, distribuyendo sus territorios específicos, sus campos de acción, sus valores, etc. Pensaremos al linaje como un operador discursivo que funciona dentro de los *topoi* mentales que instituyen las representaciones de lo Mismo y de lo Otro.

El linaje nocturno, entre otras cosas, definirá al conjunto de divinidades monstruosas, en su mayoría pre-olímpicas, marginales y soberbias que en muchos casos se oponen al orden, y sobre todo al de Zeus. Por este motivo, lo primero que distingue a este linaje es su *hybris*, esa desmesura que no reconoce ni límites políticos, ni geográficos, ni naturales. En cambio, el linaje luminoso es el del orden y la soberanía. Se trata de divinidades que guardan el orden conquistado por el rey de dioses.

El enfoque implica la posibilidad de indagar no solo en las dos líneas de linaje, sino también en la posibilidad de leer en Hesíodo la definición de un marco antropológico-

social que define la tensión entre lo Mismo y lo Otro. Un Hesíodo cartógrafo que delinea dos grandes *topoi*.

Tal como lo define Detienne (1986), Hesíodo constituye el único y último testigo de un tipo de palabra llamada a desaparecer en el punto bisagra que cierra una determinada configuración epocal, para abrir un nuevo *logos*, una nueva trabazón entre las palabras y las cosas. Allí, en ese enclave liminal, Hesíodo es un acontecimiento discursivo, cohesiona una dispersión de *logoi*, de saberes, un conjunto de enunciados dispersos y heterogéneos; es como si esa espesura alcanzara en él un grado tal de coherencia y organización que construye un dominio de saber más o menos diferenciado del *corpus* anterior y dotado de autonomía. Es esta función significativa, este núcleo donde habita el sentido, lo que intentamos rastrear en las dos series de linajes o la tensión asociada entre Mismidad y Otredad.

A la luz de estas consideraciones nos proponemos pensar el papel de los *dorophagoi* en *Trabajos y días*; asimismo, trataremos de investigar cómo, a propósito de dicho perfil, se puede abordar un modelo antropológico en Hesíodo. No solo los reyes "devoradores de dones" constituyen un *ethos*, sino también los hombres que los lisonjean.

La presencia de los *dorophagoi* está asociada al registro de conflictividad que se refleja en *Trabajos y días*, sobre todo en torno al pleito que Hesíodo y su hermano, Perses, mantienen por la herencia paterna. La *polis* hesiódica se presenta como una estructura aldeana comandada por los *basiléís* con el *agora* como escenario de disputas y deliberaciones. Este registro de conflictividad será otro *sema* del presente trabajo porque se asocia a dos elementos que abordaremos: la noción de Eris asociada al conflicto, y el papel de los *dorophagoi* en la resolución del mismo.

Hablar del *agora* es hablar no sólo de una configuración espacial, sino de una configuración epocal signada por el conflicto, ya que parece ser el territorio del debate de las palabras y las confrontaciones, que representan, por otra parte, la encarnación de la mala Eris. Es necesario, pues, que asociemos la noción de Eris con la de conflicto en el marco de un horizonte polémico y para ello debemos rastrear la división de las Érides.

2. *La división de las érides. La dualidad antropológica*

El poeta presenta las dos especies de Érides muy tempranamente en el poema y ciñe el conflicto a una de ellas:

> No era en realidad una sola la especie de las Érides, sino que existen dos sobre la tierra. A una, todo aquel que logre comprenderla la bendecirá; la otra, en cambio, sólo merece reproches. Son de índole distinta, pues ésta favorece la guerra funesta y las pendencias, la muy cruel. (*Trabajos y Días*, vv. 12-15)

La división de las Érides ofrece un territorio apto para ser afrontado desde el modelo del linaje. La Eris oscura se tensiona en su negatividad con la positividad de la buena; una encarna valores oscuros y tenebrosos y la otra, por el contrario, claros y luminosos. Escuchemos a Hesíodo:

> A la otra la parió primera la noche tenebrosa y la puso el Crónida de alto trono que habita en el éter, dentro de las raíces de la tierra y es mucho más útil para los hombres: ella estimula al trabajo incluso al holgazán. (*Trabajos y Días*, vv. 17-21)

Los valores positivos de esta Eris no terminan en este contacto con el trabajo; también produce la sana envidia entre vecinos: "buena es esta Eris para los mortales" (*Trabajos y*

Días, v. 24). Encarna, pues, el valor positivo que implica el trabajo y la sana competencia, incluso a fin de articular las relaciones entre pares que se desarrollan en la aldea hesiódica. El peligro se manifiesta en el momento en que la mala Eris triunfa; es cruel y amarga, y acarrea conflictos y pendencias. Hesíodo la invoca cuando recomienda a su hermano un nuevo estilo de vida, un nuevo *ethos*, que constituye uno de los posibles atajos de lectura de *Trabajos y días*:

> ¡Oh Perses!, grábate tú esto en el corazón y que la Éris gustosa del mal no aparte tu voluntad del trabajo, preocupado por acechar los pleitos del ágora; pues poco le dura el interés por litigios y las reuniones públicas a aquel cuya casa no se encuentra en abundancia el sazonado sustento, al grano de Deméter, que la tierra produce. Cuando te hayas provisto bien de él, entonces sí que puedes suscitar querellas y pleitos sobre haciendas ajenas. Pero ya no te será posible obrar así por segunda vez; al contrario, resolvamos nuestra querella de acuerdo con sentencias justas, que por venir de Zeus son las mejores. Pues ya repartimos nuestra herencia y tú te llevaste robado mucho más de la cuenta, lisonjeando descaradamente a los reyes devoradores de regalos que se las componen a su gusto para administrar este tipo de justicia. (*Trabajos y Días*, vv. 34-40)

Es esta Eris, gustosa del mal, la que aparta a los hombres del trabajo, lo cual implica una nítida partición entre dos tipos de hombres, perfilados en el universo hesiódico: los vinculados al trabajo, a la virtud, *arete*, y aquellos gustosos de los pleitos y litigios. Esta preocupación por los conflictos los aparta del trabajo y los desterritorializa del camino de la virtud, si pensamos en la clásica ecuación trabajo-*arete*.

El segundo elemento que retorna en los versos se refiere a la historia del conflicto que ambos hermanos sostienen y pone en juego los distintos modos de administrar la justicia. Hesíodo tensiona dos modelos de gestión: las rectas sentencias que por derivar de Zeus son las mejores y las otras, las que los reyes devoradores de regalos, los *dorophagoi,* son capaces de emitir cuando son "lisonjeados descaradamente."

En el orden de las tensiones, podemos inferir un nuevo punto. Se vislumbran dos tipos de hombre en relación con la justicia: unos aceptan resolver sus conflictos de acuerdo a sentencias justas y otros optan por lisonjear a los reyes. Dos modelos de instalación frente a la Justicia y, por ende, dos modelos de subjetividad.

Hesíodo parece pensar de acuerdo a un modelo de oposición que responde a los mecanismos, presentes en *Teogonía*, a propósito de los dos linajes que atraviesan la totalidad de la arquitectura divina: dioses oscuros y dioses luminosos. Si el nuevo universo territorializa la cuestión antropológica como marco dominante, hay hombres claros y diáfanos y otros oscuros y tenebrosos. Los ejes que determinan la partición son la relación con el trabajo y la justicia.

Hasta este punto los versos se hacen eco de un horizonte dual: dos Érides, dos tipos de hombre en relación al trabajo y a la Justicia. Claro que para que existan hombres capaces de lisonjear, debe haber quien se deje lisonjear:

> Pues al instante corre el Juramento tras de los veredictos torcidos; cuando la Dike es violada, se oye un murmullo allí donde la distribuyen los hombres devoradores de regalos e interpretan las normas con veredictos torcidos. (*Trabajos y Días,* vv. 220-223)

Es en este territorio común, que comparten los que lisonjean y los que se dejan lisonjear, donde se inscribe Perses como contramodelo ético-antropológico de lo que Hesíodo concibe debe ser un hombre prudente y laborioso. Tal es la denuncia-exhortación del poeta a su hermano en los versos 37-40. Hesíodo confronta esta práctica descarada con la

capacidad soberana de Zeus, garante de la justicia, y por ello recomienda resolver los conflictos según las leyes.

3. *La dama ultrajada. Los riesgos de la injusticia*

Buscando el perfil de los *dorophagoi* nos topamos con una conducta singular que puede desatar el mayor peligro para la ciudad: la caída en la injusticia:

> Y he aquí que existe una virgen, Dike, hija de Zeus, digna y respetable para los dioses que habitan el Olimpo; y siempre que alguien la ultraja injuriándola arbitrariamente, sentándose al punto junto a su padre Zeus Cronión, proclama a voces el propósito de los hombres injustos para que el pueblo pague la loca presunción de los reyes que, tramando mezquindades, desvían en mal sentido sus veredictos con torcidos parlamentos. Teniendo presente esto, ¡reyes!, enderezad vuestros discursos, ¡devoradores de regalos!, y olvidaros de una vez por todas de torcidos dictámenes. (*Trabajos y Días,* vv. 226-265)

Dike aparece en *Teogonía* como una de las hijas que Zeus concibe con diosas: "En segundo lugar, se llevó a la brillante Temis que parió a las Horas, Eunomía, Dike y la floreciente Eirene, las cuales protegen las cosechas de los hombres mortales" (*Teogonía*, vv. 901-904). Tal como sostiene Jaeger:

> La presencia de la trinidad divina y moral de las Horas, Dike, Eunomia e Irene, al lado de las Moiras y de las Cárites, se debe evidentemente a una predilección del poeta (…) Alaba a la diosa del derecho, el buen orden y la paz, como promotoras de las obras de los hombres (1974: 78).

Asociada a un linaje diurno, de valoración positiva, la idea del derecho penetra la vida del campesinado al que Hesíodo se refiere. Unida al trabajo, Dike constituye uno de los pilares que ordena la forma espiritual y el cotidiano de los campesinos. Desde esta dimensión toma un decisivo matiz didáctico, si entendemos el *telos* que el propio poeta persigue: fundar una moral común, sentar las bases éticas del hombre del pueblo: "Una educación popular, una doctrina de la *arete* del hombre sencillo. La justicia y el trabajo son los pilares en los que descansa" (Jaeger, 1974: 79).

Ahora bien, como anticipamos, hablar de los *dorophagoi* implica la posibilidad de que Dike aparezca ultrajada por quienes desconocen su estatuto regio. Entonces, es injuriada arbitrariamente por la "loca presunción de los reyes" que traman mezquindades desviando negativamente sus veredictos con torcidos discursos.

La duplicidad que venimos persiguiendo afecta también a los parlamentos. Los reyes devoradores de regalos pronuncian torcidos parlamentos, alejados de aquellos que respetan el derecho. Asimismo, la dualidad recae en los propios reyes. Al respecto, seguimos el análisis de Pérez Jiménez cuando afirma:

> En contra de lo que con frecuencia se piensa, Hesíodo acepta el *status* político de su época, el gobierno de los aristócratas, y no se irrita contra los reyes en cuanto tales, lo que haría de él un revolucionario, sino contra el comportamiento injusto de aquéllos. Todavía la tradición tiene bastante peso como para impedir actitudes más enérgicas y prácticas (1997: 26).

En efecto, basta pensar en el respeto con que Hesíodo los reconoce en *Teogonía* para alejar la idea de un desconocimiento político de su autoridad:

> Al que honran las hijas del poderoso Zeus, y le miran al nacer, de los reyes vástagos de Zeus, a éste le derraman sobre su lengua una dulce gota de miel y de su boca fluyen melifluas palabras. Todos fijan en él su mirada cuando interpreta las leyes divinas con rectas sentencias y él con firmes palabras en un momento resuelve sabiamente un pleito por grande que sea. Pues aquí radica el que los reyes sean sabios, en que hacen cumplir en el ágora los actos de reparación a favor de la gente agraviada fácilmente, con persuasivas y complacientes palabras. (*Teogonía*, vv. 81-91)

A estos venerables reyes asiste Calíope, la de bella voz, la más importante de las Musas, precisamente, por esta asistencia.

He aquí la perfecta pintura de un rey venerable. Sus atributos permiten trazar las fronteras entre estos reyes respetables y los devoradores de regalos. La partición es nítida y las aguas quedan diferenciadas en lo que hemos elegido como marco interpretativo: unos son oscuros y sombríos porque violan a la diosa más venerable; otros, claros y diurnos, porque la respetan como *arkhe* de la consolidación de un tiempo más justo.

La pintura también permite ver las fronteras discursivas entre unos y otros; con persuasivas, firmes y complacientes palabras, unos resuelven los litigios del *agora* y restauran el orden, dando a cada uno lo que le corresponde, mientras otros acuden a torcidos parlamentos, ultrajando a la justicia, lo más alto a lo que un pueblo puede mirar. Por eso, los primeros son respetados, "y cuando se dirige al tribunal, como a un dios le propician con dulce respeto y él brilla en medio del vulgo" (*Teogonía*, vv. 91-94).

El brillo y resplandor que acompaña a estos reyes, capaces de rectas sentencias, beneficia por extensión a toda la ciudad. La idea se desprende de los versos 225-228 de *Trabajos y días*: "Para aquellos que dan veredictos justos a forasteros y ciudadanos y no quebrantan en absoluto la justicia, su ciudad se hace floreciente y la gente prospera dentro de ella".

> En realidad, se trata de la partición entre la ciudad justa y aquella que transgrede el derecho. Cuando la ciudad no acoge a la Justicia porque sus reyes la han violado: Aquella va detrás quejándose de la ciudad y de las costumbres de sus gentes, envuelta en niebla, y causando mal a los hombres que la rechazan y no la distribuyen con equidad. (*Trabajos y Días,* vv. 223-224)

4. *Conclusiones*

La dimensión didáctica se articula con una dimensión política, ya que, si bien Hesíodo no representa a la clase pobre, sí representa a esa clase media que denuncia los atropellos de quienes quebrantan el derecho. Desde este lugar, su palabra es un modo de resistencia política en tanto efecto productor de alguna transformación que se articula en proyecto didáctico, ya que solo la educación es el instrumento eficaz para restaurar el derecho cuando Dike ha sido ultrajada.

La transformación no es otra que aquella sociedad basada en la justicia y el trabajo, lo cual constituye el *telos* último del poeta beocio. Tal como afirma Jaeger:

> La idea del derecho es, para él, la raíz de la cual ha de surgir una sociedad mejor. La identificación de la voluntad divina de Zeus con la idea de derecho y la creación de una figura divina, Dike, tan íntimamente vinculada con Zeus, el dios más alto, son la consecuencia inmediata de la fuerza religiosa y severidad moral con que sintieron la exigencia de la protección del derecho la clase campesina naciente y los habitantes de la ciudad (1974: 77).

Por lo tanto, se extraen dos consecuencias del pensamiento de Jaeger. En primer lugar, el fondo religioso aún presente en Hesíodo que nos remite a *Teogonía* como el intento emblemático de consolidación de un telón de fondo religioso donde asentar el poder capaz de articular un cierto orden. *Teogonía*, como relato religioso y político, articula la arquitectura de poder que encumbra a Zeus en garante de la verdad y de la justicia. Si la nueva configuración político-social exige la figura de un padre máximo que vele por los valores más altos que permiten la consolidación de un cuerpo justo, *Teogonía* parece es el *logos* explicativo de esa necesidad.

En segundo lugar, la idea del derecho y de una sociedad más justa se fortalece con la arquitectura dual que rastremos. El poeta enfrenta dos especies de realidades, sean hombres, palabras, intenciones, ciudades, prácticas. Esa pintura moralizante se inscribe en su gesto didáctico que tensiona realidades para visibilizar el camino recto, alejado del equivocado. Para que su palabra, como *logos* de denuncia y resistencia, vale decir como *logos* político, se asiente en un horizonte de transformación es necesario restituir el estatuto regio de Dike, la dama ultrajada por los *dorophagoi.* Solo así se consolidan los distintos *topoi* que hemos subrayado: el religioso, con la restauración del poder regio de la figura Zeus-Dike como ecuación complementaria que opera como garantía del orden; el didáctico, como modo de fundar en el proyecto educativo el de una sociedad mejor y el político, como modo de hacer de la denuncia el motor de la resistencia en aras de una transformación.

BIBLIOGRAFÍA

Detienne, M. (1986). *Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica.* Madrid: Taurus.

Jaeger, W. (1974). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica.

Pérez Jiménez, A. (trad.) (1997). *Hesíodo*. *Teogonía. Trabajos y días. Escudo.* Barcelona: Editorial Planeta De Agostini.

EL ENOJO Y EL MIEDO DE LAS MUJERES COMO EVIDENCIA DE UNA JURISPRUDENCIA MENOR: EL *OTRO* JUICIO CONTRA NEERA[1]

Florencia de Graaff

Resumen: En el presente trabajo nos proponemos rastrear la existencia de síntomas de producción jurídica femenina en Atenas clásica. El fragmento (D. 59.110-111) en el que Apolodoro imaginó la reacción emocional e hipotética de las ciudadanas ante la absolución de Neera será analizado como un micro-juicio por impiedad que se desarrolló en el marco de otro mayor, por usurpación de derechos cívicos. Argumentaremos que este micro-juicio ocurre en una arena jurídica ritual en la que las mujeres-arquetipo producirán una jurisprudencia menor, a través de sus emociones. El miedo de las mujeres virtuosas funcionará como un guion emocional que nos aportará ecos de la actividad jurídica que las mujeres *reales* realizaban en los rituales, al tiempo que la pérdida del miedo de las mujeres no virtuosas les permitirá a los jurados apartarse del *lógos* racional y votar en el juicio mayor *a la manera de las mujeres,* es decir, con sus emociones.
Palabras clave: género, jurisprudencia, emociones, retórica, derecho griego antiguo

FEMALE ANGER AND FEAR AS EVIDENCE OF A MINOR JURISPRUDENCE: THE *OTHER* TRIAL AGAINST NEAERA

Abstract: In this paper we will explore symptoms of female judicial practice in Classical Athens. The fragment (D. 59.110-111) where Apolodorus imagines the hypothetic emotional reaction of the female citizens after Neaera's acquittal will be read as a micro-trial for impiety that took place within a mayor-trial for the usurpation of civic rights. We shall argue that this micro-trial becomes a ritualised judicial arena where the archetypical women will produce a minor jurisprudence, through their emotions. As the anger of the virtuous women worked as an emotional script that echoed the judicial activity that the *real* female citizens performed through rituals, the loss of fear of the non-virtuous ones will allow the male-jurors to relinquish the rational *logos* and vote in the mayor-trial, *as women,* with their emotions.
Keywords: Gender, Jurisprudence, Emotions, Rhetoric, ancient Greek law

[1] Esta comunicación es una versión corregida y aumentada de la pronunciada en ocasión de las Primeras Jornadas Internacionales de Derecho Griego Antiguo y Tardo-Antiguo realizadas por la Universidad Pedagógica Nacional, la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires y la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de La Pampa, los días 18 y 19 de noviembre de 2021. La autora agradece las preguntas y comentarios realizados al momento de la exposición por haber enriquecido la redacción del presente trabajo.

La escasez de voces femeninas que hallamos en las fuentes y el hecho de que la voz masculina que surge de los textos haya sido proyectada, históricamente, como el único testimonio jurídico del mundo griego dificultad el estudio de la relación entre las mujeres[2] y el derecho en Atenas clásica. La importancia del mundo público por sobre el privado, el énfasis en las hazañas masculinas por sobre las femeninas y la ideología compartida por los varones de la *pólis* contribuyeron a que los discursos femeninos que encontramos en los alegatos forenses fueran considerados meras invenciones de los logógrafos, alejadas de cualquier vínculo *real* con las mujeres de la antigüedad.[3] Sin embargo, el objetivo de la presente comunicación busca desvelar los lazos entre las atenienses y el derecho que surgen del discurso femenino ficcional incluido por Apolodoro en el alegato pronunciado en el año 340 BCE, conocido como *Contra Neera* (D. 59.110-111).[4] En el marco de un juicio por usurpación de derechos cívicos -*graphè xenías*-, el orador apeló a la eventual respuesta emocional de las esposas, hijas y madres de los jurados ante una posible absolución de Neera, para arengar en pos de su condena. De este modo, el orador indicó que, si los jurados no condenaban a la acusada, algunas mujeres se enojarían y, otras, perderían el miedo a las leyes y a los varones de la ciudad.

Argumentaremos que el uso de las emociones femeninas en la forma de un guión emocional[5] permitió la demarcación de los límites del micro-juicio imaginario en el que las mujeres, actuando como jurados hipotéticos, produjeron una decisión jurídica que puede ser leída como un síntoma[6] de un acercamiento entre las atenienses y lo legal. El espacio ficcional en el que se realizó el micro-juicio por impiedad -*graphè asebeías*- será analizado como una jurisprudencia menor que ocurre dentro de un juicio mayor, desarrollado en el Areópago. Nuestro análisis dialoga con el estudio de las emociones[7] en

---

[2] A los efectos del presente trabajo, la referencia a "mujer/mujeres" busca denominar, principalmente, a las ciudadanas atenienses. En el caso que una diferencia en razón del estatus o de la clase resulte relevante, haremos una referencia explícita a las esclavas, metecas, extranjeras, etc. Sobre la ciudadanía de las mujeres libres en Atenas clásica, véase especialmente Blok (2009).

[3] Gagarin (2001: 162) indicó que, al igual que ocurre con las voces femeninas que encontramos en las tragedias griegas, los discursos de las mujeres en los alegatos forenses fueron compuestos por varones (el logógrafo o el poeta, para el caso del drama), eran pronunciadas por varones (el litigante o el actor) y buscaban la aprobación de una audiencia masculina (los jurados o los espectadores). Es por ello que considera que los testimonios femeninos incluidos en los alegatos presentan un grado de verosimilitud casi nulo. En contraste, Walters (1993: 194) sostuvo que, a diferencia de lo que ocurre con las mujeres trágicas, a quienes define como "*totally and solely the product of Athenian men*", los discursos femeninos forenses presentan algún grado de "*social reality*" y, por tanto, el grado de verosimilitud de las palabras femeninas es relevante y tiene que ser analizado caso por caso.

[4] La mayoría de los críticos antiguos y modernos coinciden en que el citado discurso fue compuesto por un logógrafo distinto a Demóstenes y que fue pronunciado por Apolodoro. A los efectos del presente trabajo, nos referiremos a Apolodoro para significar al orador/autor del discurso en tanto las discusiones en torno a la autoría exceden los alcances de nuestra investigación.

[5] En tanto las emociones poseen roles transicionales sociales, algunos han estudiado la forma en la que nos brindan narrativas o estructuras en la forma de un guión (*emotional plot*) que puede ser reconocible para terceros (Averill, 1992). De esta forma, se argumentó que las personas, cuando interactúan emocionalmente, usan acciones retóricas que ocurren en el momento llamadas *concurrent script* y, otras, denominadas *dramatistic rethoric* que comprenden guiones culturales y narrativas que absorben del mundo que los rodea (Sarbin, 1995; 1986). A los efectos del presente trabajo, nos centraremos en el concepto de "guión emocional" acuñado por Douglas Cairns (2008) quien lo definió como una mini narrativa que comprende las condiciones en las que una emoción determinada ocurre y, las percepciones y respuestas que resultan de dichas condiciones.

[6] Para un acercamiento al concepto de síntoma y lectura sintomática que busca evidencia de un movimiento hermenéutico negativo y positivo que desvela la evidencia sobre las ideas, valores, expectativas y símbolos de los grupos y clases subordinadas, véase Jameson (1981).

[7] La cuestión sobre qué es lo que define una emoción, su vínculo con la biología y la mente humana excede los alcances de nuestro análisis. Es por ello que, a los efectos del presente trabajo, usaremos los términos "emoción", "sentimiento" y "afección" como sinónimos. Para una lectura sobre el uso del concepto

Grecia antigua, en particular, con la forma en la que el género determinaba la normatividad[8] de la expresión afectiva. Asimismo, el método de lectura que busca evidencia de "jurisprudencias menores" en lo que se ha conceptualizado como "otros espacios imaginarios de la historia" nos será especialmente útil a la hora de vincular a las reacciones emocionales femeninas con el mundo jurídico. De este modo, nuestro estudio se vinculará con aquellos que buscan, en distintos momentos de la historia, formas de pensamiento legal que escapan a la concepción del derecho como una entidad única o universal y que dan cuenta del uso que las minorías han hecho del lenguaje legal y de los conceptos jurídicos.

Como punto inicial, presentaremos brevemente los distintos conceptos teóricos que nos acompañarán en nuestra comunicación, no sin antes responder a una objeción: el uso del concepto "jurisprudencia" en el marco del derecho ateniense antiguo. En la segunda parte de nuestro trabajo, analizaremos los delitos de los que se acusó a la *hetaíra* Neera. Luego, nos centraremos en el fragmento seleccionado (D. 59.110-111) y mostraremos cómo el uso de las mujeres como arquetipos retóricos emocionales le permitió a Apolodoro la inclusión de un juicio por impiedad dentro de un proceso mayor, real y público. En una tercera sección, el concepto de guión emocional y las definiciones que Aristóteles delineó para el enojo y para el miedo en su obra *Retórica* nos permitirán desvelar los límites del micro-juicio por impiedad en el que las mujeres imaginarias elaboraron una práctica jurídica que revela síntomas de un vínculo con la justicia y que tiene sus ecos en otras fuentes griegas. Por último, ofreceremos algunas conclusiones.

1. *La emotividad femenina y los espacios imaginarios de la historia como terreno fértil para la producción de una jurisprudencia menor: un método y una posible objeción*

El fragmento en análisis se centra en la expresión emocional de dos conjuntos de mujeres que el orador define como las que son virtuosas y las que no lo son. Luego de esbozar una serie de argumentos por los que los jurados deben condenar a Neera, Apolodoro utilizó a las mujeres -las madres, hijas y esposas de los jurados- como arquetipos y figuras retóricas, hipotéticas y futuras. Creando una situación imaginaria en la que las mujeres del *oîkos* interrogaban a sus *kýrioi* sobre sus andanzas y sobre cómo habían votado en el juicio contra la *hetaíra*, el orador dice que, ante una eventual absolución, las mujeres virtuosas se enojarían y, las que no lo fueran, perderían el miedo a los varones y a sus leyes (D. 59.110-111). Como veremos en detalle más adelante, las mujeres ficcionales que construyó el orador habitan en un espacio imaginario en el que, en el marco de un juicio por impiedad, emiten juicios de valor sobre los delitos cometidos por Neera y por su hija Fano, a través de su expresión emocional.

La inclusión de la voz femenina en el discurso masculino y público está dada a través de la posibilidad de que se enojen o de que pierdan el miedo, asociando a la feminidad con la expresión irracional y emotiva, alejada del *lógos* masculino y racional. Asimismo, la expresión sentimental de las mujeres ocurre dentro de un espacio privado imaginario

"emoción" y los distintos debates corrientes sobre cuestiones terminológicas, véase Cairns y Fulkerson (2015), Le Breton (2021 [1998]).

[8] La normatividad esta dada por la contextualización de las prácticas y se conforma con los principios de división y esquemas clasificatorios propios de cada dominio social. Las distinciones clasificatorias distribuyen las posiciones de los agentes y les proveen las oposiciones (alto/bajo, raro/común, normal/anormal, bueno/malo, etc.) que contemplarán a la hora de estructurar la forma en la que piensen, actúen y sientan. Es por ello que la normatividad permite incorporar aquellas aceptaciones o constricciones de carácter extrajurídico que operan en la comunidad, al tiempo que permite examinar los entramados del aspecto público y privado (sus límites y coincidencias) de cada elemento social (Buis, 2019: 76-77).

en el que los jurados ingresan de la mano del orador. Luce Irigaray (1987) buscó reconstruir "otros espacios históricos" a través de la literatura y de las normatividades que regulan las relaciones entre los géneros. El primer momento de esta genealogía feminista fue resaltar la tendencia masculina a destruir o a silenciar tanto al cuerpo como al habla, a los valores y a la cultura femenina, en tiempos actuales y en el pasado. En la antigüedad griega, las mujeres fueron caracterizadas como seres más emocionales que los varones en tanto se creía que estos últimos eran proclives a expresar sus emociones en privado o a soportar sus penas, mientras que se consideraba que las primeras experimentaban sus emociones en público, a veces desvergonzadamente y de forma exuberante (Allard y Montlahuc, 2018: 32-3). Además, los griegos juzgaban a las emociones por los efectos que producían en el ámbito cívico, es por ello que se afirmaba que, en contextos de crisis, la emotividad irracional femenina ponía en jaque a la cohesión cívica, mientras que la expresión racional masculina protegía a la ciudad (LaCourse Munteanu, 2011). Las ideas de los antiguos sobre la emotividad femenina contribuyeron a que la mujer, histórica y epistemológicamente, fuera considerada como portadora de una pasión irracional, caótica y destructiva. Desde la perspectiva de la razón académica y legal, esta falta de control (entendida como natural e inherente al ser femenino) fue lo que marcó negativamente a las mujeres, generando que las representaciones tempranas de sus relaciones con el derecho se presentaran dentro de un campo de confusión y de exceso, negándoles una presencia positiva en el campo de la historia (Irigaray, 1987: 121-123).

En tanto la agencia femenina ligada a lo emocional era considerada perjudicial para la actividad cívica fue contenida en espacios bien delimitados. Retomando esta idea, Hélène Cixous (1991), buscó dotar de un estatus simbólico a lo que fue definido y devaluado como subjetividad, privacidad o intimidad, desvelando la presencia de estos conceptos en el plano inconsciente de las normas sociales. Recuperar la proximidad femenina a ciertos conceptos requirió rastrear otras fuentes del derecho[9] que se encontraban en los espacios imaginarios de la literatura[10] (Cixous, 1991: 72-76). En el fragmento en análisis, las mujeres imaginadas por Apolodoro exprimen sus ideas y emiten juicios sobre las acciones de Neera y de su hija Fano en privado, en el marco de un registro emocional, irracional y caótico que se erige como un otro frente a la retórica jurídica pública, racional y masculina. Como veremos, este espacio imaginario es el terreno en el que las mujeres realizarán práctica jurídica; un espacio que, a su vez, el orador buscará contener a través de la arenga a los jurados para que condenen, es decir, para que produzcan un precedente público que se apropie del que existe en el espacio imaginario, para contenerlo y silenciarlo. ¿Cómo leer este a espacio imaginario en el que la mujer griega aparece en forma arquetípica, signada por su expresión emocional irracional y enfrentada con una arena jurídica pública? Para rescatar a la experiencia jurídica femenina del espacio

[9] En este aspecto, Irigaray formuló demandas por lo que llamó "derechos imposibles" o "derechos utópicos" a los que les asignó un carácter transformativo de reescritura de la literatura y del derecho. Consideró que los derechos estéticos, los derechos a las historias, a las filosofías, a las literaturas y a las ciencias en clave femenina, el derecho a las representaciones públicas positivas y a la mitad del espacio institucional importan un ataque serio a la jurisdicción y al orden del derecho que se proyecta como un sistema único de fuentes singulares (Irigaray, 1992: 210-211). Al igual que ocurre en el caso en análisis y funcionando como una jurisprudencia menor, estos derechos imposibles se originan en valores y justipreciaciones femeninas que, al estar latentes y contenidas dentro de un sistema mayor, se proyectan por las grietas que provee la literatura, desde espacio privado hacia el espacio público.

[10] En este mismo sentido, Martha Nussbaum (2004 [1995]) resaltó que la imaginación literaria no se opone a los argumentos racionales porque permite rastrear cuestiones emocionales, privadas y ligadas a los grupos subordinados que son necesarias para la argumentación racional en la que se escuda el derecho. En tanto la imaginación literaria también forma parte de la racionalidad pública, las emociones que se encuentran en este plano contienen una visión poderosa sobre la justicia social y nos proveen nociones sobre lo que *todos* los agentes de una sociedad consideran que son conductas justas e injustas, permitidas y punibles.

ficcional, proponemos la lectura del fragmento en análisis a través del marco denominado "jurisprudencias menores"[11] (Goodrich, 1996: 3) que busca formas de pensamiento legal que escapan a la concepción del derecho como una entidad única o universal. Este método parte de un catálogo de ficciones e imágenes que fueron reprimidas por la mayoría porque la ciencia legal y la historia del poder les ha negado realidad. El espacio de la invención ofrece *otras* posibilidades para la norma, *otros* medios para la expresión de la ley y, más profundamente, para la reproducción de las *otras* ideas sobre la justicia que atraviesan una amplia variedad de experiencias en base al género, a la sexualidad, a la clase, etc.

En este punto, consideramos que atender a la posible objeción que importa el uso del concepto "jurisprudencia" para el derecho ateniense antiguo puede arrojar luz sobre el marco sugerido. Se indicó que, en tanto el derecho ateniense tenía una profunda orientación procedimental (Todd, 1993: 64), resulta difícil plantear la existencia de una jurisprudencia en el sentido de una recopilación de sentencias jurídicas que muestre patrones de interpretación de las normas. En el mismo sentido, se observó que los discursos forenses muestran un mayor interés por el procedimiento que por la sustancia porque las leyes sobre las ofensas, las obligaciones, la propiedad y los daños fueron presentadas de forma vaga y oscura (Hansen, 1975: 10, 14 y 21). Sin embargo, estas posturas han sido criticadas al señalar que las leyes atenienses siempre comenzaban con la descripción del delito y no con el aspecto procesal de la pena (Rhodes, 1979: 106). En la norma ateniense parece prevalecer el aspecto sustantivo, es decir, aquel que versa sobre las acciones permitidas y las prohibidas por sobre el procesal, que contempla los mecanismos para la administración de justicia y la realización del proceso[12] (Carey, 1998). De acuerdo con este análisis de la norma antigua, David Cohen advirtió el peligro que importa negar la existencia de una jurisprudencia griega por tener en mente una definición moderna del término y afirmó que la evidencia jurisprudencial ática surgirá sólo cuando entendamos a la justicia antigua como un *juicio institucionalizado,* realizado por una comunidad para expedirse sobre los placeres y los dolores[13] que considera que son apropiados y que no lo son (1995: 46). De este modo, la norma entabla un vínculo estrecho con el conocimiento que da la práctica constante del derecho dentro y fuera de las cortes, máxime, considerando el aspecto fuertemente performativo (Goldhill, 1999) de la sociedad ateniense. Según esta visión, la jurisprudencia ática se evidencia en las prácticas y las expectativas sobre dichas prácticas que inundaban a la ciudad y a sus espacios privados.

Este modo de aprehender el precedente favorece y se enriquece con el método de lectura que busca evidencia de jurisprudencias menores en espacios imaginarios. Peter Goodrich (1996: 2) calificó este concepto como la evidencia del conocimiento legal de los agentes que están excluidos de las instituciones públicas principales en razón de su bajo estatus, al igual que ocurría con las mujeres en Atenas clásica.[14] Este tipo de práctica

---

[11] En 1994, Panu Minkinnen publicó un ensayo titulado "*The Radiance of Justice: on the Minor Jurisprudence of Franz Kafka"* en el que desarrolló el concepto de "*minor jurisprudences",* derivado de la idea de "literatura menor" de Guilles Deleuze y Félix Guattari (1998 [1975]). Según Minkinnen, existe un tipo de precedente que se resiste a entrar dentro del canon establecido de ortodoxia jurisprudencial y que, a través de dicha resistencia, busca mantener su identidad subalterna.

[12] Los conceptos "aspecto sustantivo" y "aspecto procesal" de la norma se corresponden con las nociones de "normas primarias" y "normas secundarias" del sistema jurídico teorizado por Hart (1961: 89ss.)

[13] Cohen deriva la noción de "placeres y dolores" a partir de los diálogos platónicos *Gorgias* y *Leyes*. En el primero, la noción vincula al bien social con el derecho a saber o entender qué causa placer y qué genera dolor. Platón considera que los individuos poseen la capacidad de juzgar sobre estos dos pilares valorativos así como sobre las expectativas que surgen de ellos indicando que cuando ese juicio toma la forma de una decisión pública de una comunidad política, eso se llama derecho (Pl. *Leyes* 644d).

[14] Las decisiones y las ideas sobre la justicia que emanan de esta clase de grupos subordinados se relacionan, además, con un método de estudio denominado "*Law as…"* que busca mostrar a la historia como una

jurídica menor se presenta como un *otro* dentro de la mayor porque contiene estilos de vida y valores sostenidos por las minorías, dando cuenta de un pensamiento plural que existe no sólo dentro de los espacios institucionales sino, fundamentalmente, fuera de ellos (Goodrich, 2017:30). Así como las voces de las madres, esposas e hijas de los jueces aparecen dentro de un espacio imaginario contenido dentro de un alegato forense mayor, lo menor surge de las fisuras que hallamos en los discursos institucionales, pronunciados por las voces autorizadas y dominantes. Es por ello que este marco es especialmente útil para el estudio de la mujer antigua porque nos permite superar el obstáculo que presenta la producción exclusivamente masculina de las fuentes.

En tanto voz autorizada, Apolodoro usó el lenguaje dominante del derecho, sus ideas y cánones, no para representar o para hablar en nombre del grupo oprimido sino para reafirmar la supremacía del *status quo* a través de la ficcionalización de los escenarios alternativos. Sin embargo, a pesar de haber sido inventadas por el orador, las mujeres-arquetipo no son meros personajes literarios porque responden a estereotipos, expectativas y características que tenían las madres, esposas e hijas *reales* de los jurados. Los discursos compuestos por los logógrafos contenían lo que un ateniense ordinario podía haber considerado como factible o posible, independientemente del grado de verosimilitud que le podamos atribuir a los hechos mencionados (Dover, 1974: 13-14). Las mujeres ficcionales responden a los cánones del imaginario popular, entendido como un conjunto de imágenes compartidas, de estructuras normativas y de simbologías probables y esperadas. Es por ello que el análisis propuesto es un acercamiento al síntoma como un método que busca patrones de pensamiento, de experiencia, de conducta o de conocimiento (Barr, 2017: 220) y que nos lleva a trabajar con lo menos visible, hurgando en la memoria del derecho, para poder identificar movimiento donde se presume la existencia de algo estático.

2. *Un juicio menor dentro de uno mayor: la acusación por impiedad en el marco de la acusación por usurpación de derechos cívicos*

El discurso *Contra Neera* fue pronunciado en el marco de una *graphè xenías*,[15] una acción que perseguía el delito de usurpación de derechos cívicos, que había sido iniciada por Teomnesto, cuñado y yerno de Apolodoro, quien actuaba como su συνήγορος (D. 59.14). Este tipo de procedimiento jurídico perseguía las violaciones a las leyes de ciudadanía ateniense, penando a quienes se hacían pasar por ciudadanos o a aquellos que celebraban matrimonios con extranjeros. Para resultar vencedor, Apolodoro tenía que probar que Neera era extranjera y que se había comportado públicamente como esposa legítima de su marido, Estéfano. Para ello dedicó gran parte de su narrativa a probar que la *hetaira* era una ex-esclava extranjera que había sido manumitida por sus clientes. Sin embargo, este no era un hecho controvertido en tanto la defensa ya había admitido la extranjería de la mujer aduciendo que, si bien Neera no había nacido en Atenas, no había violado la ley porque no se había comportado como esposa de Estéfano: ella sólo había sido su concubina y esto no estaba penado por la norma. Para lograr una condena, Apolodoro tenía que probar que Neera se había comportado como una *asté* en forma pública para lo que reprodujo una serie de rumores y chismes sobre su carácter y sus

práctica interpretativa para mirar al derecho a través de ella y, simultáneamente, ofrecer a la historia como un *locus* sustantivo en el que otras prácticas interpretativas de las ciencias sociales o de las humanidades pueden entablar relaciones con el derecho. Para un resumen de los puntos más relevantes de esta teoría, véase Tomlins y Comaroff (2011).

[15] Para un desarrollo detallado de los distintos aspectos legales de la presente acción, véase Kapparis (2005).

compañías pasadas. Además, el orador debía mostrarse especialmente hostil y prejuicioso con la mujer para que los jurados la condenaran motivados por sus sentimientos y no por la apreciación lógica y racional de las escasas pruebas presentadas en su contra (Kapparis 2005: 81).

Las acusaciones fueron planteadas del siguiente modo: 1) Estéfano había llevado a la *hetaira* extranjera desde Mégara hasta Atenas para contraer matrimonio (59.16); 2) Estéfano había presentado como propios a tres hijos de Neera ante sus compañeros de clan y de demo (59.13); 3) Estéfano se había casado con Neera para tener a una *hetaíra* a disposición y sin costo, pero, durante el matrimonio, ella había continuado trabajando como prostituta para contribuir a los gastos del hogar (59.39-40); 4) Estéfano había dado en matrimonio dos veces a Fano, hija de Neera, haciéndola pasar por hija propia (59.50); 5) Estéfano había sobornado al segundo esposo de Fano, quien había sido electo como arconte rey, además, dicho matrimonio le había permitido a Fano realizar ritos sagrados en tanto βασιλέως γυνή, en contra de lo ordenado por la ley que reservaba este tipo de honor a las ciudadanas (59. 72-73). Para probar los delitos, Apolodoro presentó testimonios de algunos ex clientes de la *hetaira* y de los árbitros privados que habían dirimido la disputa sobre su manumisión, pero estos testigos sólo podían probar que la mujer era extranjera y que había sido prostituta. Aún restaba probar que Neera se había comportado como una esposa legítima y, la única forma de obtener la condena era mostrar que los hijos de Neera habían actuado como ciudadanos -es decir, hijos de dos atenienses- y no como hijos de una extranjera. En este marco, la inclusión de los matrimonios de Fano con ciudadanos y el hecho de que ella había ejercido como *basilinna* en las Antesterias eran elementos claves para la argumentación. Pero ¿cómo introducirlos en el juicio contra Neera?

Apolodoro ideó un micro-juicio hipotético que ocurriría en un espacio privado imaginario en el que las madres, hijas y esposas de los jueces los interrogarían sobre sus andanzas y sobre la forma en la que habían votado en el juicio contra la *hetaíra*. Apolodoro abre el espacio ficcional para que los jurados entren y sean confrontados por las mujeres-arquetipo que habitan en él:

> "Y cuando cada uno de ustedes vuelva a su casa, qué le dirá su propia esposa, o su hija o su madre" ("τί δὲ καὶ φήσειεν ἂν ὑμῶν ἕκαστος εἰσιὼν τρὸς τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκ ἢ θυγατέρα ἢ μητέρα") "cuando les pregunten '¿Adónde han estado? 'y ustedes respondan 'Haciendo de jurado'", "¿Juzgando a quién?" les será preguntado inmediatamente, "Neera" dirán ustedes, por supuesto, ¿o no?" ("ἀποψηφισάμενος ταύτης, ἐπειδὰν ἔρηται ὑμᾶς, 'τοῦ ἦτε;' καὶ εἴπητε ὅτι 'ἐδικάζομεν;' 'τῷ;' ἐρήσεται εὐθύς. 'Νεαίρᾳ' δῆλον ὅτι φήσετε (οὐ γάρ;)" (D. 59.110).[16]

El término εὐθύς marca el estilo directo y veloz del interrogatorio. Con la pregunta "¿o no?" ("οὐ γάρ;") Apodoloro asoma la cabeza fuera de este espacio y mira a la audiencia real para asegurarse de que todos los jurados a los que les está hablando hayan entrado en él. Al generar complicidad con los jueces, borra los límites, envolviendo a toda la masa masculina de la ciudad en una comunidad de varones, de cara al conjunto de mujeres estereotipado y arquetípico que habita en el espacio-ficción. De este modo, en la mente de cada uno de los jurados, el *oîkos* imaginario y las mujeres que habitan en él se erigen como un espejo de cada *oîkos* real. Para que la estrategia de Apolodoro funcione, todos los jurados tienen que ser espectadores del micro-juicio que se llevará a cabo en la ficción

[16] Todas las traducciones del presente trabajo son propias a menos que se indique lo contrario en forma expresa.

y que será protagonizado por los arquetipos de las atenienses, reflejo de las mujeres *reales* de cada hogar particular.

Luego, Apolodoro y el colectivo de jurados vuelven a entrar al espacio-ficción y, tomando la voz de cada uno de los jueces, el orador enumera las acusaciones, comenzando con la que necesita probar: "porque ella, una mujer extranjera, está viviendo cual esposa con un ciudadano, en contra de la ley" ("ὅτι ξένη οὖσα ἀστῷ συνοικεῖ παρὰ τὸν νόμον" D. 59.110). Inmediatamente, incluye en el listado de los delitos los cometidos por Fano, una mujer que no había sido demandada en el juicio mayor pero que será protagonista del menor, al punto de determinar el carácter jurídico del mismo. De esta forma, Apolodoro dice que Neera fue acusada por: (1) vivir en aparente matrimonio con un varón ateniense siendo, ella, extranjera, contrario a lo que prescribía la ley (ὅτι ξένη οὖσα ἀστῷ συνοικεῖ παρὰ τὸν νόμον καὶ, 59.110); (2) por haber casado a su hija *hetaira* con Teogenes, un arconte rey (ὅτι τὴν θυγατέρα μεμοιχευμένην ἐξέδωκε Θεογένει τῷ βασιλεύσαντι καὶ, 59.110); y (3) porque Fano, al haber, realizado rituales en pos de la ciudad (αὕτη ἔθυσε τὰ ἱερὰ τὰ ἄρρητα ὑμὲρ τῆς πόλεως καὶ, 59.110), (4) había sido esposa de Dioniso (τῷ Διονύσῳ γυνὴ ἐδόθη καὶ, 59.110). Por último, el orador hace referencia a (5) otras acusaciones no identificadas (τἀλλα διηγούμενοι τὴν κατηγορίαν αὐτῆς, 59.110) dejando un espacio para la agencia imaginaria de cada jurado dentro de su propio hogar. La única acusación que se relaciona en forma directa con la *graphè xenías* es la primera: Neera era extranjera y se comportó como una *asté.* Sin embargo, la inclusión de las acusaciones directas contra Fano convierte el juicio ficcional en otro tipo de acción, una *graphè asebeías* o denuncia por impiedad en la que las mujeres actuarán como jurados a través de su emoción.

Tras escuchar las acusaciones, el orador dice que las mujeres les preguntarán a los jurados: "Entonces, ¿qué hiciste?" ("τί οὖκ ἐποιήσατε;", 59.111) a lo que ellos responderán "la absolvimos" ("ἀπεψηφίσμεθα", 59.111). La reacción de las mujeres es inmediata (ἤδη, 59.111) y las separa en dos sub-grupos de acuerdo a la emoción que expresan, sentimiento que, a su vez, está determinado por el nivel de *sophrosýne* de cada una de ellas. Las más virtuosas se van a encolerizar ("ἤδη αἱ μὲν σωφρονέσταται τῶν γυναικῶν ὀργισθήσονται ὑμῖν", 59.111) porque han considerado correcto que mujeres como Neera y Fano tengan el mismo rango que ellas y que, por ello Fano haya podido haber participado en los rituales públicos como sacerdotisa ("διότι ὁμοίως αὐταῖς ταύτην κατεξιοῦτε μετέχειν τῶν τῆς πόλεως καὶ τῶν ἱερῶν·", 59.111). Ante la hipotética absolución de las *hetaîrai,* el segundo grupo, el de las mujeres que no son virtuosas, perderá el miedo a los varones y a sus leyes y, quienes lo integran, harán lo que les plazca ("ὅσαι δ'ἀνόητοι, φανερῶς ἐπιδείκνυτε ποιεῖν ὅ τι ἄν βούλωνται, ὡς ἄδειαν ὑμῶν καὶ τῶν νόμων δεδωκότων·", 59.111). En la siguiente sección analizaremos la forma en la que el enojo y la pérdida del miedo operan como un síntoma de producción jurídica en el marco del micro-juicio por impiedad y cómo este tipo de producción jurídica, luego, será apropiado por los varones de la *pólis.*

3. *El enojo y la pérdida del miedo como el guion emocional de una jurisprudencia menor*

Al dividir al conjunto de mujeres de acuerdo a la reacción emocional que expresan ante la absolución de Neera (y de Fano), Apolodoro da las pautas de dos guiones emocionales. El concepto de "guion emocional" considera que la expresión de un sentimiento implica una mini-narrativa que comprende las condiciones en las que una emoción determinada ocurre, así como las respuestas (ya sean sintomáticas, expresivas o pragmáticas) que motiva dicha afección. El guion se considera como una descripción de los escenarios

particulares, generadores de una emoción determinada, que pone de manifiesto al aspecto performativo y dinámico de las normas que gobiernan la interacción social de un grupo (Cairns 2008: 46). Para que la estrategia de Apolodoro funcione, los jurados tienen que encontrar verosímil el hecho de que, ante la posible absolución de las *hetaîrai*, las mujeres que conocen reaccionen del mismo modo que las imaginarias, enojándose o perdiendo el miedo a las leyes. Es por ello que el disparador de las emociones que imagina el orador tiene que basarse en la percepción de los valores que las parientes *reales* juzgarían relevantes. Ahora bien, ¿por qué Apolodoro considera verosímil que las mujeres virtuosas se enojarían si los jurados no condenan a Neera?

Aristóteles caracteriza al enojo (*orgé*) como el dolor que una persona experimenta cuando percibe que alguien le ha hecho un desaire o que él o uno de los suyos ha sido víctima de un desprecio manifiesto. Además, sostiene que el dolor que se asocia al enojo viene acompañado por el placer que surge de la venganza que se planea llevar adelante contra el tercero que motivó el enojo (*Rhet.* 2.2. 1378a). Apolodoro nos brinda un guion emocional que describe un hecho que provocaría enojo en la comunidad homogénea de mujeres virtuosas de la *pólis*. Al referirse a la expresión emocional, el orador cambia la voz del singular al plural, convirtiendo al fragmento en el único testimonio de una voz femenina colectiva pronunciada en el marco de un juicio. Coincidimos con Barbara Goff (1997) quien sugirió que, a través de este mecanismo, el orador quiso invocar no sólo a la autoridad moral de las mujeres griegas sino que, además, buscó trasladar el poder ritual femenino y colectivo hacia el ámbito cívico del Areópago. Esto le permitió insertar la reacción de las mujeres honradas que ocurre en el marco de un juicio menor por impiedad, en el seno de uno mayor, por usurpación de derechos cívicos.

En el marco del juicio mayor, el problema sobre la identidad y el estatus de Fano es presentado ante el Areópago a colación del repudio de su esposo. Sin embargo, a pesar de las acusaciones por adulterio que menciona Apolodoro, Teógenes declaró que la había devuelto porque se había enterado de que no era hija legítima de Estéfano (D. 59.73-87) y, por tanto, no era ciudadana. Pero, al igual que ocurría con Neera, cuya extranjería no estaba disputada, el orador tenía que probar que tanto madre como hija se habían comportado públicamente como esposas atenienses. En el juicio por usurpación de derechos cívicos, el estatus de Fano es un detalle poco relevante, sin embargo, en el marco de su actuación como sacerdotisa, es decir, en el juicio ficcional por impiedad, resulta determinante. En el juicio mayor, lo máximo que Apolodoro pudo hacer para convencer a los jurados de que tenían que condenar a Neera por sus supuestos actos impíos fue compararla con un varón llamado Aquias (D. 59.116) quien había sido condenado por realizar sacrificios no permitidos en el templo de Eleusis (Eidinow, 2018:319). Pero esta alusión por sí sola no era lo suficientemente sólida, necesitaba de un *precedente.* Apolodoro consideró que para que las acciones de Fano impulsaran la condena de Neera en el juicio mayor, tenía que existir un juicio que la condenara *jurídicamente* por haber actuado como *basilinna*. Es por ello que presentó como *precedente* la condena ficcional de Fano que ocurre en un plano menor e imaginario, a través de las emociones de las mujeres virtuosas. El orador confió en que este precedente imaginario tenía la fuerza de uno *real* porque se basaba en una normatividad emocional femenina lo suficientemente verosímil para que los jurados la creyeran posible y porque aludía a un vínculo *real* entre las mujeres atenienses y lo legal. Goff (1997) afirmó que la mención al colectivo de mujeres que se enoja es una referencia a la actividad ritual que ocurría durante las Tesmoforias, una ocasión en la que las mujeres griegas realizaban práctica jurídica. Las atenienses no ostentaban un tipo de ciudadanía política que les permitiera participar en

los debates y juicios como oradoras,[17] por lo cual los atenienses vinculaban a la membresía femenina a la *pólis* con la transmisión de la ciudadanía a través de los matrimonios con ciudadanas y con la esfera ritual (Loraux, 1981: 128-129; 1993: 217). En los festivales religiosos, especialmente en las Tesmoforias y en las Antesterias (festival en el que Fano había actuado ilegítimamente como *basilinna*), las mujeres ejercían funciones deliberativas y jurídicas (Valdés, 2015). La comedia aristofánica *Tesmoforiantes* nos brinda una mirada sobre este tipo de actividad judicial.

En la mencionada obra, la actividad central de las mujeres (Ar. *Th.* vv. 329-330, 540)[18] es un juicio en el que demandan y condenan a Eurípides por haberlas insultado en sus obras (vv. 375, 384-344). Dos ciudadanas exponen alegatos en los que enumeran las ofensas y piden justicia, a la manera de los oradores. El defensor de Eurípides, al tomar la palabra, reconoce que el disparador que lleva a las mujeres a perseguir el castigo es el hecho de que están muy enojadas y llenas de bilis (τὸ μὲν, ὦ γυναῖκες, ὀξυθυμεῖσθαι σφόδρα Εὐριπίδῃ, τοιαῦτ᾽ἀκουούσας κακά, οὐ θαυμάσιόν ἐστ᾽, οὐδ᾽ἐπιζεῖν τὴν χολήν, vv. 467-469). Las mujeres de la obra perciben que Eurípides las ha insultado y, de acuerdo con la definición de la ira que nos brinda Aristóteles, buscan vengarse en el espacio que la *pólis* les ha asignado, la arena ritual, a través de un juicio *espejo* de los juicios masculinos que se desarrollaban en el Areópago. Se ha mencionado que la actividad jurídica que las mujeres pudieron haber realizado en el marco de este festival ocurría en el mismo lugar en el que se resolvían los conflictos jurídicos masculinos[19] (Valdés Guía y Stevens, 2017: 280). Además, las Tesmoforias fueron consideradas como un reconocimiento al poder femenino que se daba en el plano cultural porque no podía otorgarse en el político (Goff, 2004: 133). Christopher Faraone argumentó que las prácticas legales femeninas que se daban en el ámbito ritual no sólo estaban dirigidas a los dioses sino que conformaban un mecanismo de resolución de conflictos femenino a través del cual las mujeres emitían juicios sobre los valores y las normas, realizando práctica jurídica (2011: 40). En un sistema social en el que los hogares competían constantemente por ventajas sociales y económicas, las mujeres debían de tomarse tan a pecho como los varones las afrentas al honor, máxime porque la virtud ligada a su "persona política" (Foxhall, 1996: 139) era esencial para mantener el estatus de sus hogares, de sus hijos e hijas y de sus parientes varones.

Por otra parte, la pérdida del miedo de las mujeres no vituosas en el marco del juicio por impiedad permite que Apolodoro marque los límites del juicio por impiedad y arengue una reacción emocional en los jurados para que, a través de la condena a Neera, absorban y silencien el precedente menor que había surgido del espacio imaginario. El orador dice que, ante la absolución de Neera, las mujeres no virtuosas perderían el miedo a los varones y a sus leyes ("ὅσαι δ'ἀνόητοι, φανερῶς ἐπιδείκνυτε ποιεῖν ὅ τι ἄν βούλωνται, ὡς ἄδειαν ὑμῶν καὶ τῶν νόμων δεδωκότων·", D. 59.111). El término que usa, ἄδεια, no sólo significa librarse del miedo sino que, además, implica percibir que una conducta es segura y, por ello, sentirse indemne para realizarla. Según Aristóteles, la impresión que causa

[17] La participación directa en la Asamblea y en los juicios son dos actividades que Aristóteles juzga como definitorias de la ciudadanía política (*Pol.* 1275a-b). Sobre la ausencia de *lógos* masculino en las mujeres como motivo para excluirlas de las cortes, Arist. *Pol.* I 1253b, sobre el hecho de que las mujeres no tienen la habilidad necesaria para deliberar o debatir, Arist. *Pol.* II. 1260a.

[18] En la comedia, las mujeres que realizan práctica judicial son identificadas como *astai* porque, si bien las esclavas podían acudir al festival junto con sus patronas (Ar. *Th.* vv. 294, 537), ellas no podían formar parte de la mayoría de las actividades que se realizaban en el marco ritual (Loraux, 1993:126).

[19] Los templos de Deméter Chloe y Gaia Koutropos contenían esculturas dedicadas a Hermes y a las Gracias y estaban ubicados al costado oeste de la Acrópolis. Precisamente, estos son los dioses que se invocan al comienzo de la comedia *Tesmoforiantes* (vv. 295-300) y, además, eran los dioses que eran adorados en los alrededores del Areópago (Clinton, 1974:94 y 1992: 116).

miedo deriva de un juicio sobre el mundo que indica que alguien tiene un motivo para dañarme y que está en posición de hacerlo (*Ret.* 1382a.32.1). Es decir, no sólo supone la representación posible de la ocurrencia un daño sino que requiere un juicio previo sobre la legitimidad que posee quien está en posición de dañar. La falta de miedo es caracterizada como la confianza inspirada por el aspecto remoto de las cosas que dan miedo o por la cercanía de un elemento que las neutraliza (Arist. *Ret.* 1383a. 17). El orador sugiere que si los jurados no condenan, las mujeres abandonarán el elevado nivel de virtuosismo que les exigían los varones de la ciudad porque ellos y sus leyes ya no estarán legitimados para infundirles miedo o castigarlas. La reacción emocional de este conjunto de mujeres implica no sólo un juicio sobre la legitimidad de sus *kyrioi* sino, fundamentalmente, un juicio sobre la eficacia de las normas de la ciudad.

Consideramos que la inclusión del miedo tiene otro efecto adicional. Para el desarrollo del mico-juicio por impiedad, necesario para que los varones condenen a Neera, Apolodoro necesitó abrir un espacio imaginario privado y ritual en el que las mujeres-jurado podían juzgar con sus emociones. En él, ellas ejercen su agencia justipreciando las acciones de Neera y de Fano y motivando una reacción emocional en los varones-jurado, *espejo* de las que ellas han usado para condenar. Pero la voz emocional femenina -subversiva- que fue invocada en el Areópago tiene que ser absorbida por la voz masculina -autorizada- de los jurados. Del mismo modo, el espacio jurídico ritual tiene que ser fagocitado por la arena jurídica cívica para que pueda proyectarse como un *locus* de producción jurídica único y central. Al igual que ocurre en la *Orestíada* de Esquilo cuando la diosa Atenea envía al inframundo a las Furias e introduce a las instituciones legales de la ciudad, los jurados atenienses tienen que reemplazar al método femenino de resolución de conflictos ritual signado por la venganza y el enojo por uno racional. En tanto el *lógos* jurídico debe incorporar a las pasiones vindicativas (Nussbaum, 2019: 1), Apolodoro le dice a los jurados que si ellos no condenan a Neera, hubiese sido mejor que el juicio *real* no se realizara (D. 59.112) porque, si ellos no producen una jurisprudencia mayor, el micro-juicio por impiedad deja de ser hipotético y menor y pasa a ser plausible, pudiendo llegar a desarrollarse en los hogares *reales*, permitiendo que sus parientas expresen juicios contrarios a los que los varones han votado en el seno de la ciudad. Si los jurados, por el contrario, condenan a Neera, las emociones femeninas quedan latentes en un plano ficcional, reafirmando al ámbito jurídico cívico y masculino como único y central. Es preciso recordar que, en tanto voz autorizada, Apolodoro usó el lenguaje dominante del derecho no para hablar en nombre del grupo femenino oprimido sino para reafirmar al *status quo* institucional, mostrando la peligrosidad que importa la existencia de escenarios alternativos. En un mismo sentido y, en el marco del estudio de las emociones, se indicó que los actos que un individuo pone en marcha para generar una determinada respuesta emocional en otros no sólo dan cuenta de las diferencias en base al género que son *percibidas* por dicho agente sino que, además, indican el grado de vulnerabilidad social y *legal* (Rubinstein, 2013:145) de quien exprime el sentimiento.

4. *Conclusión*

Las mujeres aparecen en los textos y en la historia asociadas a un tipo de emotividad que es percibida como caótica y peligrosa. Lo cierto es que hemos mostrado que un movimiento inverso que ponga en valor la información que podemos extraer de la forma en la que una sociedad entendió y reguló las emociones, nos permite desvelar la experiencia y la voz femenina. Tras un análisis de las emociones incluidas por Apolodoro

en el marco de un juicio por impiedad ficcional e hipotético, pudimos apreciar la inclusión de dos guiones emocionales que dieron cuenta de una valoración jurídica femenina plausible y esperada para el caso en el que una mujer violara las normas que regulaban los rituales de la ciudad. Asimismo, las nociones de "jurisprudencias menores" y "espacios imaginarios de la historia" nos permitieron analizar las expresiones emocionales femeninas en el marco de un *precedente* que evoca la práctica jurídica ritual que las atenienses realizaban en los festivales. A través de una relectura inversa y positiva de la emotividad caótica y disruptiva femenina, hemos señalado la existencia de un ámbito de agencia hipotética que, al ser apropiado por los varones de la *pólis* para reprimirlo y silenciarlo, se presenta como un síntoma de práctica jurídica femenina.

BIBLIOGRAFÍA

Ediciones y traducciones

Freese, J. H. (trad.) (2020 [1926]). Aristotle. *Art of Rhetoric*. Massachusetts: Harvard University Press.

De Azcárate, P. (2000). Aristóteles. *Política.* Madrid: Aubiblio.

Henderson, J. (trad.) (2018 [2000]). Aristophanes. *Birds. Lysistrata. Women at the Thesmophoria*. Cambridge (MA): Harvard University Press.

Murray, A.T. (trad.) (1939). Demosthenes *Orations 50-59. Private Cases. In Neaeram*. Cambridge (MA): Harvard University Press.

De Azcárate, P. (trad.) (2017). Platón. *Las Leyes.* Madrid: Alianza.

Bibliografía crítica

Allard, J. N., Montlahuc, P. (2018). "The Gendered Construction of Emotions in the Greek and Roman Worlds". *Clio. Women, Gender, History* 47, 1, 23-43.

Averill, J. R. (1992). "The Structural Bases of Emotional Behaviour: A Metatheoretical Analysis". *Review of Personality and Social Psychology* 13, 1-24.

Barr, O. (2017) "Legal Foodprints in Redfern: A Photoessay of Caron Ruff's '40.000 Years' Mural in Lawson Street, Redfern, Sydney, Australia". *Law Tex Culture* 21, 214-251.

Blok, J. (2009) "Perikles' Citizenship Law: A New Perspective". *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 58, 2, 141-170.

Buis, E. J. (2019). "Intersecciones normativas y poéticas de la hibridez en *Quirones* de Cratino". *Circe, de clásicos y modernos* 23, 1, 75-90.

Cairns, D. (2008). "Look both ways: studying emotion in ancient Greece". *Critical Quarterly* 50, 4, 43-62.

Cairns, D. L., Fulkerson, L. (eds.) (2015). *Emotions Between Greece and Rome.* Londres: The University of London.

Carey, C. (1998). "The Shape of Athenian Laws". *The Classical Quarterly* 48, 1, 93-109.

Cixous, H. (1991). *Coming to Writing and Other Essays.* Cambridge (MA): Harvard University Press.

Clinton, K. (1974). *The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries.* Filadelfia: The American Philosophical Society.

Clinton, K. (1992) *Myth and Cult. The Iconography of the Eleusinian Mysteries.* Estocolmo: Svenska Institutet i Athen.

Cohen, D. (1995). *Law, Violence and Community in Classical Athens.* Cambridge: Cambridge University Press.

Deleuze, G. y Guattari, F. (1998 [1975]). *Kafka: por una literatura menor*. México: Ediciones Era.

Dover, K. J. (1974). *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle.* Oxford: Oxford University Press.

Eidinow, E. (2018). *Envy, Poison, & Death. Women in Trial in Classical Athens.* Oxford: Oxford University Press.

Faraone, C. A. (2011). "Curses, Crime Detection and Conflict Resolution at the festival of Demeter Thesmophoros". *The Journal of Hellenistic Studies* 131, 25-44.

Foxhall, L. (1996). "The Law and the Lady: Women and Legal Proceedings in Classical Athens", en Foxhall, L., A. D. E. Lewis, (eds.), *Greek Law in Its Political Setting. Justifications not Justice.* Oxford: Oxford University Press, 133-152.

Gagarin, M. (2001). "Women's Voices in Attic Oratory", en Lardinois, A., McClure, L. (Eds.) *Making Silence Speak. Women's Voices in Greek Literature and Society.* Nueva Jersey: Princeton University Press, 161-176.

Goff, B. (1997). "Apollodorus' Imaginary Citizens". Paper leído ante la American Philological Association Meeting en Chicago. Un resumen de una página fue publicado en *APA Abstracts,* 173.

Goff, B. (2004). *Citizen Bacchae. Women's Ritual Practice in Ancient Greece.* Oakland: University of California Press.

Goldhill, S. (1999). "Programme notes". En Goldhill, S., Osborne R. (eds.), *Performance Culture and Athenian Democracy.* Cambridge: Cambridge University Press, 1-29.

Goodrich, P. (1996). "Law in the Courts of Love: Andreas Capellanus and the Judgements of Love". *Stanford Law Review* 48, 3, 633-675.

Goodrich, P. (2017). "How Strange the Change from Major to Minor" *Law and Text Culture* 21, 30-53.

Hansen, M. H. (1975). *Eisangelia: The Sovereignty of the People's Court in Athens in the Fourth Century B. C. and the Impeachment of Generals and Politicians.* Odense: Odense Universitetsforlag.

Hart, H. L. A. (1961). *The Concept of Law.* Oxford: Oxford University Press.

Irigaray, L. (1987). *Le temps de la différence. Pour une révolution pacifique.* Paris: Librairie générale française.

Irigaray, L. (1992). *Elemental Passions.* Londres: Routledge.

Jameson, F. (1981). *The Political Unconscious. Narrative as a socially symbolic act.* Londres: Routledge.

Kapparis, K. (2005). "Immigration and citizenship procedures in Athenian Law". *RIDA* 52, 71-113.

LaCourse Munteanu, D. (2011). "Introduction. Emotion in Literature: Genre and Gender". En LaCourse Munteanu, D. (ed), *Emotion, Genre and Gender in Classical Antiquity.* Bristol: Bristol Classical Press, 1-13.

Le Breton, D. (2021 [1998]). *Anthropologie des émotions.* París: Payot.

Loraux, N. (1981). *Les Enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes.* París: Maspéro.

Loraux, N. (1993). "Aristophane, les femmes d'Athènes et le théâtre". En Rederdin, O., Grange, B. (eds.) *Aristophane.* Ginebra: Fondation Hardt, 119-130.

Minkkinen, P. (1994). "The Radiance of Justice: On the Minor Jurisprudence of Franz Kafka". *Social & Legal Studies* 3, 3, 349-363.

Nussbaum, M. (2004 [1995]). *Poetic Justice. The Literary Imagination and Public Life*. Boston: Beacon Press.

Nussbaum, M. (2019) *Anger and Forgiveness. Resentment, Generosity, Justice.* Oxford: Oxford University Press.

Rhodes, P. (1979). "'ΕΙΣΑΓΓΕΛΙΑ in Athens". *The Journal of Hellenic Studies* 99, 103-114.

Rubinstein, L., (2013). "Evoking anger through pity. Portraits of the vulnerable and defenceless in Attic Oratory", en Chaniotis, A., Ducrey, P. (eds.), *Unveiling Emotions II. Emotions in Greece and Rome: texts, images, material culture*, Suttgart: Franz Steiner Verlag, 135-165.

Sarbin, T. R. (1995). "Emotional Life, Rhetoric, and Roles". *Journal of Narrative and Life History* 5, 3, 213-220.

Sarbin, T. R. (1986). "Emotion and Act: Roles and Rhetoric", en Harré, R. (ed), *The Social Construction of Emotion.* Nueva York: Blackwell. 83-97.

Todd, S. C. (1993). *The Shape of Athenian Law.* Oxford: Oxford University Press.

Tomlins, C., y Comaroff, (2011). "'Law As…': Theory and Practice in Legal History". *UC Irvine Law Review* 1, 3, 1039-1079.

Valdés, M. (2015). "Antesterias y basileia en Atenas". *Mythos,* 9, 125-148.

Valdés Guía, M. y Stevens, A. (2017). "Women citizen's festivals, debates and justice on the Areopagus (Athens, fifth century BCE)". *Clio. Women, Gender, History* 45, 266-294.

Walters, K. R., (1993). "Women and Power in Classical Athens", en De Forrest, M. (ed.), *Women's Power, Man's Game: Essays on Classical Antiquity in Honor of Joy K. King*, Chicago: Chicago University Press, 194-214.

UNA APROXIMACIÓN A LA TEORÍA DE LA JUSTICIA EN *LA REPÚBLICA* DE PLATÓN: LA DISCUSIÓN ENTRE SÓCRATES Y TRASÍMACO (*REP*. I) Y SUS PROYECCIONES/RETROSPECCIONES EN EL ÁMBITO INTER-*PÓLEIS*

Alejandro Miguel Fernández

Resumen: Centrándonos en el Libro I de *La República* de Platón, recuperaremos, en el primer apartado de nuestro trabajo, las implicancias filosóficas de las visiones contrapuestas de Trasímaco y Sócrates sobre la justicia. En el segundo apartado, retomaremos el "diálogo de Melos" de Tucídides (Thuc. V.84-116) para intentar trasladar, en retrospectiva, la anterior discusión al plano histórico, a partir del célebre conflicto "internacional" entre los melios y los atenienses invasores. Nuestra clave de lectura en todo el anterior desarrollo implica, por un lado, atender a la significancia de ciertos aspectos dramáticos del diálogo platónico y, por otro lado, afirmar la hipótesis de que las posturas enfrentadas en ambos *corpora* son representativas (de modo filosófico o fáctico) de las concepciones "realista" e "idealista" de la justicia y el derecho. En este abordaje, nos guiará el objetivo de poder apreciar la misma tensión histórico-filosófica entre las posturas en el marco del incipiente "derecho internacional" de la Hélade o de los conflictos inter-*póleis*.
Palabras clave: *La República*, justicia, derecho internacional, realismo, idealismo

AN APPROACH TO THE THEORY OF JUSTICE IN PLATO'S *REPUBLIC*: THE DISCUSSION BETWEEN SOCRATES AND THRASYMACHUS (*REP*. I) AND THEIR PROJECTIONS/RETROSPECTIONS IN THE INTER-*POLEIS* SPHERE

Abstract: Focusing on Book I of Plato's *Republic*, we will recover, in the first section of this paper, the philosophical implications of the opposing views of Thrasymachus and Socrates on justice. In the second section, we will return to Thucydides's "Melos dialogue" (Thuc. V.84-116), trying to transfer, in retrospect, the previous discussion to the historical plane, starting from the famous "international" conflict between the Melians and the invading Athenians. Our reading implies, on the one hand, attending to the significance of certain dramatic aspects of the Platonic dialogue and, on the other hand, affirming the hypothesis that the positions faced in both corpora are representative (in a philosophical or factual way) of the "realist" and "idealist" conceptions of justice and law. In this approach, we will be guided by the objective of being able to appreciate the same historical-philosophical tension between the positions in the framework of the incipient "international law" of Hellas or of inter-*poleis* conflicts.
Keywords: *The Republic,* Justice, International Law, Realism, Idealism

1. *La contraposición "realismo"/"idealismo" en* La República *(L. I) y sus proyecciones filosóficas en el ámbito inter*-póleis

Al comienzo del Libro I de *La República*,[1] Sócrates narra el debate que tuvo lugar en la casa del anciano Céfalo.[2] Luego de unas reflexiones acerca de la vejez y la riqueza por parte de Céfalo (328d-331d), Sócrates discute acerca de la justicia,[3] en primer lugar, con Polemarco[4] (331e-336a), y luego con el iracundo Trasímaco[5] (336b-354c), quien

[1] De acuerdo con ciertas hipótesis planteadas por los especialistas (cf. Eggers Lan, 1986: 13-14), *La República* (*Politeía*) habría sido compuesta por Platón a lo largo de dos décadas a partir, aproximadamente, del 390 a.C. De este modo, el Libro I habría sido elaborado de manera íntegra con cierta anterioridad al resto de la obra y publicado como un diálogo independiente, titulado *Trasímaco*, antes que el *Gorgias* (Gómez-Lobo, 1975: 3; Nails, 1998: 393), o bien como parte de una primera e incompleta edición de la obra (una proto-*República*). Por otra parte, sobre la datación dramática de este diálogo platónico, cf. Nails (1998: 383), quien recapitula que ha habido decenas de argumentos relacionados con varias fechas dramáticas sugeridas para *La República* que comprenden el arco cronológico que va desde 424 a 408 a.C. En última instancia, la fuerte evidencia de dos fechas dramáticas, 421 o 411, así como los problemas que conllevan la elección de cada una de estas, se interpretan mejor como evidencia de que el gran diálogo de Platón fue improvisado y revisado durante décadas.

[2] Céfalo es el jefe de una familia de metecos (es decir, extranjeros con residencia permanente en Atenas) que habitaba en el Pireo, puerto de Atenas. El anciano había acumulado su considerable fortuna gracias al comercio y la manufactura.

[3] La justicia es uno de los temas más ubicuos en los diálogos de Platón, solo superado en importancia por la razón (Keyt, 2006: 341). El tema de *La República*, podría decirse, es la naturaleza de la justicia (δικαιοσύνη) y su relación con el bienestar humano (εὐδαιμονία). En el Libro VIII (545a-b), Sócrates establece la comparación entre las vidas justas e injustas de tal manera que sugiere que la cuestión de superioridad entre una y otra se dirime únicamente en términos de *eudaimonía*. No obstante ello, el tema específico de *La República* es una cuestión compleja y controvertida, y los críticos no están de acuerdo en el sentido de ciertos términos, como *eudaimonía* o *areté*, y en cómo estos se relacionan con el tratamiento de la justicia (cf. *v.g*. Kraut, 1992; Butler, 1999; 2002; Kosman, 2007: 116-117). Por nuestra parte, sobre este particular reafirmamos lo sostenido por Lycos (1993: 2-4, 12-18, 155-158): la crítica de Platón a las concepciones contemporáneas de la justicia se basa en gran medida en la dimensión tradicional y es ininteligible sin ella. Esta visión tradicional considera a la justicia como una virtud "cardinal", una *areté* propia del *agathós*, pero la valora "externamente", es decir, a partir del comportamiento del individuo, desde la perspectiva de las normas sociales y las expectativas asociadas con el concepto de alguna virtud particular. Por el contrario, Sócrates quiere persuadir a sus contemporáneos de que adopten una forma "interna" de estimar el beneficio de poseer la virtud de la justicia. Desde esta nueva perspectiva filosófica, lo que importa es principalmente la calidad de la mente, la organización psíquica que permite a una persona actuar virtuosamente. Siendo *eudaimonía* el valor griego supremo, el intento de Sócrates de "convertir" a sus contemporáneos a una evaluación "interna" de la virtud requiere mostrar cómo dicha evaluación justifica la opinión de que la virtud conduce a la *eudaimonía* o es un componente de ella (algo que sus interlocutores del Libro I no pueden hacer). A partir de Sócrates, la perfección del intelecto se convierte en un componente esencial de la perfectibilidad moral y política.

[4] Hijo de Céfalo, introducido por ello dramáticamente como el "heredero" de la discusión entre su padre y Sócrates (Plat. *Rep*. I.331e). El criterio de conducta justa para Polemarco está contenido en el tradicional dicho de Simónides de que es justo devolver a cada uno lo que le se le debe, esto es, para Polemarco, a los amigos el bien y a los enemigos el mal. Para Sócrates, en cambio, la función de la justicia no puede ser perjudicar a los hombres respecto de su excelencia, por lo tanto, en ningún caso (sean o no enemigos) es justo dañarlos o retribuirles un mal. Desde esta postura, el justo hace bien al otro asegurándose de que este, mediante esa acción, se hace bueno como ser humano o, al menos, no se ve disminuido en este sentido, independientemente de la relación que ambos mantengan. Dicho mediante los términos de Kosman (2007: 131), en la medida en que es justo que las cosas actúen según su naturaleza, la justicia es una forma de acuerdo entre, por un lado, el ser propio, figurado en el diálogo como virtud, y, por otro lado, la acción adecuada, figurada en diálogo como función.

[5] Aunque algunos estudiosos hablan del "sofista Trasímaco" (*v.g*. Sobrevilla, 1994: 136), existen considerables dudas sobre la identificación de este personaje del diálogo platónico con el sofista Trasímaco de Calcedonia. Por nuestra parte, retomamos la postura planteada por Lycos (1993: 40-41): lo que sabemos del personaje histórico es difícil de conciliar con el retrato de Platón porque no se dice, en nuestro diálogo, que Trasímaco sea un sofista, ni su caracterización es la que suele emplear el filósofo ateniense cuando

arremete de modo explosivo contra el filósofo, recriminándolo por su método de debate (el ἔλεγχος) y sosteniendo que lo justo es lo que conviene al más fuerte, es decir, al gobierno establecido (338c-339a). Sócrates defenderá la hipótesis contraria, al afirmar que quienes gobiernan no buscan su propio beneficio, sino que gobiernan en aras del interés de quienes son gobernados, de los más débiles.

En el Libro II de *La República* se replantea la discusión acerca de la justicia. Los hermanos de Platón, Glaucón y Adimanto, reformulan la postura de Trasímaco e intentan exponer su argumento de la manera más completa y elaborada posible, defendiendo entonces el modo de vida del injusto, no porque compartan esta postura, sino porque desean escuchar, por parte de Sócrates, una refutación de la misma y un elogio de la justicia en toda su amplitud y profundidad.[6] Así queda trazado el rumbo ulterior del drama filosófico.[7]

Si bien, entonces, la postura de Trasímaco trasciende el comienzo del diálogo platónico que aquí abordaremos, en el presente trabajo nos interesa enfocarnos en el Libro I y remitirnos a otros libros solo en lo atinente a la cuestión del "derecho internacional" o, mejor dicho, de la relación inter-*póleis*.[8] Nuestra delimitación del corpus está avalada, en principio, por el hecho de que, aunque los especialistas reconocen ampliamente que *La República* pertenece al período "medio" de la carrera literaria de Platón, el Libro I tiene todas las características de un diálogo "temprano" o "socrático" (Lycos, 1993: 1; Kosman, 2007: 116). Por otra parte, como afirma Eggers Lan, a diferencia de otros diálogos platónicos, y a diferencia de lo que ocurre en el Libro I de *La República*, Glaucón y Adimanto quedan reducidos al papel de "interlocutores que, con su asentimiento, permiten a la argumentación avanzar o, con la manifestación de su incomprensión («no entiendo, Sócrates»), dan lugar a una aclaración importante" (1986: 20).[9] La discusión del Libro I, en síntesis, es una genuina y amplia confrontación entre posturas. En cambio,

---

presenta a estos maestros itinerantes. Más importante aún, Trasímaco no avanza sobre el tipo de posición teórica que se asocia con los sofistas; la vinculación de sus puntos de vista con la distinción entre las cosas que son "por naturaleza" (*phýsei*) y las que son "por convención" (*nómos*) no la hace Trasímaco sino Glaucón (*Rep*. II). Además, no parece haber sido parte del pensamiento sofístico insistir en que la justicia y otras cualidades morales estuvieran inextricablemente ligadas a las relaciones de poder. Y es en esto en lo que Trasímaco quiere insistir.

[6] Una vez realizada la apología de la injusticia y del modo de vida de la persona injusta, Sócrates expone el plan que se seguirá en la obra, a modo de respuesta y alabanza de la justicia (*Rep*. II.368c-369a).

[7] Aunque quizás resulte obvio, conviene recordar que solo Sócrates traza continuidades entre la justicia en el individuo y en la *pólis*. El plan mismo de la obra responde a este paralelo (*Rep*. II.368c-369a). Trasímaco, Glaucón y Adimanto hablan todo el tiempo de la justicia en el marco de la *pólis* (Gentzler 2005: 478).

[8] La postura (reformulada) de Trasímaco recorre la obra entera. Toda *La República* es un intento por refutar su teoría. De hecho, Allen (1987: 3) remarca que al comienzo del Libro II de *La República* acaba de concluir una discusión entre Sócrates y Trasímaco, y si Trasímaco no ha sido refutado en su afirmación de que la justicia consiste en el interés del más fuerte, entonces, al menos "se le ha cerrado la boca". La extraordinaria habilidad dialéctica de Sócrates lo ha dejado sin palabras, impotente para responder. En otros términos, quizás haya un "triunfo" dramático para Sócrates, pero eso no significa que la argumentación de una y otra postura se haya agotado en el marco de la obra platónica. Por otro lado, nosotros dejaremos de lado aquellas lecturas que estiman "inadecuados" los argumentos del Libro I, o bien para centrarse exclusivamente en la reelaboración que de los mismos hacen Glaucón y Adimanto en el Libro II (*v.g*. Foster, 1937), o bien porque sostienen que Trasímaco presenta un caso falaz o incongruente (*v.g*. MacKenzie, 1985). Consideramos, de acuerdo con Hourani (1962: 110) y Lycos (1993: 40-53) que Platón presenta a Trasímaco con una actitud consistente y una visión coherente de la justicia.

[9] Debemos aclarar, no obstante, que Eggers Lan (1986: 14) no comparte la postura antes mencionada de Lycos y Kosman, en tanto sostiene que la estructura del Libro I de *La República* no es la misma que la de los primeros diálogos llamados "socráticos". Más allá de esto, cualesquiera sean las vicisitudes de la composición del Libro I, no se puede negar que este difiere marcadamente en estilo del resto de la obra: aunque la forma de diálogo se mantiene en todo momento, es la única parte que presenta interlocutores fuertemente caracterizados y un escenario dramático elaborado (Lycos, 1993: 1).

"con Glaucón ya se su-pone que la justicia es un bien. Todo el segundo libro se desenvolverá en averiguar qué tipo de bien es la justicia" (Soriano Ruá, 1979: 250).

Retomando, entonces, la discusión del Libro I de *La República*, podemos encontrar paralelismos entre la contraposición de posturas allí presentada y las concepciones del derecho internacional realista e idealista (propias de nuestra contemporaneidad). Y quizás podríamos hablar, así, de una visión "realista" de Trasímaco (en tanto para él la justicia es el orden, las leyes que imponen de hecho los poderosos de acuerdo con sus intereses), y una postura más bien "idealista" de Sócrates (en tanto este concibe la justicia de acuerdo con un deber ser).[10]

Ahora bien, ¿cuál es, más precisamente, la postura de Trasímaco? En principio, para él, lo justo no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte (338c: φημὶ γὰρ ἐγὼ εἶναι τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον). En 339a, de modo escueto, expone su visión:

> (…) τοῦτ᾽ οὖν ἐστιν, ὦ βέλτιστε, ὃ λέγω ἐν ἁπάσαις ταῖς πόλεσιν ταὐτὸν εἶναι δίκαιον, τὸ τῆς καθεστηκυίας ἀρχῆς συμφέρον: αὕτη δέ που κρατεῖ, ὥστε συμβαίνει τῷ ὀρθῶς λογιζομένῳ πανταχοῦ εἶναι τὸ αὐτὸ δίκαιον, τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον (Plat. *Rep*. I.338e-339a).
>
> (…) Esto, mi buen amigo, es lo que quiero decir; que en todos los Estados es justo lo mismo: lo que conviene al gobierno establecido, que es sin duda el que tiene la fuerza, de modo tal que, para quien razone correctamente, es justo lo mismo en todos lados, lo que conviene al más fuerte (Eggers Lan, 1986: 77).[11]

Aunque todavía no resulta preciso cómo Trasímaco pretende vincular la ventaja personal de los poderosos con su ventaja política, como nota Lycos (1993: 45-47), su discurso en esta sección identifica el poder ("el más fuerte") con el poder político ("el gobernante"). Al establecer las leyes, el elemento gobernante declara que esto (su propia ventaja) es lo que es justo para los gobernados: quienes las transgreden son castigados y se les llama "sin ley e injustos" (338e). Trasímaco, entonces, establece una suerte de ecuación según la cual lo que cuenta como ventajoso en una *pólis* es relativo a los decretos de los gobernantes que, a su vez, reflejan los intereses ideológicos de los políticamente dominantes en esa *pólis*. En *Rep*. I.338e-339b fundamenta su postura con lo que, según él, ocurre en el derecho positivo.

Sócrates comienza cuestionando que lo justo es lo que conviene al más fuerte (τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον)[12], en tanto él está de acuerdo en que lo justo es lo conveniente, pero no para el más fuerte. A continuación, se discute si los gobernantes son infalibles en su ejercicio de la fuerza. A partir de las preguntas de Sócrates, Trasímaco dice que él no

---

[10] Resulta importante señalar, sin embargo, que para Sócrates su representación de la *pólis* ideal no es "utópica", pues no descarta que pueda realizarse (cf. *v.g*. *Rep*. V.471c-472a y *Rep*. VII.499a-c).

[11] La tesis expuesta en este pasaje se asemeja a la afirmada en Plat. *Laws* IV.714b-c.

[12] De acuerdo con Lycos (1993: 43-44), la afirmación de Trasímaco de que la justicia no es más que la ventaja del más fuerte está destinada a eliminar la tentación de pensar que la justicia indica una excelencia moral (*vid. supra*, nota 3). De hecho, como "definición" de justicia, la afirmación inicial de Trasímaco en 339a parece demasiado estrecha. Como ya había señalado Hourani (1962: 112), la razón de esto es, seguramente, que Trasímaco no está tratando de establecer una definición en absoluto, sino una proposición sintética; por eso las premisas son en parte empíricas. Por otra parte, más adelante brinda otros ejemplos (como el del médico, en 340d-e) que evidencian que él mismo está preparado para aplicar los términos "justo" e "injusto" a comportamientos involucrados en relaciones sociales o de poder distintas de las políticas. En todo caso, vale la pena insistir en ello, lo que parece importarle a Trasímaco es abordar el problema de la justicia no como una cuestión moral o de virtud, sino en el marco de las relaciones de poder, ya sean políticas o de otro tipo.

llamaría "más fuerte" al que se equivoca (340c) y, entonces, que el gobernante, en tanto es gobernante, no se equivoca, y al no equivocarse establece lo mejor para sí mismo, y esto es lo que debe hacer el gobernado (340e-341a).[13] Los términos de la discusión se dan en el marco de la analogía entre el gobierno de una *pólis* y el ejercicio de una *téchne*.[14] Una inferencia que, de esta analogía, le interesa extraer a Sócrates en este coloquio es la siguiente: así como ningún conocimiento artesanal examina ni dispone lo que conviene al más fuerte sino lo que conviene al más débil, al gobernado por aquél, del mismo modo ningún tipo de gobierno examina ni dispone lo que conviene al gobernante, sino al gobernado y a aquel para el que emplea su *téchne* (342d-e).

A continuación, Trasímaco presenta una interesante objeción a este razonamiento, y de su prolongado parlamento (343a-344c[15]) se desprenden una serie de consideraciones que marcan el rumbo de la subsiguiente discusión en la obra. En primer lugar, la objeción consiste en inferir de la analogía con las *téchnai* una conclusión contrapuesta a la de Sócrates. Los gobernantes de las *póleis* no cuidan de sus gobernados para el beneficio de estos sino para sí mismos, del mismo modo que los pastores y boyeros atienden a sus rebaños, los engordan y los cuidan, no para el bien de estos mismos, sino para el provecho de sus amos.[16] En segundo lugar, según Trasímaco, para comprender lo ventajosa que es la injusticia en comparación con la justicia basta observar "lo que ocurre tanto en las transacciones de derecho privado como en los asuntos de derecho público. En unas y otras el injusto obtiene ventajas y ganancias, el justo pérdidas y enemistades" (Gómez-Lobo, 1975: 5). Trasímaco reafirma que la injusticia es más conveniente que la justicia (344a) sosteniendo que quienes censuran la injusticia lo hacen, no por temor a cometer obras injustas, sino por miedo a padecerlas (344c).

Para él, en síntesis, la injusticia, cuando llega a serlo suficientemente, es más fuerte, más libre y de mayor autoridad que la justicia (344c). El modelo del tirano perfecto es la imagen de Trasímaco del "poder" de la injusticia (344a-c). De acuerdo con Gómez-Lobo, vale la pena destacar que una esquematización como la de Trasímaco constituye un instrumento de crítica del derecho vigente:

> lo que conviene retener en este instante es que dentro de esta concepción del derecho, *la norma no alcanza al tirano* pues ha sido impuesta por él y en su propio beneficio: sus actos no podrían ser calificados como injustos (en sentido estrictamente legal) (1975: 7).[17]

---

[13] Según señala Gómez-Lobo (1975: 4), Trasímaco responde con una teoría de "la definición exacta" (Plat. *Rep*. I.340e*: katá ton akribê lógon*): el gobernante, definido exactamente como gobernante, no se equivoca; tampoco el médico, por ejemplo, se equivoca en cuanto médico. Esta salida de tipo metodológico, que a la larga le será fatal en la discusión con Sócrates (cf. Plat. *Rep*. I.344c), es en el fondo una ficción que contrasta con la constante referencia al ámbito fáctico que Trasímaco pretende retener.

[14] La analogía entre el conocimiento involucrado en la virtud y el conocimiento artesanal es una característica central de los diálogos "socráticos" (Lycos, 1993: 90, 159).

[15] Un pasaje que presenta importantes dificultades hermenéuticas. Sobre las mismas, cf. *v.g*. Lycos (1993: 49-53).

[16] No es inmediatamente obvio lo que pretende revelar el contraejemplo de Trasímaco (Lycos, 1993: 112-114). Si quiere decir que un oficio puede utilizarse para fines distintos de los inherentes a su práctica, esto no es una objeción para Sócrates. Claramente, el pastor es bueno para producir ovejas gordas y saludables que luego pueden venderse con fines de lucro. Pero el pastor no es bueno para generar ganancias. El excelente pastor es útil al dueño de la oveja sin que se dé el caso de que la excelencia del pastoreo consista en esta utilidad. No obstante ello, la cría y el cuidado de ovejas y ganado tienen como objetivo producir cosas adecuadas para satisfacer las necesidades humanas. ¿Por qué más se habrían desarrollado tales habilidades? Las "necesidades" que exigen el pastoreo, la agricultura, etc., no son las "necesidades" de los animales y las plantas, sino las necesidades humanas, según se podría argumentar en nombre de Trasímaco.

[17] Las cursivas corresponden al texto original del que ha sido extraída la cita. De alguna manera, no solo los pronunciamientos de Trasímaco, sino *La República* en su totalidad constituye un instrumento de crítica del derecho vigente: "si conociésemos solamente *La República* [y no *Las Leyes* de Platón] deberíamos decir

Según Trasímaco, no es la justicia lo que permite a las personas llevar una vida beneficiosa y próspera; al ser justas, simplemente promueven la ventaja de los poderosos. Es la "gran injusticia" de estos últimos, su rechazo del motivo para actuar con justicia, lo que les permite llevar una vida excelente y floreciente. De este modo, la justicia no es una excelencia, una virtud en absoluto, en tanto es una señal de servilismo (Lycos, 1993: 24). Del parlamento de Trasímaco, quedan claras las motivaciones de los fuertes para ser injustos, para gobernar y tener control sobre los justos, pero una dificultad, señalada por Lycos (1993: 54-59), es que no se ve inmediatamente cómo este interlocutor de Sócrates concibe el deseo de quienes son gobernados de obrar con justicia.[18] Desde la perspectiva del poder, los justos simplemente están ciegos a lo que realmente promueve sus acciones: las acciones justas aparecen, así, como nada más que "hacer el bien de otro" (343c3: ἀλλότριον ἀγαθὸν), es decir, del poderoso.[19] No obstante, esta respuesta sigue siendo un tanto "teórica" o "idealista". Pues, en última instancia, la dificultad que la motivó es aparente. Desde la perspectiva "realista" del poder, el débil no tiene otra opción más que comportarse con justicia, independientemente de lo que pueda pensar sobre sus acciones. Regresando al argumento de la obra, Sócrates y sus compañeros no permiten que su vehemente interlocutor se marche una vez que se ha explayado en su discurso (344d), dado que lo que está en discusión es un asunto de suma importancia (vivir una vida más provechosa, 344e: λυσιτελεστάτην).[20] El filósofo ateniense precisa que otra forma de demostrar que todo gobierno atiende únicamente al sumo bien de aquel que es su gobernado y está a su cuidado (se trate del gobierno de una *pólis* o de ámbitos particulares), es reparando en el hecho que quienes gobiernan no lo hacen voluntariamente. Estos demandan un salario porque piensan que del gobernar no obtendrán un beneficio para sí mismos sino para los gobernados (345d-346a). En efecto, para Sócrates, cada *téchne* se distingue de las demás por tener un poder (346a2: δύναμιν) distinto y por aportar un beneficio (346a5: ὠφελίαν) particular, y así, por ejemplo, la medicina aporta la salud y el pilotaje la seguridad al navegar. Y la *téchne* del mercenario consiste en producir un salario o beneficio económico.

Esta peculiar distinción resulta importante porque, en primer lugar, si Trasímaco tiene razón, la fuente real del poder del gobernante no puede ser el simple hecho de que declare lo que cuenta como conducta justa en la *pólis*; debe ser su capacidad para identificar correctamente las reglas que los sujetos deben obedecer para darle el poder de promover su propio beneficio (Lycos, 1993: 106-107).[21] En segundo lugar, la distinción entre las *téchnai* permite separar, para Sócrates, el objeto propio del arte de gobernar (el beneficio

---

que el derecho gozaba de bien poca simpatía en el ambiente socrático: ella prescinde de las leyes, las cuales serían siempre inútiles; si la República es sana, ellas son superfluas, y si está enferma son ineficaces" (Graneris, 1975: 15-16).

[18] Trasímaco habla de los justos como verdaderamente "ingenuos" (343c6: ὡς ἀληθῶς εὐηθικῶν) o "de buen corazón" (348c12: γενναίαν εὐήθειαν), y de la injusticia, no como la maldad (348d1: κακοήθειαν), sino como el "buen consejo" (348d2: εὐβουλίαν).

[19] La justicia es realmente el bien de otro (343c3), es decir, la ventaja del más fuerte que gobierna (343b).

[20] Como señala Hourani (1962: 118), *La República*, después de 347c, trata formalmente de la cuestión de si una vida justa o injusta es "más conveniente" (λυσιτελέστερον) para el agente, es decir, para la persona misma que es justa o injusta (cf. Plat. *Rep*. I.347c, I.354 b-c, II.367b, e, III.588 b y ss., IX.613e y ss.).

[21] Recordemos que Trasímaco no calificaría de "más fuerte" al que se equivoca (*Rep*. I.340c), y se admira al tirano porque sabe poner su propio bien por encima del de los demás. La verdadera fuente de su poder consiste en que persigue con conocimiento la injusticia. Por ello, Trasímaco coloca a la injusticia del lado de la excelencia (*areté*) y la sabiduría (*sophía*) y a la justicia del lado opuesto (Plat. *Rep*. I.348e1-4).

de los súbditos) de los beneficios que los gobernantes pueden obtener para sí mismos.[22] Y es que para el filósofo, como dijimos anteriormente, si de cada *téchne* se obtiene solo un beneficio particular, cada una realizará bien su función y beneficiará a aquello con respecto a lo cual está organizada. El beneficio económico solo se podrá obtener, así, añadiendo al ejercicio de la función de cada *téchne* la del mercenario. Retomando el ejemplo dado, la medicina produce salud, pero si el médico no añade a su ejercicio el arte del salario, no obtendrá nada para sí mismo. Por ello, nadie está dispuesto a gobernar voluntariamente y es necesario asignar una remuneración a quienes gobiernan, ya sea dinero u honores, o un castigo, si no están dispuestos a gobernar (347a).

En este momento del debate, interviene Glaucón (347a). Nos interesa destacar que, a partir de aquí, se produce un giro en la discusión. Pues en 347e Sócrates reitera que de ningún modo está de acuerdo con Trasímaco en que lo justo es lo que conviene al más fuerte. No obstante, dice, eso lo examinarán en otra oportunidad. Ahora le resulta mucho mejor examinar qué quiere decir Trasímaco cuando afirma que el modo de vida del injusto vale más que el del justo.[23] Para Sócrates, la justicia es sabiduría y excelencia (351a3: εἴπερ σοφία τε καὶ ἀρετή ἐστιν δικαιοσύνη), por lo cual se manifiesta fácilmente más fuerte que la injusticia, ya que la injusticia es ignorancia (351a4: ἀμαθία). Sin embargo, el filósofo explicita que no desea valerse de un argumento tan simple (351a5: ἁπλῶς), sino que desea examinarlo de otro modo, cuestionando que una *pólis* pueda ser injusta y someter injustamente a otras *póleis* o mantenerlas sometidas. Vale la pena citar el pasaje completo, dado que nos encontramos con la primera referencia de *La República* al ámbito inter-*póleis*:

> (…) νῦν δέ γ', ἔφην, εἴπερ σοφία τε καὶ ἀρετή ἐστιν δικαιοσύνη, ῥᾳδίως οἶμαι φανήσεται καὶ ἰσχυρότερον ἀδικίας, ἐπειδήπερ ἐστὶν ἀμαθία ἡ ἀδικία –οὐδεὶς ἂν ἔτι τοῦτο ἀγνοήσειεν– ἀλλ' οὔ τι οὕτως ἁπλῶς, ὦ Θρασύμαχε, ἔγωγε ἐπιθυμῶ, ἀλλὰ τῇδέ πῃ σκέψασθαι· πόλιν φαίης ἂν ἄδικον εἶναι καὶ ἄλλας πόλεις ἐπιχειρεῖν δουλοῦσθαι ἀδίκως καὶ καταδεδουλῶσθαι, πολλὰς δὲ καὶ ὑφ' ἑαυτῇ ἔχειν δουλωσαμένην;
> Πῶς γὰρ οὔκ; ἔφη. καὶ τοῦτό γε ἡ ἀρίστη μάλιστα ποιήσει καὶ τελεώτατα οὖσα ἄδικος.
> Μανθάνω, ἔφην, ὅτι σὸς οὗτος ἦν ὁ λόγος. ἀλλὰ τόδε περὶ αὐτοῦ σκοπῶ· πότερον ἡ κρείττων γιγνομένη πόλις πόλεως ἄνευ δικαιοσύνης τὴν δύναμιν ταύτην ἕξει, ἢ ἀνάγκη αὐτῇ μετὰ δικαιοσύνης; (Plat. *Rep.* I.351a5-351b9).

> (…) Pero ahora, añadí, si la justicia es sabiduría y excelencia, pienso que se manifiesta fácilmente más fuerte que la injusticia, puesto que la injusticia es ignorancia: nadie lo desconocería. Mas no deseo valerme de algo tan simple, Trasímaco; prefiero examinarlo de otro modo: ¿dices que un Estado puede ser injusto e intentar someter injustamente a otros Estados ―o haberlos sometido ya―, e incluso mantener sometidos bajo sí muchos Estados?
> —¡Claro! —contestó [Trasímaco]—. Y el mejor Estado, que es el injusto, lo llevará a cabo antes que ningún otro y del modo más perfecto.
> —Comprendo, porque ésta era tu tesis —dije—. Pero respecto de ella examino lo siguiente: el Estado que llega a prevalecer sobre otro, ¿ha de mantener ese poder sin justicia, o le será forzoso contar con justicia? (Eggers Lan, 1986: 97).

Para explicar su postura, Sócrates recurre a un ejemplo clarificador: una banda de piratas o ladrones, lo mismo que una *pólis*, no podría tener éxito en lo que se propusieran hacer sus miembros en común si estos cometieran injusticias entre sí, es decir, al interior de la

[22] Si Trasímaco piensa en el gobernar como una habilidad, entonces la búsqueda de su propio beneficio por parte de los políticamente poderosos no puede ser un aspecto esencial, "interno" de esa habilidad (Lycos, 1993: 110).
[23] Éste se convierte en el principal tema formal del resto de *La República* (*vid. supra*, nota 20).

organización. Porque la injusticia produce discordias entre los hombres, odios y disputas; la justicia, en cambio, concordia y amistad:

> οὐκοῦν τοιάνδε τινὰ φαίνεται ἔχουσα τὴν δύναμιν, οἵαν, ᾧ ἂν ἐγγένηται, εἴτε πόλει τινὶ εἴτε γένει εἴτε στρατοπέδῳ εἴτε ἄλλῳ ὁτῳοῦν, πρῶτον μὲν ἀδύνατον αὐτὸ ποιεῖν πράττειν μεθ᾽ αὑτοῦ διὰ τὸ στασιάζειν καὶ διαφέρεσθαι, ἔτι δ᾽ ἐχθρὸν εἶναι ἑαυτῷ τε καὶ τῷ ἐναντίῳ παντὶ καὶ τῷ δικαίῳ; οὐχ οὕτως; (Plat. *Rep*. I.351e9-352a3).
>
> Por consiguiente, sea que surja en un Estado, en una familia, en un ejército o en donde sea, [la injusticia = ἀδικία (351e6)] aparece siempre contando con la propiedad de producir, primeramente, la incapacidad de obrar en conjunto, a raíz de las disputas y discordias, y, en segundo lugar, la existencia de una enemistad tanto consigo mismo como con cualquier otro y con el justo (Eggers Lan, 1986: 98).

De este modo, para Sócrates, los poseedores de la justicia se hacen más fuertes por ella que los injustos por su injusticia. Así, los justos aparecen como más sabios, mejores y más capaces de actuar, mientras los injustos no pueden hacer nada juntos (352b).[24]

Dado que este "principio", esta fuerza "potenciadora" propia de la justicia, se enuncia luego de ser planteada la pregunta acerca de si una *pólis* puede ser injusta y someter injustamente a otras *póleis*, o mantenerlas sometidas, podemos apreciar que desde el comienzo de *La República* la discusión acerca de la justicia (como dijimos, el *leitmotiv* que le da unidad a toda la obra) se dirime explícitamente, aunque de modo subsidiario, en el ámbito inter-*póleis*. Es cierto que Platón no pone el foco sobre esta cuestión: en el marco del diálogo importa precisar y debatir acerca de la justicia al interior de la *pólis* y del individuo. Sin embargo, encontramos constantes referencias al ámbito "internacional" (Platón preludia someramente el tratamiento de los principales tópicos debatidos en el marco de las "relaciones internacionales").[25] Y es que en realidad el tránsito a este ámbito es inevitable, desde el momento mismo en que se establecen, por boca de Sócrates, continuidades entre la *pólis* y el individuo (específicamente respecto de sus partes constitutivas), y se configuran distintos tipos de individuos y distintos tipos de *póleis*.[26]

---

[24] En lo que resta del Libro I, a partir de 352d, se examinará si los justos viven mejor que los injustos y si son más "felices", es decir, si es la justicia más que la injusticia lo que permite a un "alma" llevar una vida *eudaímon* (352d-354b). Con esto, según afirma Lycos (1993: 154), el examen de Sócrates de sus interlocutores en el Libro I quedará completo, pero no arrojará una teoría de la justicia ni resolverá todos los problemas. Sin embargo, la discusión de Sócrates a lo largo del Libro I prepara el camino para tal teoría (que se presentará en lo que sigue de *La República*), sugiriendo una nueva perspectiva de la justicia; una perspectiva que toma en serio la idea de que la justicia es una virtud humana, no meramente "artificial" o social.

[25] Sobre las referencias que, en *La República* de Platón, nos permitirían reafirmar la hipótesis de la existencia del derecho internacional en la Antigüedad, cf. *v. g*. Cano (2014).

[26] Aunque detallar aquí en qué consisten las continuidades entre la *pólis* y el individuo excede los límites de nuestro trabajo, nos parece oportuno esbozar que entre ambos hay una similitud de tipo isomórfico (Santas, 1985: 226; Keyt, 2006: 349). Solo después de haber demostrado que la *pólis* y el "alma" tienen el mismo tipo y número de partes, Platón define un "alma" justa como aquella en la que cada parte hace lo suyo. Su procedimiento indica que está asumiendo un principio de isomorfismo: si una fórmula define un término en una aplicación, lo define en todas las aplicaciones relevantes de manera similar, entendiéndose por similitud una igualdad de estructura. Retomando el ejemplo dado por Keyt (2006: 349), podemos notar que este principio de isomorfismo se utiliza todos los días en epigrafía. Supongamos, entonces, que un epigrafista transcribe una inscripción griega letra por letra de una tablilla de piedra a una hoja de papel. Muchas cosas serán ciertas de la transcripción que no son ciertas de la inscripción; sin embargo, cualquier secuencia de letras que forme una palabra en la transcripción forma la misma palabra en la inscripción; por lo que una traducción al inglés de la transcripción también será una traducción de la inscripción. Se supone que el isomorfismo de la *pólis* y el "alma" se parece al de la inscripción y la transcripción (cf. Plat. *Rep*.

Así, en *Rep*. IV.428d se aclara que los "guardianes perfectos" se ocupan tanto de los asuntos internos de la *pólis* como de las relaciones con otras *póleis*:

> τί δ᾽; ἦν δ᾽ ἐγώ: ἔστι τις ἐπιστήμη ἐν τῇ ἄρτι ὑφ᾽ ἡμῶν οἰκισθείσῃ παρά τισι τῶν πολιτῶν, ᾗ οὐχ ὑπὲρ τῶν ἐν τῇ πόλει τινὸς βουλεύεται, ἀλλ᾽ ὑπὲρ αὐτῆς ὅλης, ὅντινα τρόπον αὐτή τε πρὸς αὑτὴν καὶ πρὸς τὰς ἄλλας πόλεις ἄριστα ὁμιλοῖ;
> ἔστι μέντοι.
> τίς, ἔφην ἐγώ, καὶ ἐν τίσιν;
> αὕτη, ἦ δ᾽ ὅς, ἡ φυλακική, καὶ ἐν τούτοις τοῖς ἄρχουσιν οὓς νυνδὴ τελέους φύλακας ὠνομάζομεν.
> διὰ ταύτην οὖν τὴν ἐπιστήμην τί τὴν πόλιν προσαγορεύεις;
> εὔβουλον, ἔφη, καὶ τῷ ὄντι σοφήν (Plat. *Rep*. IV.428c9-d8).
>
> —Ahora bien, ¿hay en la *pólis* que acabamos de fundar un tipo de conocimiento presente en algunos ciudadanos, por el cual no se delibere sobre alguna cuestión particular de la *pólis* sino sobre ésta en su totalidad y sobre la modalidad de sus relaciones consigo misma y con las demás *póleis*?
> —Sí.
> —¿Cuál es y en quiénes está presente?
> —Es el conocimiento apropiado para la vigilancia, y está presente en aquellos gobernantes a los que hemos denominado 'guardianes perfectos'.
> —Y en virtud de ese conocimiento ¿qué dirás de la *pólis*?
> —Que es prudente y verdaderamente sabia (Eggers Lan 1986: 215-216).

Desde esta nueva perspectiva filosófica, se deduce que, en el ámbito "internacional", la *pólis* más sabia, o las *póleis* más sabias son las más capacitadas para dominar sobre las demás. En el siguiente pasaje del Libro IV vemos que, para Platón, así como hay distintos tipos de alma, hay distintos tipos de *póleis*, es decir, cada *pólis* tiene una idiosincrasia a partir de los individuos que la conforman:

> Ἆρ' οὖν ἡμῖν, ἦν δ' ἐγώ, πολλὴ ἀνάγκη ὁμολογεῖν ὅτι γε τὰ αὐτὰ ἐν ἑκάστῳ ἔνεστιν ἡμῶν εἴδη τε καὶ ἤθη ἅπερ ἐν τῇ πόλει; οὐ γάρ που ἄλλοθεν ἐκεῖσε ἀφῖκται. γελοῖον γὰρ ἂν εἴη εἴ τις οἰηθείη τὸ θυμοειδὲς μὴ ἐκ τῶν ἰδιωτῶν ἐν ταῖς πόλεσιν ἐγγεγονέναι, οἳ δὴ καὶ ἔχουσι ταύτην τὴν αἰτίαν, οἷον οἱ κατὰ τὴν Θρᾴκην τε καὶ Σκυθικὴν καὶ σχεδόν τι κατὰ τὸν ἄνω τόπον, ἢ τὸ φιλομαθές, ὃ δὴ τὸν παρ' ἡμῖν μάλιστ' ἄν τις αἰτιάσαιτο τόπον, ἢ τὸ φιλοχρήματον τὸ περὶ τούς τε Φοίνικας εἶναι καὶ τοὺς κατὰ Αἴγυπτον φαίη τις ἂν οὐχ ἥκιστα (Plat. *Rep*. IV.435e1-436a3).
>
> ¿No nos será acaso enteramente necesario convenir que en cada uno de nosotros habitan los mismos géneros y comportamientos que en el Estado? Pues éstos no llegan al Estado procedentes de ningún otro lado. En efecto, sería ridículo pensar que la índole fogosa que se imputa a los Estados como las de Tracia y Escitia y a las regiones norteñas en general —así como el deseo de aprender que se atribuye a nuestro país, o la afición al comercio de los fenicios y de los que habitan en Egipto— no se generara en los Estados a partir de los individuos que hay en ellos (Eggers Lan, 1986: 227).

Para el filósofo, así como "la afición al comercio" (φιλοχρήματον) caracteriza a los fenicios y la "índole fogosa" (θυμοειδὲς) a las regiones norteñas, el "deseo de aprender" (φιλομαθές), obviamente, es propio de Atenas. Por lo tanto, así como al interior de una *pólis* y al interior de un individuo es justo que predomine la facultad racional (sobre la

---

II.368d1-7). El problema con este argumento no es el principio de isomorfismo sobre el que descansa, sino la teoría "psicológica" problemática que Platón debe adoptar para aplicar el principio.

parte irracional y apetitiva y la fogosa), en el ámbito internacional parecería justo que Atenas mande, ya que representa el desarrollo o la especialización de la facultad racional. Sin embargo, debemos aclararlo, esta visión no es descriptiva, como sí lo es la de Trasímaco, pues se corresponde con un estado de paz (o de sometimiento) ideal entre las *póleis*. Platón no dice que eso es lo que ocurre, sino que debería ocurrir. Como explica Kochin (1999: 404), Platón imagina una condición sin guerra, pero en *La República* limita esa condición a una ciudad de cerdos (cf. 372d y ss.), o, en las *Leyes*, a los sobrevivientes de alguna catástrofe devastadora y mundial que trastocó un mundo previo de ciudades y sus guerras. En el sentido de un diagnóstico, en *Rep*. V.470d se sostiene que la *stásis* evidencia que toda Grecia está enferma.[27] De acuerdo a este escenario "internacional", entonces, de modo descriptivo parecería que Atenas está más cerca de ser "justa" en los términos de Trasímaco que de ser *philomatés* ("amante del aprendizaje"), como quiere Platón.

2. *Una retrospección histórica del realismo de Trasímaco: ¿la Atenas imperial como el modelo de la tiranía perfecta en el ámbito inter*-póleis*?*

Aunque *La República* fue escrita mucho tiempo después de la Guerra del Peloponeso, el escenario de la obra se sitúa, como ya dijimos, mucho antes. En términos generales, la sencillez y la atmósfera civilizada de las páginas iniciales esconden una gran cantidad de ironía por parte de Platón (Lycos, 1993: 21).[28] De un modo más específico, la ironía dramática del diálogo platónico resulta aún más punzante. Pues, como ha señalado Sesonske (1961), la escena inaugural de *La República* está cargada de simbolismo y es altamente significativa: no solo nos recuerda la muerte de Sócrates, sino que también ilumina el fracaso de su misión, tal como esta es brindada en la *Apología*.[29] Respecto del

---

[27] El término *stásis* ("conflicto interno", "disputa intestina") se opone a *pólemos* ("guerra", contra los enemigos externos) en el contexto del pasaje mencionado (*Rep*. V.470d). La guerra entre griegos no debería ocurrir, pues una *pólis* idealmente justa no necesita expandirse territorialmente una vez consolidada (cf. Plat. *Rep*. IV.423b4-423c4). Para comprender el origen de la guerra (*Rep*. II.373e.2: πολεμέω; II.373e.4 y 5: πόλεμος) según Platón, debemos remitirnos a *Rep*. II.369b, en donde se teoriza sobre el origen de una *pólis* y, a continuación (*Rep*. II.370e-371a), acerca de por qué una *pólis* comienza a relacionarse con otras *póleis*. El origen de los conflictos "internacionales" y la conducción de hostilidades, de donde cobra sentido la contraposición entre *stásis* y *pólemos*, se relacionan con el deseo de lujo y la acumulación de riquezas (cf. *Rep*. II. 373e4-373e5). Así, el objetivo de la guerra es la expansión territorial, pero el origen de la misma es el querer tener más de lo que se necesita para subsistir.

Kochin (1999) advierte que si prestamos atención a las descripciones de la ciudad en guerra en *La República*, descubrimos que Sócrates da tres relatos diferentes, cada uno de los cuales juega un papel crucial en su elogio de la justicia. En el primer relato (*Rep*. II), la lujosa ciudad se involucra en guerras para expandirse. En el segundo (*Rep*. III), la mejor ciudad, ahora vista como la ciudad perfectamente unificada, lucha contra ciudades reales que siempre están divididas por conflictos de clases. En el tercero (*Rep*. V), la ciudad usa la guerra para educar a sus ciudadanos y para enseñar a otras ciudades griegas a no esclavizar a los griegos. La conexión de estos tres relatos con la justicia es un problema significativo y complejo, cuyo análisis excede los límites del presente trabajo.

[28] Sobre la datación dramática de *La República*, *vid. supra*, nota 1. Solo unos años después de que se supone que tuvo lugar la conversación entre Sócrates y Céfalo, Atenas cayó ante Esparta. Se apoderaron de la fortuna de la familia y dieron muerte a Polemarco. Para los contemporáneos de Platón, bien familiarizados con estos acontecimientos, el ambiente pacífico de la conversación con la familia de metecos contrastaría amargamente con la agitación que había seguido a la guerra del Peloponeso.

[29] En *La República* se evoca una festividad religiosa en honor a Bendis, divinidad de origen tracio celebrada por primera vez. Como explica Sesonske (1961: 32), este festival del que surge la discusión sobre la justicia y la *pólis* ideal es puro espectáculo y entretenimiento, "algo nuevo", "digno de ver". En una sociedad en la que la religión se ha convertido en mero entretenimiento y espectáculo, es probable que pocos imiten el modelo presentado por Sócrates.

tema que aquí nos ocupa, ciñámonos a aquello que de la secuencia inicial (Plat. *Rep*. I.327c-328a) reverbera a lo largo de la contraposición entre la postura "realista" de Trasímaco y la visión "idealista" de Sócrates. Polemarco envía a un esclavo que, literalmente, toma a Sócrates por el manto para que no se marche del Pireo. El hijo de Céfalo, en procesión con otros, le dice luego a Sócrates y su séquito que o bien estos se vuelven más fuertes que aquellos o bien permanecerán allí. Sócrates arguye que resta la posibilidad de que él los persuada de que es necesario que los dejen marchar. La respuesta de Polemarco es lacónica: no podrían convencerlos si ellos se niegan a escuchar. La persuasión puede ser eficaz solo si todas las partes son razonables o están de acuerdo en escuchar la razón:

> Sócrates argumentará inteligentemente contra la afirmación de Trasímaco de la doctrina de que el poder es lo justo, pero antes de que ocurra el argumento, Platón nos confronta sutilmente con el hecho bruto, o brutal, que le da a esa doctrina su fuerza —el simple hecho de que el poder es el *poder*—. La fuerza superior, si se ejerce, prevalecerá. Aquí no tenemos ningún coqueteo con esa ilusión que a menudo se evoca en tales circunstancias, la ilusión de que, *dado que* tenemos razón, prevaleceremos, la ilusión de que lo justo es el poder (Sesonske 1961: 33).[30]

Es en este contexto que Sócrates habla con Céfalo sobre la vejez y el valor de la riqueza, y disputa con Polemarco y Trasímaco sobre la justicia. La discusión que se produce a continuación en *La República*, entonces, es una suerte de relato enmarcado en el brazo del poder y entregado a su discrecional arbitrio.

Como mencionamos, la postura de Trasímaco podría calificarse de "realista" en cuanto a su concepción (subyacente, al menos) de la justicia y el derecho. Pero esto no significa que la suya sea una respuesta teórica. De hecho, creemos que no lo es. Siguiendo a Lycos (1993: 42-43), consideramos que si bien el contraste en la discusión entre Sócrates y Trasímaco puede ser dirimido por nosotros entre lo "ideal" y lo "actual", "lo que es" y "lo que debería ser", "hecho" y "prescripción", y así sucesivamente, es dudoso que tales tensiones hubieran existido o pudieran haber estado en la mente de Platón. Pues no parece que Platón pretenda presentar a Trasímaco principalmente como un teórico (lo mismo ocurre con Céfalo y Polemarco). Sin duda es posible teorizar lo que dice Trasímaco, pero esto no significa que este piense que él mismo lo está haciendo, o que Platón pretenda que lo entendamos de esa manera. Guardando total coherencia, Trasímaco (como Polemarco al comienzo del diálogo) ejerce la nuda fuerza de modo fáctico y con palabras, y su brusca intervención se parece al estallido de una guerra que va a "destrozar" (336b5: διαρπασόμενος) a sus contendientes.[31]

Por otra parte, si Trasímaco, entonces, no es el retrato fiel de un personaje histórico (el sofista de Calcedonia)[32] y resulta muy difícil extraer una teoría moral clara de sus discursos, lo más probable es que a Platón le interese fundamentalmente exponer, mediante tal personaje, una posición antitética a su propia concepción de la justicia y el derecho (Gómez-Lobo, 1975:3-4) y/o lo que pensaban sus contemporáneos sobre la vida y la conducta en la *pólis* (Lycos, 1993: 64-66). En este sentido, entendemos que la actitud de Trasímaco en *La República* "coincide" en gran medida o puede teorizarse de acuerdo

---

[30] Las cursivas corresponden al texto original del cual ha sido tomada la cita (la traducción nos pertenece). Sesonske a continuación afirma que tenemos aquí, en un instante, el mundo en el que la misión socrática debe fallar. La religión no proporciona una guía para la acción, sino entretenimiento (*vid. supra*, nota 29), y los hombres en el poder se niegan a escuchar razones.

[31] Un claro guiño escénico del tratamiento del tema central del Libro I de *La República*. De acuerdo con Lycos (1993: 3-4), este tema es la relación de la justicia con el poder humano, antes que con la *eudaimonía*.

[32] *Vid. supra*, nota 5.

con la que Tucídides presenta del imperialismo ateniense en el pasaje conocido como "diálogo de Melos" (Thuc. V.84-116), cuyo relato cierra el Libro V de su *Historia de la Guerra del Peloponeso*. No solo el comportamiento de Trasímaco, sino también el modelo de tiranía que él presenta (Plat. *Rep*. I.344a-c), es decir, la fuerza de la "justicia" en su máxima expresión, parece describir el rol de Atenas en el ámbito internacional o inter-*póleis* durante la fase más extrema de su poderío como imperio.[33]

Ahora bien, como señala Gómez-Lobo (1991: 248), hay dos rasgos del "diálogo de Melos" que han llamado la atención a los lectores de Tucídides desde Dionisio de Halicarnaso hasta el presente. Por una parte, el hecho de que el narrador se retira y las intervenciones de ambas partes aparecen, como en una pieza de teatro, encabezadas por las expresiones "Atenienses" o "Melios". Como en el diálogo platónico, podemos apreciar en este recurso dramático el ejercicio mismo de la fuerza que los poderosos (como Polemarco, Trasímaco, los atenienses invasores de los melios) detentan mediante las palabras. Por otra parte,

> también el contenido resulta sorpresivo porque los atenienses proceden sin ningún miramiento o diplomacia. Sus argumentos tienen la desnudez y precisión de la pintura ática del siglo V: se muestra mediante nítidas líneas lo que se tiene entre manos; en este caso, las razones para someter al imperio ateniense a una ciudad independiente (Gómez-Lobo, 1991: 248).[34]

Los melios (Thuc. V.86), en efecto, dejan bien claro que han sido sitiados y, por lo tanto, la realidad de la guerra parece estar en desacuerdo con la propuesta de los embajadores atenienses que se aproximaron, en principio, a proponer un intercambio discursivo absurdo acerca del conflicto que ellos mismos han desembarcado. El problema, como resaltan los melios, es que los atenienses son juez y parte, lo cual implica que si aquellos logran imponerse en el campo del derecho y por ello no ceden ante la invasión, les espera la guerra; y si se dejan convencer por los atenienses, solo les aguarda la esclavitud. Como si se tratara de una irónica confirmación fáctica de lo dicho por los melios, los atenienses replican que bien podrían levantar la sesión si aquellos van a hacer especulaciones sobre el futuro y no se ciñen a la situación presente, esto es, a deliberar exclusivamente acerca de la salvación (Thuc. V.87: *sotería*) de la isla de Melos.[35] A los melios no se les permite decidir sobre qué futuro desear tener, sino, simplemente, si quieren tener futuro o no (Hermosa Andújar, 2004: párr. 4).

---

[33] Si bien no podemos estar seguros acerca de este tipo de analogías, tratándose de los males de la Atenas imperial, la conexión del Trasímaco platónico con Tucídides está lejos de ser inverosímil. Lycos (1993: 66), *v.g*., puntualiza que podemos interpretar la subordinación de la justicia de Trasímaco a consideraciones de éxito personal, efectividad y engrandecimiento, como un reflejo del juicio de Platón de que el vínculo entre la *pleonexía* (codicia, deseo de engrandecimiento) y el impulso al poder expresaba con precisión la perspectiva desde la cual la conducta política y social en la Atenas democrática debía ser entendida. Si tal especulación es correcta, entonces la caracterización de Trasímaco por parte de Platón nos da una imagen del carácter democrático de la época: arrogante, ambicioso, competitivo y preocupado por el poder (Lycos 1993: 66-67).

[34] En Thuc. V.84 se describe a los melios como colonos de los lacedemonios, lo que explicaría su neutralidad, al menos al comienzo de la guerra (431 a.C.). En esta neutralidad radica, precisamente, el impacto del diálogo.

[35] En el texto de Tucídides, el sentido del término *sotería* "es estrictamente literal: se refiere a la preservación física de una *pólis* griega con todos sus ciudadanos, edificios, bienes e instituciones. La amenaza ateniense es una amenaza de destrucción total" (Gómez-Lobo, 1991: 250).

No analizaremos aquí el "diálogo de Melos" en su totalidad.[36] Lo que nos importa ilustrar es que "lo que desean los atenienses es dejar de lado toda discusión basada en principios morales o en el incipiente derecho internacional de la Hélade" (Gómez-Lobo, 1991: 251). De modo comparable a la postura de Trasímaco en *La República*, los atenienses afirman que:

> (…) ἐν τῷ ἀνθρωπείῳ λόγῳ ἀπὸ τῆς ἴσης ἀνάγκης κρίνεται, δυνατὰ δὲ οἱ προύχοντες πράσσουσι καὶ οἱ ἀσθενεῖς ξυγχωροῦσιν (Thuc. V.89).
>
> (…) en las cuestiones humanas, las razones de derecho intervienen cuando se parte de una igualdad de fuerzas, mientras que, en caso contrario, los más fuertes determinan lo posible y los débiles lo aceptan (Torres Esbarkanch, 1992: 143).

El pasaje, que resulta complejo, parece querer indicar que solo puede apelarse a un juez que tercie un conflicto cuando hay equilibrio de fuerzas entre las partes en pugna. En cambio, cuando la relación de poder entre estas partes es asimétrica, la arena de combate ya no queda delimitada por el campo del derecho, sino por el ámbito de lo posible (Thuc. V.89: δυνατά), esto es, lo que permite la propia fuerza, aquello que imponen los fuertes sobre los débiles.[37] Para el imperio, "el escenario internacional es una suerte de estado de naturaleza donde los fuertes imponen su ley, salvo que no haya fuertes" (Hermosa Andújar, 2004: párr. 8). Los melios esperan que aquel que en cualquier ocasión se encuentre en peligro pueda contar con la asistencia de "la equidad y la justicia" (Thuc. V.90: τὰ εἰκότα καὶ δίκαια). Está claro que "a esta altura de la discusión los melios intentan una maniobra análoga a una doctrina que Sócrates pondrá al centro de su filosofía: la tesis de que lo moralmente recto es en definitiva lo más ventajoso, lo más conveniente para uno" (Gómez-Lobo, 1991: 251-252). Nuevamente, se produce un desencuentro, una disimetría en los términos de la discusión, ya que no resultará eficaz oponer el plano normativo (o el filosófico) al despliegue fáctico de la fuerza. En efecto, luego de una suerte de profecía "pretérita", acerca de la posible (en el marco del diálogo; pero, en el momento en que escribe Tucídides, ya consumada) caída del imperio, los atenienses se muestran despreocupados por el fin de su poderío y solo interesados en acrecentarlo mientras puedan hacerlo. A ellos les importa, en ese momento, dominar a Melos, y que la salvación de esta *pólis* sea de provecho para "ambas partes" (Thuc. V.91), según declaman. Una vez más, "la respuesta ateniense es franca y directa: la aniquilación total no les conviene a ustedes por razones obvias y tampoco nos conviene a nosotros. Una ciudad aniquilada no está en condiciones de pagar tributo" (Gómez-Lobo 1991: 252).

Dejando de lado la esperanza de los melios en la alianza con los espartanos[38] y la apelación a la fortuna, cuyas interposiciones suscitan un debate más amplio, quisiéramos limitarnos a otro pasaje que ilustra las conexiones de la postura ateniense con la del Trasímaco platónico. Los atenienses postulan (Thuc. V.105) que lo relativo al mundo de los dioses (y a cómo estos, específicamente, intervienen en un conflicto bélico) es mera

---

[36] Por cuestiones de espacio, baste con señalar que entendemos que tanto las restricciones como los argumentos cuestionables, o incluso falaces, que imponen los atenienses solo revelan cada vez la iniquidad de estos.

[37] Seguimos la interpretación de Gómez-Lobo (1991: 251).

[38] Sobre la esperanza por parte de los melios en una alianza con los espartanos, los atenienses, en Thuc. V.107-109, "vuelven a darles a los melios una lección de realismo" (Gómez-Lobo, 1991: 258). En efecto, los atenienses dicen que prestar ayuda a una *pólis* no depende de la buena voluntad, de la relación de amistad inter-*póleis* o de la afinidad étnica, sino del poder real de que uno dispone para prestar esa ayuda.

dóxa.[39] La certeza, para ellos, se encuentra en una "ley" (Thuc. V.105: τὸν νόμον) del mundo de los hombres, y es que siempre se tiene el mando cuando se es más fuerte. De este modo, los atenienses no están formulando una teoría normativa. Si lo hicieran,

> estarían violando las restricciones que ellos mismos introdujeron al comienzo del diálogo. Tucídides es un autor demasiado inteligente como para dejar pasar una incoherencia de esta índole. Creo, por lo tanto, que el axioma formulado por los atenienses no es normativo sino exclusivamente fáctico. No dice que los fuertes tengan derecho a dominar a los más débiles, sino que esto es simplemente lo que ocurre y lo que ocurre siempre e invariablemente. De allí que sostengan que ellos no han establecido esta costumbre ni que sean los primeros en proceder de acuerdo con ella. Es algo que ha existido y que existirá siempre, a tal punto que si las relaciones de poder cambiaran y los melios llegaran a ser poderosos, éstos harían exactamente lo mismo (Gómez-Lobo, 1991: 257).

El "diálogo de Melos" finaliza con una cruda recapitulación de la postura de los atenienses. Estos tildan a los melios de irracionales por ampararse en esperanzas futuras, cuando la realidad inminente es su situación de debilidad ante la invasión marítima y la exigencia del más fuerte.[40] Los conminan a no dejarse seducir por el sentimiento honorable de luchar, ya que la peor deshonra es la destrucción total de la *pólis*, y a aceptar que no es ninguna deshonra doblegarse ante una ciudad más poderosa y pagarle el tributo, pero conservando las tierras: ὡς οἵτινες τοῖς μὲν ἴσοις μὴ εἴκουσι, τοῖς δὲ κρείσσοσι καλῶς προσφέρονται, πρὸς δὲ τοὺς ἥσσους μέτριοί εἰσι, πλεῖστ᾽ ἂν ὀρθοῖντο (Thuc. V.111) ("Porque aquellos que no ceden ante los iguales, que se comportan razonablemente con los más fuertes y que se muestran moderados con los más débiles son los que tienen mayores posibilidades de éxito", Torres Esbarkanch, 1992: 153). Entonces, los atenienses se retiran del debate. Una suerte de salida de la escena que refleja la misma resolución de Trasímaco, quien no ha sido convencido por Sócrates. Aunque admitamos que este ha "triunfado" dialécticamente, el poder sigue siendo el poder, una fuerza que se ejerce de hecho y de palabra. Por ello, en su última declaración en *La República* (I.354a8), Trasímaco expone su "triunfo" fáctico: "bien, Sócrates, ya tienes tu festín para honrar a la diosa Bendis" (Eggers Lan 1986: 102). Es decir, le recuerda al filósofo que ese es un día festivo y puede tomar toda la conversación como su parte del entretenimiento (Sesonske, 1961: 35).

3. *Conclusiones*

Tanto Tucídides en el "diálogo de Melos", como Platón en el Libro I de *La República* nos presentan "en acción" las perspectivas en pugna de sus personajes. Ambos autores exhiben ostensiblemente la ruptura insalvable que media entre la postura "realista" e "idealista" acerca del derecho y la justicia. Más allá de la argumentación dialógica, tanto el historiador como el filósofo iluminan el choque y el conflicto palpable que subyace a

[39] Aunque no podemos profundizar en la indiferencia (o quizás menosprecio) que los atenienses manifiestan respecto de los dioses en este contexto, vale la pena mencionar que nos resulta significativa esta indiferencia en el marco de una disputa inter-*póleis*. Los dioses o, mejor dicho, los asentamientos sagrados habrían jugado un papel importante en los conflictos "internacionales" (cf. Ager, 2005). De acuerdo con lo dicho por los atenienses en el "diálogo de Melos", parecería que los tratados celebrados entre las *póleis* se reducen a una ratificación "divina" de la imposición de la fuerza humana.

[40] "Lo que el imperio, con su natural cuota de violencia, ha roto de entrada es tanto la igualdad entre las partes como el método del diálogo y la negociación; a los débiles no se les ofrece sino elegir *el modo* de futuro que conviene al fuerte, *elegir* pues entre esclavitud y guerra, mas *no* entre guerra y paz, es decir, determinar un interés específico en contraste con el interés imperial" (Hermosa Andújar, 2004: párr. 10).

un enfrentamiento que tiene mucho más de ejercicio práctico del poder que de teoría.[41] Por ello, creemos, no hay ni puede haber verdadera comunicación entre una y otra: sus postulantes se ubican en esferas de acción que no se intersectan "realmente", y el transitorio escenario en el cual ensayan sus discusiones se monta sobre las bases tangibles del realismo.

A su vez, dentro de este inestable escenario, en el corpus que hemos abordado, la ironía surge de la incomunicación producida, paradójicamente, por el intercambio de palabras entre los personajes, tal y como suele ocurrir en la tragedia ática (Vernant, 2002 [1972]: 37; Goldhill, 1997: 136-7). Los antagonistas hablan entre sí, pero esto no conforma una conversación en absoluto, ya que las palabras que se dicen solo sirven para separarlos aún más o reafirmarlos en sus posturas iniciales. La persuasión resulta imposible, pues si bien ambas posturas pretenden ser un modo de actuar en el mundo, en la relación asimétrica de poder que mantienen, una se sabe vencedora de antemano. En todo momento, el realismo le puede "patear el tablero" al idealismo. Así, Trasímaco pregunta finalmente a Sócrates: "¿y cómo he de persuadirte? Si con las cosas que he dicho no te has persuadido, ¿qué puedo hacer contigo aún? ¿Acaso llevaré mi argumento hasta tu alma haciéndotelo tragar?" (Eggers Lan, 1986: 87). Y los atenienses, dando por concluidas las negociaciones, les manifiestan a los melios que mayor será su caída por no haber comprendido que no pueden siquiera especular acerca de su futuro ya que no pueden decidir sobre su propio presente (Thuc. V.113).

Es la perspectiva del más fuerte la que define cuándo comienza el intercambio de palabras, a qué asuntos debe ceñirse el mismo, y cuándo y cómo termina. El parlamento del más débil queda encuadrado por el del más fuerte y, cuando finalmente el desacuerdo entre ambos se torna ocioso, es desestimado como un juego pueril por parte del mismo. En términos de relaciones de poder, la visión realista es, desde el punto de vista práctico, performativa de su discurso. Es expresiva de lo que la fuerza puede hacer, y por ello la hemos caracterizado asimismo como "descriptiva". La visión idealista, en cambio, aunque logre imponerse en el plano discursivo, no puede torcer esta fuerza. Y por ello "debe" crear un nuevo mundo, o bien, como hicieron Platón y Tucídides en el corpus que hemos abordado, intentar volver perdurable el escenario que en definitiva permite montar el realismo, apelando a quienes tengan un "poder" distinto de comprender.

[41] Como dijimos respecto de Trasímaco: aunque sus palabras pueden teorizarse, en sí mismas no son teoría, sino actuación.

BIBLIOGRAFÍA

Ediciones, traducciones y comentarios

Adam, J. (ed.) (2009 [1963]). *The Republic of Plato. Volume 1: Books I-V*. Cambridge: Cambridge University Press.

Adam, J. (ed.) (2009 [1963]). *The Republic of Plato. Volume 2: Books VI-X*. Cambridge: Cambridge University Press.

Alberti, G. B. (ed.) (1992). *Thucydidis Historiae. Vol. 2: Libri III-V*. Roma: Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato.

Burnet, J. (ed.) (1903). *Platonis Opera*. Oxford: Oxford University Press.

Eggers Lan, C. (trad.) (1986). *Platón. Diálogos IV: La República*. Madrid: Gredos.

Ferrari, G. R. F. (ed.) & Griffith, Tom (trad.) (2003 [2000]). *Plato. The Republic*. Cambridge: Cambridge University Press.

Jones, H. S. & Powell, J. E. (1942^2). *Thucydidis historiae*. 2 Vols. Oxford: Clarendon Press.

Rodríguez Adrados, Fr. (trad.) (1984). *Tucídides. Historia de la Guerra del Peloponeso 2. Libros III, IV, V*. Madrid: Hernando.

Slings, S. R. (2003). *Platonis Rempublicam*. Oxford: Oxford University Press.

Slings, S. R., Boter, G. & van Ophuijsen, J. (2005). *Critical Notes on Plato's Politeia*. Leiden & Boston: Brill.

Torres Esbarkanch, J. J. (trad.) (1992). *Tucídides. Historia de la guerra del Peloponeso*. Libros V, VI, Madrid: Gredos.

Bibliografía crítica

Ager, Sh. (2005). "Sacred Settlements: The Role of the Gods in the Resolution of Interstate Disputes", en Bertrand, J.-M. (dir.), *La violence dans les mondes grec et romain*. Paris: Éditions de la Sorbonne, 413-429. Disponible en línea: https://books.openedition.org/psorbonne/22067

Allen, R.E. (1987). "The Speech of Glaucon in Plato's *Republic*". *JHPh* 25.1, 3-11.

Butler, J. (1999). "The Arguments for the Most Pleasant Life in *Republic* IX. A Note Against the Common Interpretation". *Apeiron* 32.1, 37-48.

Butler, James (2002). "Justice and the Fundamental Question of Plato's *Republic*". *Apeiron*, 35.1, 1-18.

Cano, P.E. (2014). "El Estado ideal de *República* y sus relaciones internacionales: Platón en clave cosmopolita". *Lecciones y Ensayos* 92, 73-100. Disponible en línea: http://www.derecho.uba.ar/publicaciones/lye/revistas/92/el-estado-ideal-de-republica-y-sus-relaciones-internacionales-platon-en-clave-cosmopolita.pdf

Foster, M. B. (1937). "A Mistake in Plato's *Republic*". *Mind* 46.183, 386-93.

Gentzler, J. (2005). "How to Know the Good: The Moral Epistemology of Plato's *Republic*". *PhR* 114.4, 469-496.

Goldhill, S. (1997). "The Language of Tragedy: Rhetoric and Communication". En: Easterling, Pat (ed.), *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press, 127-150.

Gómez-Lobo, A. (1975). "Trasímaco y el derecho en la *República* de Platón". *Teoría* 3, 3-10.

Gómez-Lobo, A. (1991). "El diálogo de Melos y la visión histórica de Tucídides". *Estudios Públicos* 44, 247-273. Disponible en línea: https://www.cepchile.cl/cep/site/artic/20160303/asocfile/20160303184910/rev44_gomez.pdf

Graneris, G. (1975). "El concepto de justicia en Sócrates, Platón y Aristóteles". *Revista de derecho político* 17, 11-23.

Hermosa Andújar, Antonio (2004). "El diálogo de Melos o la conservación del imperio". *Araucaria*, 6.11. Disponible en línea: https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28211505

Hourani, G. F. (1962). "Thrasymachus' Definition of Justice in Plato's *Republic*". *Phronesis* 7.2, 110-120.

Keyt, D. (2006). "Plato on Justice", en Benson, H. H. (ed.), *A Companion to Plato*. Singapore: Blackwell, 356-372.

Kochin, M. S. (1999). "War, Class and Justice in Plato's *Republic*". *RMeta* 53.2, 403-423.

Kosman, A. (2007). "Justice and Virtue. The *Republic*'s Inquiry into Proper Difference", en Ferrari, G. R. F. (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 116-137.

Kraut, R. (1992). "The defense of justice in Plato's *Republic*", en Kraut, Richard (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 311-337.

Lycos, K. (1993 [1987]). *Plato on Justice and Power. Reading Book 1 of Plato's* Republic. United Kingdom: Palgrave Macmillan.

MacKenzie, P. T. (1985). "On Praising the Appearance of Justice in Plato's *Republic*". *CJPh* 15.4, 617-624.

Nails, D. (1998). "The Dramatic Date of Plato's *Republic*". *CJ* 93.4, 383-396.

Santas, G. (1985). "Two theories of good in Plato's *Republic*". *Archiv für Geschichte der Philosophie* 67, 223-45.

Sesonske, A. (1961). "Plato's Apology: *Republic* I". *Phronesis* 6.1, 29-36.

Sobrevilla, D. (1994). "La teoría de la justicia en *La República*". *Areté* 6.1, 135-141.

Soriano Ruá, E. (1979). "La justicia en la *República* de Platón o la opción a ser libre". *Teorema. Revista Internacional de Filosofía* 9.3/4, 247-256.

Vernant, J.-P. & Vidal-Naquet, P. (2002 [1972]). *Mito y tragedia en la Grecia Antigua. Volumen I*. Barcelona: Paidós (tít. original: *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris: La Découverte & Syros).

PANORAMA DEL DEBATE SOBRE LOS ESTUDIOS CLÁSICOS EN LOS PERIÓDICOS CIENTÍFICOS DE ALEMANIA A MEDIADOS DEL SIGLO XIX: LA PRESENCIA DE CONCEPTOS JURÍDICOS Y POLÍTICOS DE LA ANTIGÜEDAD CLÁSICA EN LA "ZEITSCHRIFT FÜR DIE ALTERTHUMSWISSENSCHAFT" (1834-1857)[1]

Alfredo de J. Flores y Estéfano Elias Risso

Resumen: Los periódicos son relevantes fuentes e instrumentos para la investigación científica, y en el presente trabajo se pretende analizar el periódico "Zeitschrift für die Alterthumswissenschaft" con la finalidad de apuntar su relevancia para la construcción y consolidación de los Estudios clásicos impartidos en territorios de lengua alemana de comienzos a mediados del siglo XIX. Ese periódico, fundado en 1834 por el profesor Ludwig Christian Zimmermann, tuvo dos series (1834–1842; 1843–1857) con el objetivo de publicar artículos y reseñas de obras en el campo de Estudios clásicos, con atención especial a la literatura de la Antigüedad Clásica. Centrando en la primera serie de la revista, se empleará la metodología de levantamiento de datos y análisis de informaciones bibliográficas desde los ejemplares del periódico accesibles por medio digital en dos líneas de trabajo: a) presentar ejemplos de textos vinculados a las áreas de Derecho y Política, junto a los Estudios clásicos; y b) reconstruir las redes de autores que contribuyeron para la revista, con especial atención para los detalles del periódico. Así, explicamos parte del proceso de consolidación del campo de Estudios clásicos en lengua alemana en el siglo XIX y su impacto en la continuidad de esos estudios.
Palabras-clave: Periódicos científicos, Estudios clásicos (Alemania, siglo XIX), Conceptos jurídicos y políticos en Grecia y Roma (Antigüedad Clásica)

OVERVIEW OF THE ANCIENT CLASSICAL SCHOLARSHIP IN GERMAN'S ACADEMIC JOURNALS OF THE NINETEENTH CENTURY: LEGAL AND POLITICAL CONCEPTS OF THE CLASSICAL AGE IN THE "ZEITSCHRIFT FÜR DIE ALTERTHUMSWISSENSCHAFT" (1834-1857)

Abstract: Academic journals are relevant sources and instruments for scientific research, and in this paper we intend to analyze the 19th century journal "Zeitschrift für die Alterthumswissenschaft" in order to point out its relevance for the construction and consolidation of the Ancient Classical Scholarship developed in German-speaking territories. This journal, founded in 1834 by Professor Ludwig Christian Zimmermann, had two series (1834–1842; 1843–1857) with the aim of publishing articles and reviews in the field of Classical Studies with special attention to the literature of the Classical Age. Focusing on its first series, this paper will use the methodology of data and bibliographical analysis on the copies of the journal accessible by digital means in two lines of work: a) present examples of texts related to the areas of law, politics, and Ancient Classical Scholarship; and b) reconstruct the networks of authors who contributed to the journal, with special attention to details of their publications. With that we explain part of the consolidation of the

[1] Texto consolidado de la presentación de ponencia de los autores en las *Primeras Jornadas Internacionales de Derecho Griego Antiguo y Tardo-antiguo*, que ocurrió en los días 18 y 19 de noviembre de 2021, en modo virtual, bajo la organización de la Universidad Pedagógica Nacional, Facultad de Derecho (UBA) y la Facultad de Ciencias Humanas (UNLPam).

field of Classical Scholarship in the 19th century in German language and its impact in the continuity of those studies.
Keywords: Academic journals, Ancient Classical Scholarship (Germany, 19th Century), Legal and political concepts in Greece and Rome (Classical Age)

1. *Introducción*

Desde la perspectiva de valoración de los periódicos como fuentes e instrumentos para la investigación científica[2], en el presente trabajo se pretende analizar el periódico germánico "Zeitschrift für die Alterthumswissenschaft"[3] con la finalidad de buscar justificar la relevancia de esa revista para la construcción y consolidación de los Estudios clásicos impartidos en los territorios de lengua alemana de comienzos a mediados del siglo XIX. Como propuesta de presentación de datos, vamos a centrar nuestro enfoque en la primera serie de dicha Revista en esa investigación; además de eso, dicha perspectiva no llega al punto de análisis del contenido de los textos allí publicados, sino que se resume a la visualización de las estructuras formales de disposición de temas y autores en la ya mencionada revista.

Respecto al citado periódico, recordamos que fue fundado en 1834 por el profesor Ludwig Christian Zimmermann (†1838), el que permaneció hasta su muerte como director. Esa primera etapa del periódico sigue hasta 1842 por obra de los profesores Karl Zimmermann (1839–1841), Friedrich Zimmermann (1840-1842) y Maximilian Fuhr (1842), los que fueron responsables por la continuidad de la primera serie. A su vez, en el año de 1843 comienza la segunda serie, a partir del trabajo de Theodor Bergk (1843–1852) y Carl Julius Caesar (1843–1857), terminando en 1857, serie de la cual solamente pretendemos comentar algunos datos, una vez que, según ya informamos, esa exposición se centrará en la primera serie, que dura hasta 1842.

De todos modos, se puede afirmar que en las dos series el objetivo del periódico fue siempre publicar artículos y reseñas de obras (así como de tesis) en el campo de los Estudios clásicos, con atención especial a la literatura de la Antigüedad Clásica. Se debe recordar que, a partir de la década de 1830, tanto en Europa en general como en lo que corresponde hoy a la Alemania, se sabe que hubo gran actividad de la prensa tipográfica, con publicaciones (como también reediciones) de traducciones para las lenguas vernáculas de muchos clásicos griegos y latinos, así como de gramáticas y estudios filológicos de las dos lenguas, que fueron ampliamente reseñadas poco después de publicadas en el periódico analizado.[4]

Para tales efectos, esa investigación emplea la metodología de levantamiento de datos y análisis de informaciones bibliográficas a partir de los ejemplares del periódico mencionado que se pueden acceder por medio digital. Así, se buscará perfeccionar los

---

[2] Si tomamos por ejemplo a los periódicos jurídicos, la consolidación de la relevancia de los mismos para el área - los estudios científicos en Derecho - se sucede de modo particular con la iniciativa de Paolo Grossi (1983), en Firenze, en los años 1980. Ese trabajo incentivó a muchos otros, como el de Anzoátegui (1997) en la Argentina.

[3] El periódico se encuentra disponible y digitalizado, en todos sus volúmenes (1834-1857), por la biblioteca de la Phillipps-Universitat Universität Marburg: <https://archiv.ub.uni-marburg.de/ubfind/Record/urn:nbn:de:hebis:04-eb2011-0283>.

[4] En la obra de Kirchner sobre las publicaciones periódicas en los territorios germánicos del siglo XIX, en 4 tomos, se puede percibir que existen 24.459 registros de publicaciones periódicas (Kirchner, 1969: tomo I; 1977, tomo I y II; 1989, tomo IV). Según Rückert (2010), respecto de esos registros, aproximadamente 575 eran periódicos con contenido centrado en el universo jurídico, por ejemplo.

medios de estudio de esas fuentes mediante dos líneas de trabajo: a) la presentación de ejemplos de artículos o reseñas que se vinculan a los temas conceptuales de las áreas de Derecho[5] y Política, buscando identificar artículos publicado en ese eje temático, y b) intentar reconstruir las redes de autores que contribuyeron para la revista, con especial atención para su edad y número de publicaciones en el periódico.

A partir de esos procedimientos, se buscará explicar el movimiento que se imparte en territorios de lengua alemana para la consolidación de los Estudios Clásicos en el período, lo que tendrá significativa relevancia e impacto en las décadas posteriores en la continuidad de esos estudios en toda Europa, eso debido a la relevancia de los trabajos académicos de los alemanes de ese momento.[6]

2. *La relevancia de las revistas científicas en el contexto*

Empecemos tratando del primer punto de justificación de esa investigación, cuanto al campo de los Estudios Clásicos – de manera general, si damos atención a los aspectos materiales del campo científico durante las décadas iniciales del siglo XIX, justamente la época de nuestra Revista, se sabe que se afirmaban nuevos parámetros de la ciencia, donde surgieron nuevos espacios de debate. Es aquí donde debemos recordar a las revistas científicas, tanto en Alemania como en otros parajes europeos, que tienen un papel muy relevante en la consolidación de las áreas de conocimiento, de modo especial en Humanidades. En el caso germánico,[7] el proceso de reorganización de los estudios y prácticas de las Universidades de los territorios de habla alemana en ese periodo, después del término del Primer Reich en 1806, se dirigen hacia al modelo de la Universidad de Berlín, con las estrategias que a partir de ahí se forman. Se puede decir que, entre las varias modificaciones, una de las más importantes es consolidar conceptos en lengua alemana que viniesen a representar esa novedad en la metodología, de modo especial si el neologismo viniese anclado en las raíces de la lengua alemana. Un representativo ejemplo de eso sucede en el área jurídica, cuya ciencia hasta fines del siglo XVIII era identificada con el término "Jurisprudenz", de clara raíz latina. A comienzos del posterior

[5] En un nivel panorámico, de demostración de interés en analizar los periódicos jurídicos que se publican durante el siglo XIX, más allá de la estrategia que aquí empleamos – de tratar tan solo de un único periódico y que trata del Derecho incidentalmente – se debe recordar a las importantes contribuciones de Mansuino (1994) en Italia, Chorão (2002) en Portugal, Formiga (2010) en Brasil y Liendo Tagle (2020) en España.

[6] El papel de eses estudios fue tan influente en la organización de las universidades europeas y de los estados alemanes en el siglo XIX que la literatura europea, más allá de la Alemania, como la italiana, por ejemplo, llama ese movimiento de "Wissenschafts ideologie" (Schiera, 1987: 13).

[7] Referencia obligatoria sobre el escenario de los Estados germánicos de ese periodo es la opinión de F. Meinecke. En efecto, el autor identifica claramente el período con el predominio del discurso liberal en la Universidad, desde la fundación de la Universidad de Berlín en 1810. Explica Meinecke: "So fallen die drei großen Perioden unseres geisteswissenschaftlichen Betriebes mit den Perioden der Gelehrtenpolitik zusammen. Den Reigen eröffnete die Periode der idealistischen Philosophie und der unmittelbar sich daran anschließenden, in spekulativem oder ästhetischem Geiste betriebenen Einzelwissenschaften, von Fichte etwa bis Gervinus reichend. Ihr Inhalt war die ideelle Grundlegung und erste vorläufige Formung der freiheitlichen und nationalen Werte. Es folgte in mannigfacher Verflechtung mit der ersten Periode die Periode der zunehmenden Historisierung der Geisteswissenschaften, innerhalb deren nun die politische Historie ihre historischen wie ihre politischen Hauptleistungen beinahe gleichzeitig vollbrachte — von Dahlmann bis Treitschke reichend. Inhaltlich betrachtet, war es die Periode des klassischen Liberalismus, die eine Synthese des bisherigen deutschen Idealismus mit der historisch-politischen Erfahrung zu schaffen versuchte und demnach jene vorläufigen Formen der freiheitlichen und nationalen Ideale fester, klarer und realistischer, deshalb aber auch mit manchen Verzichten und Verkürzungen, durchzubilden vermochte." (Meinecke, 1922: 250). En el mismo sentido, Petit (2020) describió la influencia liberal en el escenario de los periódicos españoles en el siglo XIX.

siglo – y aquí sería el momento de hacerse el recuerdo de los trabajos de Friedrich Carl von Savigny[8] – se impulsa el uso del término "Rechtswissenschaft"[9], palabra esa que también presenta raíces germánicas y que es empleada por Savigny en sus primeros escritos, como se ve en su revista que empieza en 1815[10] y que domina el escenario del debate jurídico; se debe recordar que es cuando Savigny se hace rector de la Universidad de Berlín y detiene el liderazgo de la Escuela Histórica.

En ese sentido, el área de Historia de la Antigüedad, tantas veces tutelada por los juristas en las Universidades, se desarrolla un plan que se puede decir que es más autónomo, fruto del escenario de transformaciones en los estudios filológicos alemanes y también europeos a partir de las innovaciones y descubiertas de nuevos manuscritos en el siglo XVIII.[11] A su vez, en lo que identificamos como los Estudios Clásicos, es también el momento de consolidación de un concepto propio, el de "Alterthumswissenschaft", en cuanto una fórmula metodológica de las Humanidades en la época, donde se vinculan los estudios de arqueología, lingüística, filología, historia, derecho, política etc.

Sobre esa amplitud temática, dice Lloyd-Jones:

> … el concepto de *Alterthumswissenschaft* que he mencionado… combinó diversas disciplinas diferentes. La historia debería usar no solo textos historiográficos y otros escritos, sino también inscripciones y (cuando estos estuviesen disponibles en grandes cantidades) papiros; esfuerzo que requiere una combinación de estudios literarios y lingüísticos. Los estudios lingüísticos deberían aplicarse no solo a los textos literarios, sino a todos los demás tipos de documentos; así, la nueva ciencia de los estudios lingüísticos comparados ha arrojado nueva luz sobre el griego, el latín e incluso la historia. Exigía que el arte, junto con la literatura, deberían ser estudiados con nuevo grado de profundidad; y ambos deberían ser estudiados no solo por sí mismos, sino también por su significado histórico y social. Y un programa tan vasto requería un alto grado de especialización.[12]

---

[8] Savigny fue especial por varios motivos, pero además se puede decir que gran parte de su reconocimiento viene en razón de haber aproximado las metodologías filológicas, ya bien estructuradas desde fines del siglo XVIII en los Estados de lo que viene a convertirse después en la Alemania, al campo del Derecho, en especial en lo que se relaciona con el estudio de las fuentes romanísticas. Sobre el interés de Savigny por la filología, ver especialmente Avonzo (1980).

[9] Para una lectura alemana sobre el concepto de "Rechtwissenschaft" en Savigny en el inicio del siglo XX, ver el reconocido trabajo "Was ist uns Savigny?" de H. U. Kantorowicz (1911a). En el mismo año, también se publica una transcripción de una ponencia suya sobre el tema, "Rechtwissenschaft und Soziologie" (1911b), haciendo una contextualización del debate sobre la ciencia del derecho en un escenario de consolidación del modelo de las ciencias sociales, algo muy típico de fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX.

[10] El primer artículo del periódico de Savigny, como no podría ser de otra manera, tiene un tono programático, y ha servido de síntesis del modelo metodológico que se emplea en la revista. El artículo recibió el título de "Über den Zweck dieser Zeitschrift", y presenta como Savigny entendía que se debería llevar en adelante el trabajo de las investigaciones en Derecho en las décadas siguientes. Véase Savigny (1815).

[11] Ver la clásica "Historia de la Filología" (*Geschichte der Philologie*) de Wilamowitz-Moellendorff (1ª ed. 1921). La introducción y las notas a la traducción británica de 1982, por Sir Hugh Lloyd-Jones, son también de especial interés bibliográfico. Véase también Kenney (1974).

[12] "…the concept of Altertumswissenschaft which I have mentioned… had to combine several different disciplines. History must use not only historical and other written texts, but inscriptions and (when these became available in large numbers) papyri; with it must be combined literary and linguistic study. Linguistic study must be applied not only to literary texts, but to every other kind of document; the new science of comparative linguistics was to throw new light upon Greek and Latin, and even upon history. Art as well as literature was to be studied with a new degree of thoroughness; both were to be studied not only for themselves, but for their social and historical significance. Such a vast programme demanded a large measure of specialisation." Lloyd-Jones (1982: XI).

Como ya se ha dicho arriba, ese concepto tiene una estrecha vinculación con los estudios filológicos (en el sentido de la "*Philologie*" alemana de comienzos del último cuarto del siglo XVIII y comienzo del siglo XIX). Es común una atribución de la creación del concepto de "*Alterthumswissenschaft*" a Friedrich Augustus Wolf y sus sucesores, como August Böckh y Karl Otfried Muller.[13] De todos modos, es ese el escenario de surgimiento de nuestra revista.

3. *La estructura preliminar del periódico*

El fundador de la "Zeitschrift für die Alterthumswissenschaft", Ludwig Christian Zimmerman,[14] fue filólogo y director adjunto del Gymnasium de la ciudad de Darmstadt, al sur de Frankfurt, teniendo también vínculos con la ciudad de Giessen, al norte de la misma Frankfurt.

La idea inicial de armar una revista se relaciona con organizar un espacio continuo para publicación de estudios sobre la Antigüedad Clásica, publicando en material más barato y semanalmente (con más de un número semanal), que pudiese ser organizado al fin de cada año en un volumen.

El periódico, de 1834 hasta 1841, dada la frecuencia de su publicación, era identificado del siguiente modo, por medio de cinco datos: a) día de la semana; b) día del año; c) mes; d) año; e) número. Ejemplos: I) Mittwoch 1. Januar 1834. Nr. 1; II) Freitag 3. Januar 1834. Nr. 2. En 1842, ya señalando los cambios, la revista fue publicada en nuevo formato, no más como antes, con varios números semanales, pero solo mensualmente, y siguió un patrón ligeramente diferente de identificación.

Cada número, en prácticamente toda la primera fase de la revista (llevando en cuenta lo que ya se habló de la natural excepción de la forma de presentación de la revista en 1842, que se publicaba mensualmente y tuvo números de mayor volumen), era estructurado teniendo por base a cuatro folios, divididos a su vez en dos columnas, totalizando de ese modo ocho páginas. Además, en la parte superior del primer folio se escribía el nombre de la revista. Por abajo del título, aún en el margen superior, a la izquierda, tenemos el día de la semana de la publicación y la fecha; en el centro, el año; y a la derecha el respectivo número de publicación. En el primer folio las páginas no eran numeradas. En los folios siguientes, sin embargo, los números de las páginas eran siempre indicados sobre las dos columnas.

En los volúmenes analizados, que son la encuadernación de todos los números de cada año respectivo, las páginas de la publicación están todas numeradas secuencialmente hasta el último número del año, lo que demuestra la intención del editor de reunir todos los números en el final del año, pues las publicaciones individuales contenían la misma numeración secuencial. Todavía, al menos en las ediciones digitalizadas de la primera etapa del periódico que hemos tenido acceso, de la digitalización producida por parte de la biblioteca digital de la Universidad de Marburg, solamente los años de 1835, 1838, 1840 y 1842 poseen un sumario apuntando los títulos de los artículos o reseñas publicados en el periódico, con sus respectivos números de publicación en el año.

Muchos de los textos publicados, dado el espacio corto de la revista, se extendían por varios números, al fin de cada cual iba escrito "sigue en el próximo número" (*Fortsetzung*

[13] En ese sentido, la bibliografía italiana (Avonzo, 1980: 245) e inglesa (Lloyd-Jones, 1982: VIII-X) refuerza ese papel de Friedrich August Wolf y sus alumnos.

[14] Para algunos datos biográficos y otros detalles, ver la sección "Hessische Biografie" del "Landesgeschichtliches Informationssystem Hessen" (LAGIS): Zimmermann, Ludwig. Christian. In: *Hessische Biografie*. Dispobible en: <https://www.lagis-hessen.de/pnd/116999802>.

folgt). La identificación del autor está siempre bien al final del texto, aun mismo cuando está publicado en varios números de la revista, razón por la cual no hay como saber la autoría antes de la parte final del artículo o reseña.

Cuanto a la identificación de los autores, más detalles relevantes: era muy común que hubiese variación de la forma de identificación de los mismos en los años analizados – algunos de ellos, por ejemplo, escribían su nombre y apellido, otros apenas las iniciales, otros añadían al apellido personal la ciudad donde habían escrito el texto, o aún la ciudad donde enseñaban. Los sumarios que se hacen tras la muerte del fundador del periódico (en 1838) también añaden la ciudad de procedencia al nombre (o apellido) del colaborador, aun cuando esa información no estuviese descrita en el propio artículo.

Las ediciones han tenido un número uniforme de publicaciones, con 156-157 números al año, sin modificaciones aun mismo cuando se sucedía cambio de editores. En 1842 hubo 12 números (de enero a diciembre), pero en la segunda fase que justo empieza en 1843 regresa a ser editado en varios números a la semana.

A su vez, en lo que atañe a su impresión, en 1834 el periódico fue impreso en Giessen; después, hasta la muerte de Ludwig Zimmermann, la impresión fue en Darmstadt, con Eduard Heil; de otro lado, desde 1839 hasta 1842, la impresión estuvo a cargo de C. W. Leske, en la misma ciudad de Darmstadt.

Según ya hemos comentado, la revista tuvo una segunda serie, de 1843 a 1857, bajo la dirección de Theodor Bergk y Carl Julius Caesar, los que ya eran miembros colaboradores del periódico desde antes. La principal marca de este cambio de serie fue la de que no hay noticia de que los demás antiguos editores siguiesen participando de la edición de la revista (recuérdese que algunos habían fallecido); además, la impresión de la misma pasó a la ciudad de Marburg, en 1843, donde Julius Caesar enseñaba y tenía residencia.

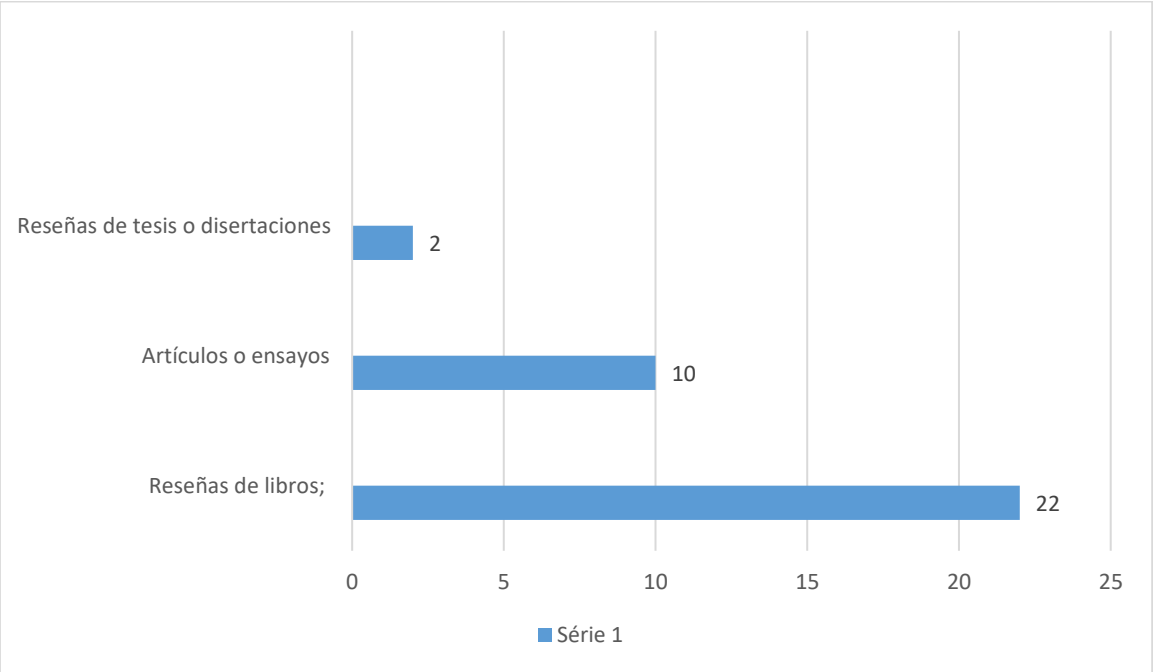
4. *Análisis preliminar de las publicaciones seleccionadas y de sus autores*

Es un hecho muy significativo para nuestros estudios que la revista tenga sido fundada por un filólogo – lo que además se explica por el vocablo "Alterthumswissenschaft" en su título, según hemos visto, en cuyo significado abarcaba en aquel momento a los asuntos de historia antigua, lingüística y áreas cercanas.

Además, se puede decir que la revista, al menos en su primera serie, presenta una gran diversidad temática de artículos y reseñas publicadas, que modernamente de modo especial relevantes en lo que atine a la Literatura y a la Lingüística histórica y áreas afines (como la Historiografía de la Lingüística, por ejemplo). Así, se encuentran allí desde comentarios sobre las obras y traducciones de Homero y Virgilio, Platón y Cicerón, o aún de las grandes tragedias del teatro griego, hasta temáticas históricas y filosóficas. Además de eso, se puede encontrar a comentarios a discursos de los oradores griegos y textos sobre detalles del modo de vida e instituciones del período de la Antigüedad – de hecho, eso prácticamente se ve en todos los volúmenes analizados.

Sin embargo, se ha afirmado que nuestro estudio se restringiría a listar y comentar sobre las publicaciones del periódico en su primera fase, de 1834 hasta 1842, cuando fuesen relativas a temáticas vinculadas a los conceptos jurídicos y políticos de la Grecia antigua o del período helenístico y romano. Es importante realzar que la Romanística, también muy presente en el interior de la Revista, la veremos solamente cuando presenta sus vínculos con el tema helénico o helenístico. De hecho, en este período, treinta y cuatro trabajos fueron identificados con ese eje temático de vinculación la Grecia antigua y el período helenístico, que pueden ser divididos en tres géneros principales: a) reseñas de libros; b) artículos o ensayos; c) reseñas de tesis o disertaciones.

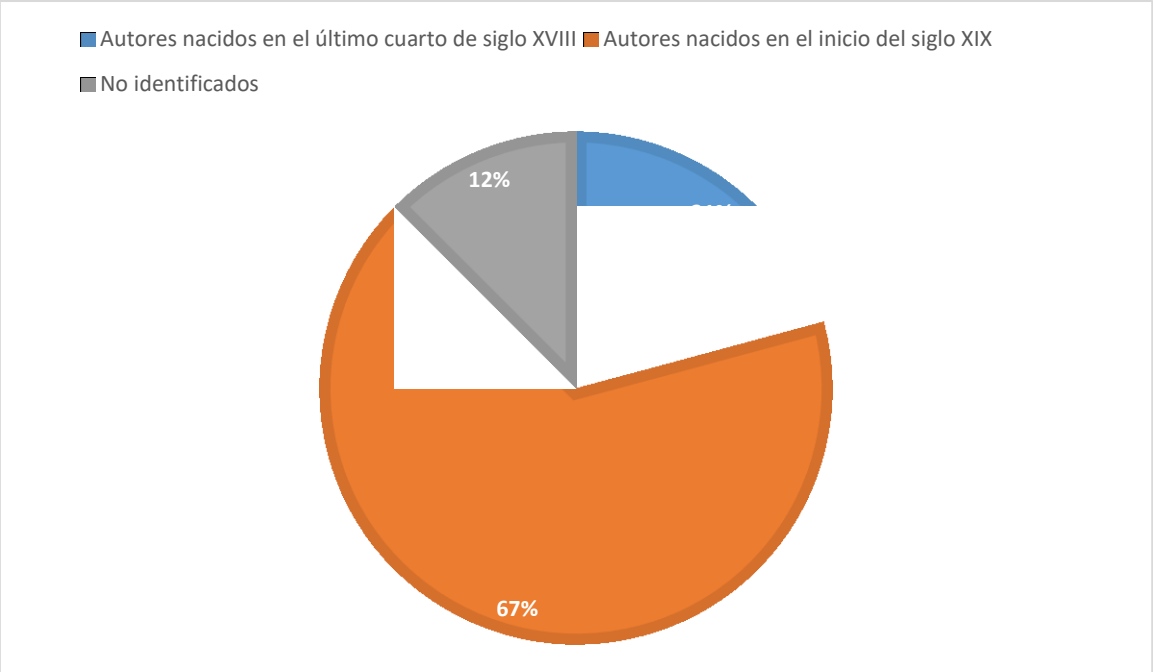
Para efectos de una visualización de los trabajos y una presentación más panorámica de los temas, podemos vislumbrar el cuadro abajo:



Tres géneros principales de publicaciones en el periódico

Respecto de esos trabajos, es interesante tener en cuenta la movilización de autores para poder llevar en adelante las publicaciones. Hemos seleccionado a treinta y cuatro textos, que de alguna manera tienen relación con nuestra temática jurídico-política. En esos textos, se puede encontrar a veinte y cuatro autores, entre los cuales varios de reconocimiento al menos en las postrimerías. Haciendo una consulta a fuentes biográficas que ya hemos mencionado antes, de esos autores cinco nacieron en el último cuarto de siglo XVIII, es decir, tenían edad para autores ya maduros en la investigación en el área.

De otro lado, por esas mismas fuentes se deduce que dieciséis de ellos habían nacidos todavía en el inicio del siglo XIX, es decir eran jóvenes investigadores. Por fin, tan solo con referencia a tres de ellos no hemos conseguido identificar concretamente sus datos personales – de ese modo, podemos ver una síntesis de lo apuntado arriba en el gráfico que sigue:



Autores por período de nacimiento

De ese levantamiento se puede decir que la mayor parte de los autores era de jóvenes profesores en el período, en el cual, según Stolleis, las universidades germánicas sufrían con fuerte vigilancia del Estado, el que buscaba reprimir a los profesores llamados de "demagogos" (*Demagogenverfolgung*)[15]. Por esa razón, se puede decir que el clasicismo era, de hecho, una forma de estar al margen de los enfrentamientos políticos de la época. Recuérdese que tal crítica vuelve después en otro contexto, como fue aquel apuntado por Paul Koschaker respecto de los estudios por autores del neohumanismo durante el dominio de los nazistas en Alemania.[16]

Respecto a los temas de nuestro análisis, se puede apuntar que el eje temático de los artículos seleccionados y de los libros reseñados en la revista fueron: (a) la noción de Estado, tema muy presente, con base en el debate jurídico (ej. la "respublica" romana; "Estado" en Grecia antigua; fundación y tipos de democracia en Atenas; historia de Felipe de Macedonia); (b) la visión de la retórica en cuanto una técnica de debate "público" (con fuerte presencia de reseñas de obras relativas a oradores como Isócrates y Demóstenes); (c) artículos relativos a la historia de los grandes legisladores de Grecia antigua, fuesen atenienses o espartanos, como Solón y Licurgo; (d) artículos sobre derecho de guerra em Roma y conflictos mediterráneos; (e) artículos sobre los conceptos en Platón (como la justicia en la República); (f) artículos sobre temas jurídicos en específico, como un comentario encontrado de una tesis sobre el derecho de asilo.

Los criterios de análisis que proponemos en esa investigación se configuran como las categorías con que hemos dividido el conjunto de textos de la Revista y que se presentan en la secuencia.

---

[15] "Dopo le guerre di liberazione i professori entrarono nella polemica tra insegnamento statale e opinione pubblica. I deliberati di Karlsbad del 1819, già restrittivi di per sé, e la 'persecuzione dei demagoghi' (*Demagogenverfolgung*) che ne risultò, la nomina di commissari statali alle università, la sorveglianza delle lesioni e delle unioni studentesche, furono ancora una volta inaspriti (1834) dopo la 'festa di Hambach' del 1832 e la *Frankfurter Wachensturmel* del 1833. Le università si trovarono così continuamente sotto pressione, quasi ridotte al silenzio, ma altamente politicizzate." (Stolleis, 2014: 375)

[16] Koschaker (1955: 413-438).

4.1. Predominio de reseñas de libros ante la producción de otros géneros de textos

De los treinta y cuatro textos analizados, veinte y dos de ellos son en realidad reseñas de libros relativos a la línea temática analizada. Las publicaciones que fueron reseñadas eran recientes, constituyendo un excelente panorama de las publicaciones relativas a la Antigüedad Clásica en el período. De ese modo, de las veinte y dos reseñas catalogadas de libros, la mayor parte hacía referencia a publicaciones que se sucedía en el mismo año que salía la respectiva reseña o a publicaciones que habían ocurrido algunos pocos años antes. Es decir, el criterio de los editores, de actualidad de los debates, era atendido en gran medida, demostrando el acierto en proponer reseñas casi de inmediato de las publicaciones de los libros.

Las reseñas, sin embargo, no eran todas ellas breves y en pocas páginas, como suele ser la práctica que comúnmente encontramos hoy día en nuestras revistas científicas. Algunas eran de gran extensión – lo que denota la relevancia de su papel dentro de la revista – y muchas veces eran publicadas en dos o tres números de la revista.

Un ejemplo de reseñas son las que vamos a hacer mención en la secuencia, trabajadas en particular por un autor, Gottfried Hermann (1772–1848), el que se reconoce como uno de los más importantes clasicistas germánicos del período. Respecto de ese mismo autor alemán hemos encontrado el comentario del ya recordado Lloyd-Jones, por ejemplo, cuando habría de aseverar que no tendrá jamás superada su contribución para el mejoramiento de los textos de los principales poetas griegos.[17] En nuestro periódico, tal vez con la intención de contribuir con los nuevos estudiosos de la *Alterthumswissenschaft,* Hermann fue autor de tres de las reseñas encontradas en el eje temático y temporal escogido en nuestra investigación. La segunda de ellas, por ejemplo, fue publicada en dos números del periódico, demostrando el desarrollo que le ha constituido.

La referencia bibliográfica utilizada en este trabajo es la misma elegida por el autor en el periódico, que se asemeja a la utilizada en nuestros días, a pesar de algunas pocas variaciones: I) nombre del texto reseñado; II) nombre de lo(s) autore(s); III) ciudad y año de publicación; IV) editor (prensa).

Para efectos de ilustración del análisis que hemos emprendido, tengamos en cuenta por ejemplo a las reseñas de Gottfried Hermann en 1835:

a) ΔΗΜΟΣΘΕΝΟΥΣ Ο ΛΥΝΘΙΑΚΟΙ. Graeca recognoverunt et adnotationibus in usus iuvenum liberalibus studiis operantium instruxerunt. *Karolus Hern. Frotscher, Kar. Hermannus Fumkhaenel.* Lipsiae 1834. Sumptus fecit et venumdat Serigiana libraria. VI und 56 S. 8.[18]

b) Lycurgi oratoris Attici reliquiae. *Ediderunt Ioannes Georgius Baiterus* et *Hermannus Sauppius.* Turici 1834. Typis et impensis Orelli, Fuesslini et Sociorum. VIII und 271 S. 8.[19]

Se puede apuntar, además a las mencionadas arriba, a la reseña que Gottfried Hermann ha hecho en 1838:

[17] "The existing tradition of textual scholarship was greatly strengthened by the new enthusiasm deriving from the literary and artistic cult of Greek antiquity. It reached a new height in the work of Gottfried Hermann (1772-1848), whose contribution to the improvement of the texts of the principal Greek poets can never be surpassed." (Lloyd-Jones, 1982: X).

[18] Hermann (1835a: 297-300).

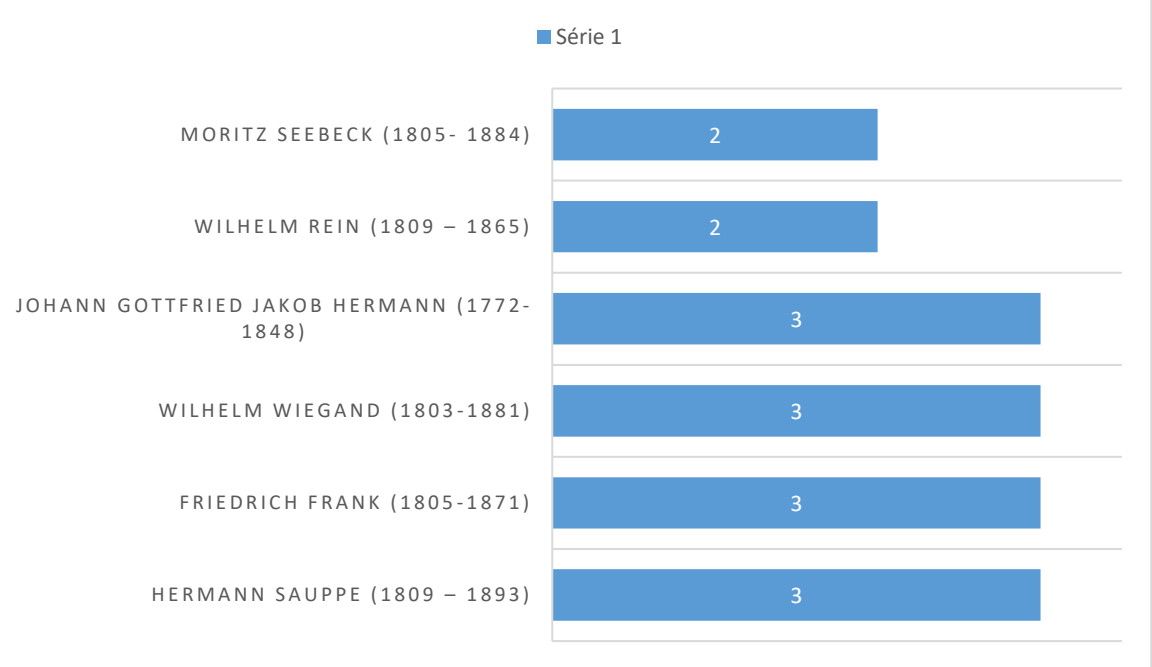
[19] Hermann (1835b: 595-608).

c) Coniectanea critica. Gustavo Hugoni iurisconsulto illustrissimo summos in utroque iure honores ante hos quinquaginta annos rite adepto gratulaturus scripsit. *F. G. Schneidewin*. Göttingen bei Dietrich 1838. IV. und 14 S. 8.[20]

De esos trabajos mencionados arriba entendemos que un autor de relevancia, como fue Hermann, supo retener el movimiento que las revistas representaban en la época, de actualizar el debate[21].

4.2. La formación en red de los autores

En el apartado analizado queda claro que en el periódico era común la publicación de reseñas de obras escritas, traducidas o editadas *por otros colaboradores de la revista*, formando una red de autores en que ellos se conocían y se leían los trabajos unos de los otros. Muchos autores también publicarán diversas veces en el periódico. Abajo, hay un listado de los autores que más publicaciones han producido en el período:



Autores con más publicaciones en el apartado temporal y temático

Es interesante notar que Karl Hermann Funkhänel, uno de los autores de la primera obra reseñada por Gottfried Hermann, por ejemplo, también habría de ser uno de los colaboradores del periódico, así como Karl Frotscher, su coautor; lo mismo sucedió con Hermann Sauppe, que es autor de tres reseñas en el período, siendo uno de los traductores de la edición de Licurgo reseñada por Hermann en 1835.

También hemos encontrado, en la breve selección de textos que estamos presentando en ese texto, un ejemplo de reseñas mutuas, en las que se demuestra la búsqueda del

[20] Hermann (1838: 461-462).

[21] En ese sentido explica magistralmente Carlos Petit: "Pero el derecho, en segundo lugar, gracias a Savigny y su escuela se afirmó enseguida como una disciplina de naturaleza científica: hasta en la selección de los términos, con esos célebres juristas se produjo el gran salto de la vieja Jurisprudenz a la moderna Rechtswissenschaft. Y entonces, la potencia de la revista como espacio ideal de encuentro y discusión sirvió para organizar –por decirlo à la Savigny– a "todos los sabios en comunidad". Así, establecido el momento comunicativo de la ciencia del derecho la revista pudo servir, en tercer lugar, como banco de pruebas de hipótesis y teorías que solo tras un serio debate merecerían la pena de precipitar como publicación autónoma." (Petit, 2018: 284)

carácter de red de investigación. Así, en febrero de 1838 Wilhelm Rein hace una reseña del siguiente libro de Eduard Osenbrüggen: "De iure belli et pacis Romanorum liber singularis. *Scripsit Eduardus Osenbrueggen*. Lipsiae, MDCCCXXXVI. sumtibus I. A. Barth. VI und 98 S. gr. 8".[22]

A su vez, Osenbrüggen, en marzo del mismo año, hace reseña de la siguiente obra de Wilhelm Rein: "Das Römische Privatrecht und der Civilprozess bis in das erste Jahrhundert der Kaiserherrschaft. Ein Hülfsbuch zur Erklärung der alten Classiker, vorzüglich für Philologen nach den Quellen bearbeitet von *Dr. Wilhelm Rein*. Mit einer geschichtlichen Uebersicht der Römischen Verfassungsgeschichte und der Rechtsquellen bis auf Justinianus. Leipzig, Verlag von K. F. Köhler. 1836. XXIV und 537 S. gr. 8".[23]

La reseña de Osenbrüggen fue exhaustiva, comenzando en el número 33 del año de 1838 y terminando solamente en el número 38, y comisionada por los editores de la revista, mucho elogiados por el autor por incentivaren los estudios de la *Alterthumswissenschaft*. Entre tanto, tal diálogo entre ellos – intermediado por el periódico – no fue solo un intercambio de elogios: Osenbrüggen apunta desde el inicio que será crítico, sin embargo esperando que muchos de los errores apuntados ya tengan sido percibidos por Rein.[24] De hecho, ha apuntado claramente durante toda la reseña las páginas en que supuestos errores fueron encontrados, y no es lacónico en sus palabras: Osenbrüggen termina la reseña utilizando la siguiente expresión "el error más extraño de todo el libro es…",[25] y dice expresamente que la obra de Rein fue publicada muy tempranamente por el autor y que carece de una revisión para la próxima edición.[26]

4.3. Los artículos o ensayos

Sobre el segundo género – los artículos o ensayos – se encontraron en número de diez, habiendo el ejemplo en Moritz Seebeck, que escribió dos textos en 1838 sobre Demóstenes. Son ellos: "Wann ward Demosthenes geboren?"[27]; "Zur Kritik der ersten Philippika des Demosthenes".[28] Seebeck, en el primer ensayo, analiza las fuentes

---

[22] Rein (1838: 191-197).

[23] Osenbrüggen (1838: 278-314).

[24] "Erst spät wurde dem Unterzeichneten von der Redaction dieser Zeitschrift der Auftrag die Beurtheilung des vorliegenden Buches zu übernehmen, als schon manche Urtheile öffentlich über dasselbe laut geworden und als schon gewiss die meisten derer, für die das Werk geschrieben, so weit sie dazu befähigt sind, es beim Gebrauch einer Prüfung unterworfen und sich selbst ein Urtheil gebildet hatten. Eine fast überflüssige Arbeit schien es daher zu sein, nochmals das Buch zu dem Zwecke durchzumustern, um öffentlich eine Stimme darüber abzugeben. Allein theils um dem Wunsche der Redaction dieser Blätter nachzukommen, die ihrerseits Alles thut um jeder wichtigen Erscheinung im Gebiet der Alterthumswissenschaft die gehörige Berücksichtigung und Anerkennung zu verschaffen, theils auch einige hochtrabende Bemerkungen über das vorliegende Werk in einer sogenannten Recension desselben, bewogen mich noch jetzt die Bemerkungen zu veröffentlichen, die ich beim Gebrauch dieses Buches gemacht. Wenn diese Bemerkungen grossentheils tadeind sind, so sind sie doch nicht ausgesprochen bloss um zu tadeln, und es sollte mich freuen, weun der Verf. einige derselben schon selbst gemacht hätte." (Osenbrüggen, 1838: 278-279).

[25] "Der sonderbarste Irrthum im ganzen Buche ist wol auf. p. 364..." (Osenbrüggen, 1838: 313-314).

[26] "Es ist wol gewiss, dass wenn Hr. R. eine Recension des eignen Werkes schreiben wollte -und nach zwei Jahren kann oft der Schriftsteller selbst die beste Beurtheilung seiner Arbeit geben - er nicht alles früher Geschriebene gutheissen würde. Eine zweite Auflage dieses Werks wird sicherlich eine Umarbeitung mancher Theile enthalten. Hr. R. hat ein fruchtbares Feld zu bearbeiten übernommen und eine reichliche Ernte konnte ihm nach seinen Vorarbeiten nicht ausbleiben, *allein Ref. ist der Ueberzeugung, dass die Ernte etwas zu früh gemacht und dass Hr. R. sich mit der Veröffentlichung seiner juristisch-philologischen Forschungen etwas mehr Zeit hätte lassen sollen*." (grifo nuestro). (Osenbrüggen, 1838: 279)

[27] Seebeck (1838a: 321-346).

[28] Seebeck (1838b: 737-787).

conocidas sobre la vida y el nacimiento de Demóstenes, mientras que, en el segundo, como continuación de la misma investigación, parte de la biografía sobre la obra del autor, trabajando elementos de la primera Philipica. Ambos artículos poseen considerable extensión.

Una característica común a todos los artículos encontrados es la lectura y citación de originales en griego de los autores estudiados, así como la referencia a los códices de los textos que se estaban por publicar en cuanto ediciones críticas que, como se sabe, fue una tónica del siglo XIX.

4.4. Las reseñas de tesis

De los treinta y cuatro trabajos, dos fueron reseñas de tesis doctorales, según se puede ver en la secuencia, cuyo criterio de los autores fue presentar un comentario del contenido de la tesis junto a las críticas pertinentes. Las tesis fueron las siguientes, ambas publicadas cuando fueron reseñadas muy recientemente en esa época:

a) Por A. Regiomontanus (seudónimo), en 1835: "De Alcibiade. Dissertatio inauguralis, quam consensu et auctoritate ordinis amplissimi, philosophorum in universitate litteraria Friderica Guilelma ad summos in philosophia honores rite capessendos die XXI. M. Martis A. MDCCCXXXV. publice defendet auctor *Paul. Carol. Chambeau*. Berolini, 74 S. 8."[29]

b) Por D. Bothe, en 1838, reseña un año después de la defensa de tesis: "*Du Droit d'Asyle. Thèse présentée à la Faculté des Lettres de Paris par Henri Wallon, ancien élève de l'École normale, Licencié en droit, Professeur-agrégé d'Histoire au Collège royal de Louis-le-Grand*. Nolo mortem impii, sed ut convertatur et vivat. *Ezech*. xx XIII, 11... Vetere consilio condentium urbes. *Tit. Liv*. 1, 8. Paris, 1837. 118. Seiten gr. 8.[30]

En esa última tesis, por lo que se describe en la reseña, se percibe que el autor ha intentado sostener la existencia de un derecho de asilo a partir de ejemplos de la literatura griega antigua.

5. *Conclusión*

Llegando a las consideraciones finales, defendemos que en la década de 1830 y el inicio de los años cuarenta del siglo XIX hubo gran producción en los Estudios clásicos en Alemania. Toda esta producción, sin embargo, necesitaba de un espacio para que los profesores y jóvenes investigadores de diferentes lugares pudiesen compartir, con bajo costo y con rapidez, sus visiones sobre lecturas y estudios en la temática. Eso explica la función y relevancia de la "Zeitschrift für die Alterthumswissenschaft" – eso porque, con sus varios números y uso de hojas más finas, abriendo mano de una encuadernación más cara, ocupa un espacio importante a punto de engendrar la consolidación del nuevo modelo de método en historiografía de la Antigüedad, en consonancia con el movimiento que se establece en Europa en la misma época.

Como ya se comentó antes, ese estudio sobre la revista es todavía muy preliminar, además por centrar en su primera fase. De todos modos, entendemos que ese planteamiento ya presenta de forma efectiva a los elementos más fundamentales sobre el papel de las revistas científicas en Humanidades en el período, y además sirve de ejemplo para las estrategias de debate en Estudios Clásicos en Alemania durante esas décadas de 1830 y 1840.

---

[29] Regiomontanus (1835: 550-552).
[30] Bothe (1838: 649-669).

BIBLIOGRAFÍA

Avonzo, F. de M. (1980). "La filologia romanistica di Savigny". *Quaderni Fiorenti per la Storia del Pensiero Giuridico Moderno* 9, 245-263.

Bothe, F. H. (1838). "Du Droit d'Asyle. Thèse présentée à la Faculté des Lettres de Paris par Henri Wallon, ancien élève de l'École normale, Licencié en droit, Professeur-agrégé d'Histoire au Collège royal de Louis-le-Grand. Nolo mortem impii, sed ut convertatur et vivat. Ezech. xx XIII, 11... Vetere consilio condentium urbes. Tit. Liv. 1, 8. Paris, 1837. 118. Seiten gr. 8". *Zeitschrift für die Alterthumswissenschaft* 80-82, 649-669.

Chorão, L. B. (2002). *O periodismo jurídico português do século XIX.* Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

Formiga, A. S. de C. (2010). *Periodismo jurídico no Brasil do século XIX*: *história do direito em jornais e revistas*. Curitiba: Juruá.

Gottfried, H. (1835a). "ΔΗΜΟΣΘΕΝΟΥΣ Ο ΛΥΝΘΙΑΚΟΙ. Graeca recognoverunt et adnotationibus in usus iuvenum liberalibus studiis operantium instruxerunt. Karolus Hern. Frotscher, Kar. Hermannus Fumkhaenel. Lipsiae 1834. Sumptus fecit et venumdat Serigiana libraria. VI und 56 S. 8". *Zeitschrift für die Alterthumswissenschaft* 37, 595-608.

Gottfried, H. (1835b). "Lycurgi oratoris Attici reliquiae. Ediderunt Ioannes Georgius Baiterus et Hermannus Sauppius. Turici 1834. Typis et impensis Orelli, Fuesslini et Sociorum. VIII und 271 S. 8". *Zeitschrift für die Alterthumswissenschaft* 74-75, 297-300.

Gottfried, H. (1838). "Coniectanea critica. Gustavo Hugoni iurisconsulto illustrissimo summos in utroque iure honores ante hos quinquaginta annos rite adepto gratulaturus scripsit. F. G. Schneidewin. Göttingen bei Dietrich 1838. IV. und 14 S. 8". *Zeitschrift für die Alterthumswissenschaft* 56, 461-462.

Grossi, P. (ed.). (1983). *La "cultura" delle riviste giuridiche italiane*. Milano: Giuffrè. Disponible em: <http://www.centropgm.unifi.it/biblioteca/013/index.htm>.

Kantorowicz, H. U. (1911a). *Was ist uns Savigny? Recht und Wirtschaft.* Berlin: Carl Heymanns Verlag.

Kantorowicz, H. U. (1911b). *Rechtwissenschaft und Soziologie.* Tübingen: J.C.B.M (Paul Siebeck).

Kenney, E. J. (1974). *The classical text. Aspects of editing in the age of the printed book.* Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

Kirchner, J. (1969). *Bibliographie der Zeitschriften des deutschen Sprachgebietes bis 1900*. Tomo I. Stuttgart: Hiersemann.

Kirchner, J. (1977). *Bibliographie der Zeitschriften des deutschen Sprachgebietes bis 1900*. Tomos II y III. Stuttgart: Hiersemann.

Kirchner, J. (1989). *Bibliographie der Zeitschriften des deutschen Sprachgebietes bis 1900*. Tomo IV. Stuttgart: Hiersemann.

Koschaker, P. (1955). *Europa y el derecho romano*. Trad. José Santa Cruz Teijeiro. Madrid: Editorial Revista de Derecho Privado.

Landesgeschichtliches Informationssystem Hessen (LAGIS). *Hessische Biografie*. Dispobible en: <https://www.lagis-hessen.de/pnd/116999802>.

Liendo Tagle, F. (2020). *Prensa jurídica española. Avance de un repertorio (1834-1936).* Madrid: Dykinson.

Lloyd-Jones, H. (1982). "Introduction by Hugh Lloyd-Jones", en Wilamowitz-Moellendorff, U. Von, *History of classical scholarship.* Edited with Introduction and Notes by Hugh Lloyd-Jones. Wiltshire: Redwood Burn Limited.

Meinecke, F. (1922). Drei Generationen deutscher Gelehrtenpolitik. *Historische Zeitschrift* 125, 248-283.

Mansuino, C. (ed.) (1994). *Periodici giuridici italiani (1850-1900).* Milano: Giuffrè Editore.

Osenbrüggen, E. (1838). "Das Römische Privatrecht und der Civilprozess bis in das erste Jahrhundert der Kaiserherrschaft. Ein Hülfsbuch zur Erklärung der alten Classiker, vorzüglich für Philologen nach den Quellen bearbeitet von Dr. Wilhelm Rein. Mit einer geschichtlichen Uebersicht der Römischen Verfassungsgeschichte und der Rechtsquellen bis auf Justinianus. Leipzig, Verlag von K. F. Köhler. 1836. XXIV und 537 S. gr. 8". *Zeitschrift für die Alterthumswissenschaft*, 33-38, 278-314.

Petit, C. (2020). *Derecho por entregas: estudios sobre prensa y revistas en la España liberal*. Madrid: Dykinson.

Petit, C. (2018). "Forma y sustancia del texto jurídico", en Navarro, Mónica Patricia Fortich; Zabaza, José Ignacio Lacasta (org.), *Derecho, memoria e historia en Hispanoamérica*. Bogotá: Universidad Libre, 269–289.

Regiomontanus, A. (1835). "De Alcibiade. Dissertatio inauguralis, quam consensu et auctoritate ordinis amplissimi, philosophorum in universitate litteraria Friderica Guilelma ad summos in philosophia honores rite capessendos die XXI. M. Martis A. MDCCCXXXV. publice defendet auctor Paul. Carol. Chambeau. Berolini, 74 S. 8". *Zeitschrift für die Alterthumswissenschaft* 68, 550-552.

Rein, W. (1838). "De iure belli et pacis Romanorum liber singularis. Scripsit Eduardus Osenbrueggen. Lipsiae, MDCCCXXXVI. sumtibus I. A. Barth. VI und 98 S. gr. 8". *Zeitschrift für die Alterthumswissenschaft* 23-24, 191-197.

Rückert, J. (2010). "Zur Charakteristik führender juristischer Periodika im 19. Jahrhundert in Deutschland". *Juridica International* XVII, 19-39.

Savigny, F. von (1815). "Über Den Zweck dieser Zeitschrift". *Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft* I, 1-17. Disponible en: <https://archive.org/details/SavignyberDenZweckDieserZeitschrift/mode/2up>.

Schiera, P. (1987). *Il laboratorio borghese: scienza e politica nella Germania dell'Ottocento*. Bologna: Il Mulino.

Seebeck, K. J. M. (1838a). "Wann ward Demosthenes geboren?" *Zeitschrift für die Alterthumswissenschaft* 39-42, 321-346.

Seebeck, K. J. M. (1838b). Zur Kritik der ersten Philippika des Demosthenes. *Zeitschrift für die Alterthumswissenschaft* 91-97, 737-787.

Stolleis, M. (2014). *Storia del diritto pubblico in Germania. Dottrina del diritto pubblico e scienza dell'amministrazione 1800-1914*. Milano: Giuffrè Editore.

Tau Anzoátegui, V. (ed.) (1997). *La revista jurídica en la cultura contemporánea*. Buenos Aires: Ediciones Ciudad Argentina.

Wilamowitz-Moellendorff, U. von (1921, reimpr. 1998). *Geschichte der Philologie.* Wiesbaden: Springer Fachmedien GmbH.

LA INSTITUCIÓN DE LA *PROSTASÍA* Y LA FIGURA DEL *PROSTÁTES TOÛ DÉMOU* EN TEXTOS DEL SIGLO V A.C.

Mariana Franco San Román

Resumen: Entre los especialistas es común la referencia al *prostátes toû démou* como una figura análoga al *demagogós* y que da cuenta de quien lidera al *dêmos*, entendido este ya como "pueblo" (en su sentido socio-económico), ya como el "partido democrático", ya como "Asamblea". Esto se debe a que una de nuestras principales fuentes es Tucídides, quien recurre a dicha expresión en numerosas ocasiones. Si bien ha habido algunos someros intentos por describir qué comportaba el ser un *prostátes toû démou* (Reverdin, 1945; Connor, 1971; Ober, 1989), no parece habérselo estudiado en relación con la institución de la *prostasía* propia de Atenas. En Atenas el *prostátes* era una especie de patrono del meteco (*i.e*. el extranjero residente o el esclavo liberto) que mediaba entre él y las instituciones políticas y jurídicas de la ciudad.

El objetivo de la presente comunicación es analizar algunos pasajes de los testimonios atenienses en donde emerge esta figura del *prostátes* y contrastarlos con aquellos en donde se menciona al *prostátes toû démou*. La hipótesis es que la expresión es una derivación metafórica de la institución jurídica que busca resaltar el carácter de protección e intermediación en favor del *dêmos*.

Palabras clave: *protátes toû démou*, *prostátes*, institución jurídica, liderazgo político

THE INSTITUTION OF *PROSTASIA* AND THE FIGURE OF THE *PROSTATES TOU DEMOU* IN FIFTH-CENTURY (BCE) TEXTS

Abstract: Among specialists, it is usual to describe the *prostates tou demou* an analogous to the *demagogos* and they use it to refer to the one who leads the *demos* –whether this means the "people" (in a social-economic way), the "democratic faction", or the "Assembly". This link between *prostates tou demou* and *demagogos* is due to one of our main sources on the subject, Thucydides, who recurs to the phrase several times. Even though there has been some attempts to describe what meant to be a *prostates tou demou* (Reverdin, 1945; Connor, 1971; Ober, 1989), it seems that no one has studied it along with the Athenian institution called *prostasia*. In Athens, the *prostates* was some sort of guardian of the metics (that is, the resident foreigner or the freed slave), who mediated between him (or her) and the city's political and judiciary institutions.

This paper aims to analyse some Athenian testimonies where the *prostates* emerges and contrast them with those where the *prostates tou demou* is mentioned. The hypothesis is that the political phrase is a metaphoric derivation of the legal one, which tries to emphasize the protective and intermediary character on behalf of the *demos*.

Keywords: *protates tou demou*, *prostates*, juridical institution, political leadership

Entre los especialistas de la historia política ateniense clásica es común la referencia al *prostátes toû démou* como una figura análoga al *demagogós* y que da cuenta de quien lidera al *dêmos*, entendido éste de numerosas maneras, ya como "pueblo" (en su sentido socio-económico), ya como el "partido democrático", ya como "Asamblea".[1] Esto se debe a que una de nuestras principales fuentes del siglo V a.n.e. es Tucídides, quien recurre a la expresión en numerosas ocasiones. Si bien ha habido algunos someros intentos por describir qué comportaba el ser el *prostátes toû démou* (Reverdin 1945; Connor 1971; Ober, 1989), no parece habérselo estudiado en relación con la institución de la *prostasía* propia de Atenas, pero existente en otras partes de la Hélade (Gauthier, 1972; Zelnick-Abramovitz, 2005: 248-263).

La figura del *prostátes* ha sido objeto de controversias pues nuestras principales fuentes son los tratados lexicográficos, muy posteriores a la época en que operó la institución. El meteco (*i.e.* el extranjero residente), cuando se registraba en un demo, debía inscribir (*epigráphesthai*) el nombre de un ciudadano como su *prostátes*.[2] Todd (1993: 198) fue quien resaltó la falsa dicotomía entre pensar dicha figura en calidad de un representante legal o un simple garante de la inscripción. Por ello, actualmente se considera que era una especie de patrono del meteco que mediaba entre él y las instituciones políticas y jurídicas de la ciudad en la que residía (Millett, 1990: 34; Zelnick, Abramovitz, 2005: 262).[3] De hecho, Zelnick-Abramovitz (2005: 262) compara la relación con éste con la de las mujeres ciudadanas y niños que eran representados por el *kýrios* y el *epítropos* y sostiene que esta institución servía para demarcar al no ciudadano del ciudadano, construyendo así la identidad cívica.[4] Se considera, asimismo, que se trataba de una relación duradera, es decir, que el *prostátes* no era nombrado sólo a efectos de la inscripción del meteco en el demo.[5]

---

[1] Werlings (2010: 12-13) reconoce cinco sentidos propios del siglo V a.n.e.:

> 1. El territorial, reservado habitualmente para Atenas, es el "demo" (por ej. Hdt. 1.60.4-5, 170.3, 4.99.4, 5.74.2).
> 2. El institucional, en los formularios de los decretos oficiales, da cuenta del cuerpo cívico de la ciudad, de los ciudadanos reunidos en Asamblea que toma una decisión (por ej. IG II2 1.5; Aeschin. 2.17, Dem. 18.248, 24.9).
> 3. El socio-económico, que designa al conjunto de ciudadanos pobres –en contraposición a los ricos–; según Donlan, tendría como sinónimos polloí, plêthos, pénetes, poneroí, ókhlos, deiloí (por ej. Ps. Xen. *Const*. Ath. 2.29; Plat. *Rep*.565e).
> 4. El político que se refiere al régimen o politeía democrática.
> 5. El político-partidario que da cuenta de quienes están a favor de la democracia; en particular habría tomado una connotación peyorativa en boca de los adversarios de dicho régimen (por ej. Lys. 26.16).

[2] Cf. Soph.OT.411, Aristoph. Peace 684 y el escolio pertinente. El término métoikos suponía dos subcategorías del residente no ciudadano: los métoikoi propiamente dichos, i.e. los extranjeros residentes, y los libertos (Kamen 2013). Sobre las diferencias entre ambos, cf. Kamen (2013: esp. cap.4; cf. Sosin, 2015).

[3] Para Gauthier (1972: 133) se trataba de un "garante" que intervenía cada vez que era necesario, principalmente en los procesos, cuando se ingresaba la demanda, pero no era un representante que hiciera de "protector". Harrison (1968: 191) y Gauthier (1972: 132-3) rechazan la hipótesis de Wilamowitz del prostátes-padrino/sponsor del meteco que desea instalarse en la ciudad. Mazon (1931: I 48 n.1); Whitehead (1977: 6-10); Johansen y Whittle (1985: III, 263); Kamen (2013: 43); cf. Ar. Byz. fr.38 Nauck; Meiggs y Lewis (1969: 20).

[4] Cf. Gauthier (1972: 133) se trataba de un "garante" que intervenía cada vez que era necesario, principalmente en los procesos, cuando se ingresaba la demanda, pero no era un representante que hiciera de "protector".

[5] Harrison (1968: 191-193).

El objetivo de la presente comunicación es la de analizar algunos testimonios literarios del siglo V en donde emerge esta figura del *prostátes* y contrastarlos con aquellos contemporáneos en donde la crítica ve una mención al *prostátes toû démou*.[6] Nuestra hipótesis es que la expresión sería una derivación metafórica de la institución jurídica que busca resaltar el carácter de protección e intermediación en favor del *dêmos*, rasgos que encontramos también en los cognatos (formas verbales provenientes del verbo *proístanai*). En este sentido, los usos literarios en donde el sintagma no aparece cristalizado podrían servirnos simultáneamente para iluminar la función del *prostátes* en tanto institución jurídica. La presente ponencia se organizará del siguiente modo. En primer lugar, daremos cuenta brevemente sobre las posturas sobre el sintagma *prostátes toû démou*, luego analizaremos algunos de los testimonios del campo léxico de la *prostasía* (Connor, 1971) para luego finalmente revisar los pasajes aristofánicos y tucidídeos.[7]

1. *El campo léxico y su etimología*

Dentro del mismo, es posible reconocer al menos dos formas:

- προστάτης τοῦ δήμου: el sustantivo común masculino (por ej. Th.4.46.6, 66.3, 6.35.2, 8.89.4; Isoc.15.232, X. *Hell.* 5.2.4, 5.2.6, Arist. *Ath. Pol.*2.3.1, 20.4.2, 23.3.1).
- προστασία τοῦ δήμου: el sustantivo abstracto (Th.2.65.11).

La salvedad invocada por el "al menos" se debe a que su núcleo nominal es deverbativo, *i.e*. proviene del verbo *proístanai* que como transitivo significa literalmente "parar ante o poner a la cabeza" y a menudo tiene un sentido bélico.[8] Asimismo, cuenta con un sentido figurado de "ponerse a la cabeza" en el gobierno.[9] Como intransitivo, toma el mismo sentido, siendo quien es afectado por la acción el sujeto; también puede dar una imagen de hostilidad.[10] Asimismo, describe la defensa de alguien –en genitivo– contra lo cual se lo protege.[11] En aoristo y en perfecto significa "estar a la cabeza de" y se construye con genitivo y, por ende, puede referirse al "primero" o a "los primeros de la ciudad".[12]

Dado su carácter deverbativo, Connor incluye dentro de los primeros testimonios casos en que el sintagma está conformado por un participio[13] e, incluso, puede que no aparezca con el genitivo especificativo *toû démou*, lo que lleva a preguntarnos si hay una diferencia de matiz entre el sintagma cristalizado y estas formas.[14]

En primer lugar, ciertamente hay un núcleo de sentido de protección en *proístemi* y sus cognatos, el cual se evidencia en la conformación de epítetos divinos.[15] Asimismo, *Prostatérios* era el tercer mes del año beocio (aproximadamente similar al *Anthesterión*)

---

[6] Por una cuestión de tiempo no nos dedicaremos a todos los pasajes, sino a los más representativos. Un trabajo más detallado quedará para una publicación futura.

[7] Por una cuestión metodológica, nos abocaremos a las formas sustantivas propiamente dichas (προστάτης τοῦ δήμου y προστασία τοῦ δήμου) o a las verbales provenientes de éstas (προστατέω) y no tendremos en cuenta aquellas formas verbales que comparten la raíz, es decir, derivadas de προίστημι.

[8] Cf. Hom. *Il.*4.156. *LSJ* (1996: *s.v.*), Bailly (2000: *s.v.*).

[9] Cf. Pl. *La*.197d.

[10] Cf. S.. *Aj*.1133. Bailly (2000: *s.v.*).

[11] Cf. Hdt.9.107; S. *Aj*.790. Bailly (2000: *s.v.*).

[12] Cf. Pl. *Grg.*530a; Th.3.70.3, 6.28.2, 8.65.2. Bailly (2000: *s.v.*).

[13] Th.8.65.2; Lys.13.7; X. *Hell*.1.7.2; Aeschin.2.176.

[14] Ar. *Eq*. 1125-8, *Ra.* 567-70, *Ec*.176 y ss.

[15] προστατηρίας / Ἀρτέμιδος, A. *Th* 449-50; Φοῖβε προστατήριε; Ἀπόλλω προστάταν, S. *Tr*..209; Φοῖβε προστατήριε, S. *El*.637; *IG*22 674.6; *CIG* 3530, θεοῖς προστατηρίοις.

y es probable que haya estado dedicado a Apolo y Ártemis, lo que explicaría los epítetos trágicos citados (Schachter, 1994: 9). Es posible, de hecho, que los rituales de los *Prostatéria* beocios estuvieran relacionados con agenciarse la protección militar de los hermanos (Schachter, 1994: 10). Esto también justificaría que Ártemis sea mencionada como προστατηρία de Polifontes, uno de los campeones de las puertas tebanas bajo el sitio de Polinices en *Siete contra Tebas* de Esquilo (A. *Th.* 449). Este uso sigue vigente para la época de Demóstenes (21.52.10) y un templo de Apolo en el ágora ateniense es mencionado por Pausanias (1.44.2). Esta idea protectora o defensiva también se adjudicará a los héroes, esta vez aplicada con certeza al ámbito bélico (por ej. A. *Th.* 395-6, 407-8, 797-8).

2. *El* prostátes toû démou

El primero en llamar la atención sobre el sintagma *prostátes toû démou* fue Reverdin (1945), quien realiza una lista de políticos que fueron denominados como tales por escritores contemporáneos.[16] El sintagma estaría siendo usado para dar cuenta de un tipo de "demagogos extremistas que durante la guerra del Peloponeso se convirtieron en los campeones de la política imperialista y de la guerra a ultranza" y cuyo carácter era eminentemente democrático (Reverdin, 1945: 204-205).[17] Es una expresión que aparece recién con Aristófanes y Tucídides hacia finales del siglo V a.n.e. y daría cuenta del jefe de la facción democrática y del hombre de confianza del *dêmos* (Reverdin, 1945: 203, 206-207). El sentido de este último vocablo sería no el del pueblo ateniense en su completitud, sino solamente las "clases inferiores", entendidas éstas tanto desde un punto de vista social como económico; era la población de la ciudad y del Pireo –a excepción de los ricos (Reverdin, 1945: 207-208).[18]

Por otra parte, corresponde mencionar el estudio de Connor, quien incluirá el sintagma y el vocablo entre los términos que "surgen" en el último tercio del siglo V a.n.e. para dar cuenta del nuevo tipo de líder que emergió por aquel entonces. El historiador lo traduce como "aquel que se para ante el pueblo" y, por ende, es el "protector del *dêmos*", entendido este como "cuerpo ciudadano" (Connor, 1992: 109, 111). Connor considera

[16] Cleón (προστάτην, *Eq*.1125-8; τὸν προστάτην τὴν Κλέωνα, *Ra.* 569); Hipérbolo (*Ra.* 570), Androcles (τινα τοῦ δήμου μάλιστα προεστῶτα, Th. 8.65.2); Cleofonte (τοὺς τοῦ δήμου προεστηκότας, Lys.13.7), Arquedemo (ὁ τοῦ δήμου τότε προεστηκὼς ἐν Ἀθήναις, X. *Hell.* 1.7.2), Trasíbulo (οἱ δε προεστῶτες ἐν τῇ Σάμου, Th. 8.81.1; cf. Aeschin. 2.176), Arquino (προστάντων τοῦ δῆμου, Aeschin. 2.176) y Agirrio (προσταταῖσι, Ar. *Ec*. 176-85). Reverdin sostiene que, a excepción de Arquino y Trasíbulo, que pueden ser considerados moderados.

[17] El traductor de Esquines de Gredos no es de la opinión ya que traduce que Trasíbulo y Arquino estaban "al frente del partido popular" (Lucas de Dios, 2002: 421).

[18] Su análisis supone una serie de problemas. No sólo la mayoría de los pasajes citados no responde a la forma cristalizada del sustantivo acompañado del genitivo de *dêmos*, sino que además comprende ser el "jefe de la facción democrática y el hombre de confianza del *dêmos*" cuando él mismo reconoce dos casos en que esto no se daría. Ello conlleva a un interrogante: ¿se puede pensar ser "el hombre de confianza del *dêmos*" sin ser "el jefe de la facción democrática"? Claramente Reverdin está teniendo en cuenta dos sentidos del vocablo *dêmos* (el socio-económico y el político-partidario de la democracia) y considera que ambos se superponen. Pero ¿siempre es así o es posible distinguir distintos acentos según el pasaje? Por otra parte, no especifica por qué opta por el sentido de "protector" cuando el campo léxico de *proístanai* es más amplio y hay testimonios anteriores de *prostátes*. Asimismo, a pesar de establecer la sinonimia por medio del escolio, Reverdin parece luego contradecirse al afirmar que el *prostátes* era "un personaje oficial menos reconocible" que el *demagogós*, lo cual implicaría que este último responde a una situación de derecho, cuando no hay testimonios de un uso institucional de la palabra. Por último, resulta cuestionable que haya tenido en cuenta sólo ejemplos de escritores contemporáneos a los hombres políticos de los que hablan cuando el testimonio de Esquines es muy posterior a los hechos que narra.

que la expresión es más antigua que *demagogós* en tanto que ya la encontramos en Esquilo y Heródoto, aunque no siempre necesariamente con un sentido político.[19] Sin embargo, el historiador ubica en algún momento de la segunda mitad del siglo V a.n.e. la adopción de un sentido más técnico de la expresión y recién en la década del 420 a.n.e. se atestiguaría de manera segura con el sentido de líder del cuerpo ciudadano en Atenas (Connor, 1992: 111-112).[20]

Ober, por su parte, retomando el planteo de Finley de los oradores como parte "estructural" de la democracia, extiende las consideraciones de Reverdin y las aplica al siglo IV a.n.e. (Ober, 1989: 316-317). Afirma que una de las funciones que tenían éstos era la de "proteger a la masa". Por ello, la expresión *prostátes toù démou* significaba "el que se paraba delante del pueblo" para dar cuenta de que pronunciaban discursos ante él, pero también era quien se interponía entre el pueblo y los peligros que lo amenazaban.[21]

3. El prostátes *en el siglo V según los testimonios literarios*

Esquilo recurre al campo léxico en *Suplicantes* 963-5:[22]

> {<Βα.>} προστάτης δ' ἐγὼ
> ἀστοί τε πάντες, ὧνπερ ἥδε κραίνεται
> ψῆφος. (A. *Supp*.963-5)
>
> Rey: Y yo soy su *prostátes* y todos los ciudadanos, como este voto ha sido realizado.[23]

Se trata de un pasaje del final de la obra, que se cree apócrifo, pero según Connor –a pesar de su posible carácter inauténtico– sólo aquí *prostátes* tendría un sentido político (Connor, 1992: 111 n.38). En realidad, creemos que estos versos ponen en evidencia un problema sobre el listado que se suele hacer de los pasajes sobre la *prostasía toû démou* y que deviene el segundo núcleo de sentido que debe ser tenido en cuenta: aquí estaría refiriéndose a la figura del *prostátes* en tanto institución jurídica. Whitehead considera que el uso del sustantivo es metafórico junto con otros encontrados en la comedia y la

---

[19] A. *Th.* 403, 798, 1026; A. *Supp*.963; Hdt.1.127.1, 2.178.3, 5.23.2 cf. 1.59.3, 3.82. Connor (1992: 111). No hay testimonios del *prostátes* anteriores al siglo V a.n.e. (Whitehead, 1977: 146).

[20] La explicación de Connor también tiene sus falencias. En primer lugar, la cronológica: resulta poco claro si encontramos la expresión en Esquilo, pero adopta un sentido "más técnico" en la década del 420 a.n.e., es decir, que la cronología y el sentido quedan difusos. Es decir, ¿se puede o no hablar de un *prostátes toû démou* en la obra esquilea? Por otra parte, el autor tampoco tiene en cuenta la vaguedad semántica de *dêmos* y da por sentado que se trata del "cuerpo ciudadano", lo que lo distancia de la postura de Reverdin –quizás sin advertirlo. Por último, considera que todas las recurrencias tienen el mismo *status* descriptivo y no piensa en un posible sentido metafórico. Cf. Whitehead (1977: 146, 168 n.28).

[21] La postura de Ober plantea una apertura semántica al contemplar otras expresiones que se pueden vincular con la del *prostátes*. Sin embargo, cabe resaltar que, así como, según los testimonios, nadie afirmaba de sí mismo ser un *demagogós*, parece que sucede lo mismo con este sintagma Rosenbloom (2002: 292 n.34). Es quizás una característica que se adscribe a otros, pero no a uno mismo. Por último, una crítica que es válida tanto para la propuesta de Connor como la de Ober es quizás que la noción de defensa no necesariamente se superpone siempre con la de estar adelante o encabezar un grupo social. El único testimonio que hemos encontrado en que alguien dice de sí mismo que es un *prostás* es Demóstenes (ἀνθρώπων προστὰς, 18.298).

[22] Todas las traducciones del texto griego original nos pertenecen. Para *Suplicantes,* seguimos el texto de Sommerstein (2009).

[23] Aquí *prostátes* concuerda en número sólo con uno de los núcleos del sujeto (ἐγὼ) por su mayor cercanía, pero debe entenderse como un sujeto compuesto por ἐγὼ y ἀστοὶ πάντες.

tragedia.[24] Esta afirmación puede ser cuestionada, al menos en el caso de *Suplicantes,* si tenemos en cuenta el argumento y el vocabulario utilizado por el poeta. Dánao y sus hijas –aunque ciudadanos por descendencia (ἀστοξένων, A. *Supp.*356)– son *xénoi* y la tragedia tematiza su pasaje de ἀπρόξενοι –carentes de *próxenos*– a metecos.[25] Esto sucede sólo gracias a que Pelasgo ha aceptado ser su *próxenos* (A. *Supp.* 419, 491) para mediar por ellos ante el pueblo, y después de que la Asamblea los ha aceptado; solo entonces los ciudadanos y el rey devienen los *prostátai* de Dánao y el coro. Si bien la figura del *prostátes* es discutida en términos de sus funciones a lo largo de los siglos V y IV a.n.e.,[26] resulta difícil no ver en estos versos esquileos una remisión a dicha institución, dado que según Aristóteles los metecos debían nombrar un *prostátes* (*Pol*.1275a7-14).

Si tenemos en cuenta que Pelasgo intercede por las suplicantes y su padre con el pueblo y que serán los que los protegerán una vez lleguen los hijos de Egipto, es posible que la afirmación del rey no sea tan metafórica como afirma Whitehead.[27] De hecho, Bowen reconoce este matiz jurídico del vocablo en la la obra esquilea y, por ende, traduce προστάτης por el inglés "*guardian*", *i.e*. "tutor", pues supone una "protección oficial" (Bowen, 2013: 333).[28]

Hay otro uso del sustantivo *prostátes* en la obra esquilea que resalta por la diferencia de su sentido con respecto a los vistos hasta ahora:

> {Κη.} τοιαῦτ' ἔδοξε τῷδε Καδμείων τέλει.
> {Αν.} ἐγὼ δὲ Καδμείων γε προστάταις λέγω· (A. *Th*, 1025-6)[29]
>
> Heraldo: Tales cosas le parecieron al supremo poder de los cadmeos.
> Antígona: Pero yo le digo a los *prostátai* de los cadmeos…

En estos versos el mensajero le informa a Antígona que quienes han quedado a cargo de la ciudad –puesto que Eteocles ha muerto– han decidido que el cadáver de Polinices quede insepulto para ser devorado por las bestias (A. *Th.* 1013-1025). En contra de esta sentencia, la hija de Edipo está defendiendo su derecho a enterrar a su hermano y no le preocupa actuar de manera contraria al gobierno de hecho de la ciudad (ἄπιστον τήνδ' ἀναρχίαν πόλει, *Th.* 1030). No hay manera de que este προστάταις tenga el sentido de "defensores" –al menos desde una perspectiva bélica– y es viable pensar uno más político

---

[24] Cf. S. *O.T*. 411; Ar. *Pax* 684, *Ra.* 569-70. Whitehead (1977: 146, 168 n.28).

[25] *Xénoi*: A. *Supp.*202, 277, 500; pasaje de ἀπρόξενοι (A. *Supp*.239) a metecos (ἡμᾶς μετοικεῖν τῆσδε γῆς ἐλευθέρους, A. *Supp.*.609; ἐν μετοίκῳ, A. *Supp.*994). Así, de hecho, lo lee Sommerstein (2009: 415, n.197). El *próxenos* era el "ciudadano de una *pólis* que, residiendo en otra con una categoría de hospitalidad, velaba por los intereses de sus nacionales, como una suerte de lo que hoy conocemos por agentes consulares" (Buis, 2019: 342-343).

[26] Cf. Whitehead (1977: 89-92, 145-146).

[27] Este, sin embargo, no es el caso de la cita de *Edipo Rey*, también citada por Whitehead. Cuando Tiresias le responde a Edipo la acusación de conspiración, afirma: "Pues no vivo como esclavo tuyo, sino de Loxias, de modo que no seré registrado del *prostátes* Creonte", S. *OT*.410-1, οὐ γάρ τι σοὶ ζῶ δοῦλος, ἀλλὰ Λοξίᾳ, /ὥστ' οὐ Κρέοντος προστάτου γεγράψομαι. La noción sobre la que se funda la mención del *prostátes* es la de ser el esclavo no del rey, sino de Apolo (Finglass, 2018: 300, n.410-11). Finglass (2018: 300, n.410-11) explica en su comentario que la comparación con el esclavo busca enfatizar la dependencia del adivino con respecto al dios poco antes de pronunciar una de las profecías más devastadoras.

[28] Si bien Dánao y sus hijas justifican su estancia como argivos por "ascendencia" (ya que son descendientes de Ío), eso no los convierte en unos por el hecho de permanecer en la ciudad. En ese sentido, su posición responde a la de los metecos. Hay un último uso del sustantivo *prostátes* en la obra esquilea que resalta por la diferencia de su sentido con respecto a los vistos hasta ahora (A. *Th.*, 1025-6); sin embargo, la crítica coincide en verlo como un agregado posterior a la obra en sí (Hutchinson, 1985: 209-211; cf. Mazon, 1931: I, 145 n.1).

[29] Para *Siete contra Tebas*, seguimos la edición de Hutchinson (1985).

al dar cuenta de quienes han "dado un paso adelante" para hacerse cargo del gobierno acéfalo de la ciudad. El genitivo Καδμείων que acompaña al sustantivo puede entender tanto *pólis* (*Th.* 1019, 1030; *i.e.* "la ciudad de los cadmeos") o *dêmos* (*Th.* 1006, 1044; *i.e*. el pueblo de los cadmeos"). La distinción aquí no parece implicar mayor importancia, pues ambos vocablos apuntan a dar cuenta de la comunidad toda.

Es de recalcar que en ningún caso encontramos el complemento especificativo *toû démou* ni podemos reconocer una facción democrática en términos de Reverdin, incluso en el testimonio con sentido más político. Por lo tanto, nos preguntamos: ¿se trata realmente de los primeros testimonios del sintagma? No pareciera ser el caso, pues en los primeros tres pasajes de *Siete* hay un claro sentido bélico de defensa, mientras que el perteneciente a *Suplicantes* parece remitir a la institución asociada a los metecos.

¿Qué pasa con Heródoto?[30] La obra del historiador cuenta sólo con una forma del campo léxico, no sustantiva, sino verbal denominativa:

> Πέρσαι μέν νυν προστάτεω ἐπιλαβόμενοι ἄσμενοι ἐλευθεροῦντο, καὶ πάλαι δεινὸν ποιεύμενοι ὑπὸ Μήδων ἄρχεσθαι. (Hdt. 1.127.1)
>
> Y los persas, tras hacerse con un *prostátes*, con agrado se liberaron, ya que hacía tiempo que consideraban terrible el ser gobernados por los medos.

Las líneas citadas se ubican en la conformación del imperio por Ciro, cuando éste convence a los persas de su liderazgo en contra de los medos. No parece haber una connotación jurídica, tal como encontramos en *Suplicantes* de Esquilo, sino algo más parecido al último pasaje que vimos de *Siete contra Tebas*, pero en este caso encabezaría una facción[31] La noción de defensa podría resultar secundaria al haber implícitos dos bandos y por el hecho de que lucha en favor de uno de ellos. Hemos visto hasta aquí que el *prostátes* tiene distintos acentos en los testimonios identificados por Connor como los primeros: el defensor –aplicado a dioses y héroes–, el institucional de los "tutores" de los metecos, el político –que da cuenta de los preeminentes en una comunidad– y el político-faccionario –la cabeza de una facción cuyos intereses defiende.

4. El prostátes *en Aristófanes*

El *corpus* aristofánico llama de este modo a Cleón (προστάτην, *Eq*.1125-8; τὸν προστάτην τὴν Κλέωνα, *Ra.* 569) y a Hipérbolo (*Ra.* 570), dos políticos asociados con la democracia radical. Lo cierto es que en realidad serían cinco los usos del campo léxico de la *prostasía toû démou*.[32] Lo primero que resalta en estos pasajes es que en tres de ellos

[30] Connor (1992: 111 n.38); Hdt. 1.127.1, 2.178.3, 5.23.2 cf. 1.59.3, 3.82.3, 9.41.3. Es cierto que tendremos que esperar a Heródoto, quien –entre los distintos pasajes que Connor cita a lo largo de su capítulo– solamente menciona en uno solo el sintagma con el genitivo especificativo *toû démou*, el cual deja para el final del apartado sobre el *prostátes toû démou.* Seguimos la edición de Wilson (2015).

[31] En Hdt.5.23.2 aparece la misma combinación del sustantivo en genitivo con el verbo *epilambánein* (οἳ προστάτεω ἐπιλαβόμενοι ποιήσουσι). En dicho pasaje Darío –a instancias de Megabazo– se lleva a Histieo a Susa para evitar que, convirtiéndose en líder de la ciudad, encabece una rebelión en contra de él. Lo interesante de ambos pasajes es que aquí parece haber una connotación de liderazgo político y una referencia al modo en que éste es elegido. Berenguer Amenós (1960: 898) traduce el ἐπιλαβόμενοι como "al dar con" como si fuera un encuentro casi fortuito. Sin embargo, una traducción tal le quita la connotación de elección y aceptación de Darío como líder.

[32] *Eq*.1128; *Pax* 684; *Ra.* 569; *Ec*.176; *Pl*.920. En *Eq*.325, por otra parte, la forma verbal προστατεῖ aparece aplicado a la Desvergüenza en tanto deidad de los oradores.

el sustantivo *prostátes* se encuentra acompañado del adjetivo *ponerós* (*Pax* 684; *Ec*.176; *Pl.*920) y que aparece asociado a la *demagogía* actual.

Taillardat sostiene que la necesidad de un salario es la que lleva al *dêmos* a elegir un protector, el cual es denominado *prostátes*; esta metáfora ubicaría al primero como un meteco (Taillardat, 1965: §689). Esto no necesariamente implica algo negativo, pues una metáfora busca iluminar algún aspecto del *illustrandum* y no se trata de una relación de identidad absoluta con el *illustrans*. En este sentido, el filólogo reconoce un sentido metafórico como lo había hecho Whitehead (1977: 146, 168 n.28).

Revisemos entonces, el caso de *Caballeros*. Allí es *Dêmos* mismo quien da cuenta de esta figura:

> {ΔΗ.} Αὐτός τε γὰρ ἥδομαι
> βρύλλων τὸ καθ' ἡμέραν,
> κλέπτοντά τε βούλομαι
> τρέφειν ἕνα προστάτην· (*Eq.*1125-8)[33]
>
> *Dêmos*: Pues yo mismo disfruto de berrear por la comida cada día y quiero alimentar un solo *prostátes* que me robe.

Puesto que no hay elementos para ver una facción o un gobierno de manera más o menos formal, dos son las opciones para *Eq*.1128 y pueden resultar incluso no excluyentes entre sí: o se trata de un defensor o protector a la manera de un dios o un héroe –opción no tenida en cuenta a menudo– o, como propusieron Taillardat y Whitehead es un uso metafórico para dar cuenta de quien interviene como el "guardián" que protege y asiste al meteco ante las instituciones de la *pólis*. Ante la profusión del uso metafórico en general en la obra aristofánica la segunda opción posiblemente sea la correcta (Taillardat, 1965). En última instancia, se trata de alguien que intercede en defensa de su protegido, en este caso el personaje *Dêmos*. Sin embargo, la figura del héroe protector del *dêmos* con las referencias a Temístocles puede ser también una opción.[34] De hecho, en *Avispas* Cleón es presentado como el *kedemón* del coro de jueces (v.242). Este sustantivo proviene del verbo κήδειν, que en sus sentidos medio y pasivo da cuenta de las personas o las ciudades que se preocupan o cuidan de algo (en genitivo), es decir, su protector (*LSJ*, 1996: *s.v.*; Biles y Olson, 2015: 166-167). Por otra parte, el hecho de que Paflagonio haya sido el *tamías* (*Eq*. 947), es decir, el administrador de la casa de *Dêmos*, debe ser tenido en cuenta. Por último, cabe resaltar que en la descripción que hace del *prostátes* supone que debe haber sólo uno (ἕνα, *Eq.*1128) y que es alimentado por el amo, lo cual puede asociarse con el vínculo de exclusividad que parece establecer el Paflagonio al comienzo de la obra (*Eq.*59-60). Acá entonces estaría presente la figura del *prostátes toû démou* ya que, si bien no está acompañado del genitivo objetivo, está implícito en tanto que quien realiza el discurso es *Dêmos*.

Si vamos al caso de la comedia *Paz*, el uso de la metáfora del *dêmos*-meteco parece confirmarse por la presencia del verbo ἐπεγράφατο. Hermes hace de portavoz de la diosa *Paz* y dialoga con Trigeo:

> {ΕΡ.} Ἔτι νυν ἄκουσον οἷον ἄρτι μ' ἤρετο·
> ὅστις κρατεῖ νῦν τοῦ λίθου τοῦ 'ν τῇ πυκνί.
> {ΤΡ.} Ὑπέρβολος νῦν τοῦτ' ἔχει τὸ χωρίον.
> Αὖτη, τί ποιεῖς; Τὴν κεφαλὴν ποῖ περιάγεις;
> {ΕΡ.} Ἀποστρέφεται τὸν δῆμον ἀχθεσθεῖσ' ὅτι

[33] Seguimos la edición de Sommerstein (1997b).
[34] *Eq*.811-2, 817-8, 1037-40.

οὕτω πονηρὸν προστάτην ἐπεγράψατο. (*Pax* 679-84)[35]

Hermes: Escucha ahora lo que me preguntó: ¿quién tiene ahora el poder de la roca, la de la Pnyx.
Trigeo: Hipérbolo ahora ocupa este lugar. Tú, ¿qué haces? ¿Por qué da vuelta la cabeza?
Hermes: Se aleja del pueblo irritada porque inscribió un *prostátes* tan vil.

El verbo *epigráphein* completa la metáfora del *prostátes* en tanto guardián del meteco, pues era el segundo quien debía inscribir al primero como tal. Asimismo, aquí se hace énfasis en la función que cumpliría como principal orador en la Asamblea y, podemos suponer, que la defensa y protección la realizaba allí. Aquí tampoco aparece el genitivo objetivo, pero sí aparece mencionado el *dêmos* como agente de la inscripción del *prostátes*. Claramente aquí opera la metáfora, dada la presencia del verbo *epigráphesthai*. Los casos de *Ranas,* en donde tanto Cleón como Hipérbolo son descritos nuevamente como *próstatai,* resultan quizás más cuestionables. La razón es que quienes los nombran como tales son la hotelera (*pandokeutría*) y Plátana, que la crítica suele considerarlas meteca y esclava o, más comúnmente, ambas metecas, de modo que su condición hace comprensible que convoquen a sus "guardianes".[36] La πανδοκεύτρια era la mesera o administradora de una hostería. Estas mujeres eran de *status* bajo, tenían reputación de usar lenguaje obsceno y de ser deshonestas y a menudo estaban asociadas a proxenetas y a prostitutas (Ar. *Pl*.426-7).[37] Desde un punto de vista argumental, ambos personajes se quejan de cuánto han comido Dioniso –con el disfraz de Hércules– y Jantias y no hay remisión al *dêmos* ni nada semejante. Es posible que la referencia a Cleón e Hipérbolo como *prostátai* de dos metecas se deba a distintas razones. Tucker entiende que ambos políticos serían *prostátai* del mismo tipo de personas que cuando estaban vivos (Tucker, 1911: 159). Dover y Sommerstein, por su parte, ven en la mención un chiste en contra del entusiasmo que los dos habían sentido por la acusación judicial (Dover, 2002: 266; Sommerstein, 1997a: 206). Sin embargo, casualmente es la profesión de estos personajes que afirman tener a ambos políticos como sus "guardianes". Se podría entender, entonces, que hay una identificación del carácter de la hotelera y de Plátana con sus respectivos "guardianes". Las primeras se preocupan solamente por su negocio y vimos en la primera sección que el liderazgo de Cleón era cuestionado por su origen en tanto comerciante y la impronta que éste dejaba en su quehacer político.[38] En este pasaje se evidencia la necesidad de la presencia del *prostátes* para realización de la acusación.

5. El prostátes *en Tucídides*

Si nos dirigimos a la obra tucidídea, lo primero que salta a la vista es la variedad formal que adopta esta expresión y una mayor recurrencia, ya con el genitivo objetivo. Mientras que en Aristófanes la encontramos en unas pocas ocasiones y no siempre necesariamente con un sentido político e, incluso, a veces metafórico, el enunciador-historiador recurrirá

[35] Seguimos la edición de Olson (1998).
[36] Tucker (1913: 159); Dover (2002: 266); Brock (1994: 341); Sommerstein (1997a: 205); Frenkel *et al.* (2011: 54-55); Kennedy (2015). Sobre el problema de considerar a Plátana como una esclava, cf. especialmente Dover (2002: 266).
[37] Cf. Brock (1994: 341); Frenkel *et al.* (2011: 54).
[38] Algo que defenderá posteriormente Isócrates (8.53) cuando afirma que la calidad de los metecos está evidenciada por los *prostátai* que eligen; sobre una posible lectura política de este pasaje, cf. Todd (1993).

a ella tanto en su forma sustantiva (*prostátes toû démou*, *prostasía toû démou*) como verbal (*proístanai toû démou*).[39]

En Th.2.65 nos encontramos que los sucesores de Pericles se disputaron la *prostasía toû démou* y que la muerte del alcmeónida había dejado un vacío en el liderazgo de la ciudad en términos cualitativos:[40]

> … ἀλλὰ κατὰ τὰς ἰδίας διαβολὰς περὶ τῆς τοῦ δήμου προστασίας τά τε ἐν τῷ στρατοπέδῳ ἀμβλύτερα ἐποίουν καὶ τὰ περὶ τὴν πόλιν πρῶτον ἐν ἀλλήλοις ἐταράχθησαν. (Th.2.65.11)
>
> … sino que por medio de acusaciones privadas respecto de la *prostasía toû démou* debilitaban el ejército y por primera vez los asuntos acerca de la ciudad fueron agitados unas a las otras.

Este es el primer uso de toda la obra y da cuenta de la lucha intestina entre ellos. Un poco antes se nos había dicho que "de hecho era el gobierno del primer hombre" (ἔργῳ δὲ ὑπὸ τοῦ πρώτου ἀνδρὸς ἀρχή, Th.2.65.9) y que los sucesores "aspiraban a ser el primero" (ὀρεγόμενοι τοῦ πρῶτος ἕκαστος γίγνεσθαι, Th.2.65.10). Esta competencia encuentra su eco cuando los oligarcas aún estén en el poder, puesto que se desata entre ellos sabiendo que el nuevo régimen no podrá durar mucho (Th.8.89.4). De hecho, la disputa está por ver quién "devendría el primer *prostátes toû démou*" (πρῶτος προστάτης τοῦ δήμου γενέσθαι).

Esta lucha por "ser el primero" encuentra un claro ejemplo en el asesinato de Androcles, que también es descrito como *prostátes* (τοῦ δήμου μάλιστα προεστῶτα, Th.8.65.2).[41] Observamos, asimismo, que su muerte y la de los otros políticos que resultaban un obstáculo para los planes de los conjurados es condición suficiente para que, por un lado, éstos pronuncien sus discursos en la Asamblea y, por el otro, para que el *dêmos* calle. De esta situación se podría deducir que los *prostátai toû démou* son los portavoces del *dêmos* y son quienes tienen preeminencia en la *Ekklesía*. La figura de Pericles, entonces, en tanto *prostátes tês póleos* resalta por sobre quienes le sucedieron. Por ello, consideramos que Reverdin está en lo correcto a la hora de distinguir entre *pólis* y *dêmos*, en tanto que la primera tiene un sentido más abarcador que el que vimos con el segundo. El alcmeónida, pues, estuvo a la cabeza de la *pólis* y fue el *primus inter pares.* Resulta interesante que, a nivel narrativo, Tucídides prácticamente no menciona a sus opositores (Yunis, 1996: 70-71). En la ciudad hay cierta unidad que después de su muerte se perderá. A diferencia del alcmeónida, según nos informa Tucídides, los sucesores eran "más iguales entre ellos", Th.2.65.10, ἴσοι μᾶλλον αὐτοὶ πρὸς ἀλλήλους ὄντες.

La idea de liderazgo nos la volvemos a topar en Th.3.82.1, en donde encontramos un enfrentamiento entre las cabezas de dos facciones:

> … διαφορῶν οὐσῶν ἑκασταχοῦ τοῖς τε τῶν δήμων προστάταις τοὺς Ἀθηναίους ἐπάγεσθαι καὶ τοῖς ὀλίγοις τοὺς Λακεδαιμονίους (Th.3.82.1)
>
> … puesto que en todos lados había una disputa entre los líderes de los *dêmoi* que querían traer a los atenienses y los oligarcas a los lacedemonios.

Aquí claramente *dêmos* adopta el sentido político-faccional y el enfrentamiento recuerda al que habíamos visto en Heródoto con los bandos en tiempos de Pisístrato (1.59-64;

---

[39] Los pasajes son: Th.2.65.11, 3.70.3, 3.75.2; 3.82.1; 4.46.4, 4.66.3, 6.35.2, 8.65.2, 8.89.4, 8.90.1

[40] Seguimos la edición de Jones y Powell (1942).

[41] Rhodes (1988: II, 119) traduce *prostasía toû démou* "supremacía política". El problema con ella es que elimina la impronta popular de la expresión.

Hornblower, 2003: I, 480). Resulta interesante que nos hallamos también claramente ante una rivalidad faccional entre aquellos que defienden el gobierno del *dêmos* y desean que la amistad de los atenienses y aquellos que apoyan un régimen oligárquico y quieren el vínculo con los lacedemonios.[42] De un modo similar, ocurrirá en Th.3.70.3, 3.75.2 y 4.46.4.[43]

El pasaje de Th.4.66.3, perteneciente a la *stásis* megarense, resulta interesante porque presenta no sólo la expresión, sino también de manera independiente el vocablo *dêmos*. La *pólis* es objeto de un doble ataque: por un lado, los atenienses que invadían su territorio dos veces al año y, por el otro, también encabezaban saqueos los exiliados de la misma Mégara que por la *stásis* habían sido expulsados por el *plêthos* (Th.4.66.1). Ante dicha situación, Tucídides nos informa:

> γνόντες δὲ οἱ τοῦ δήμου προστάται οὐ δυνατὸν τὸν δῆμον ἐσόμενον ὑπὸ τῶν κακῶν μετὰ σφῶν καρτερεῖν, ποιοῦνται λόγους δείσαντες πρὸς τοὺς τῶν Ἀθηναίων στρατηγούς... (Th. 4.66.3)
>
> Pero los *prostátai toû démou* sabiendo que el dêmos no sería capaz de soportar con ellos a causa de los males les enviaron con miedo un mensaje a los generales atenienses…

Aquí nos encontramos nuevamente con una facción y los *prostátai* serían los líderes, pero también se explicita cómo estaba conformada la población de la *pólis* por aquel entonces: el *dêmos*/*plêthos*.

6. *Conclusiones*

Para resumir, en los casos anteriores a los pasajes aristofánicos y tucidídeos no tienen el mismo sentido y ello no se debe necesariamente a la autenticidad o no de los pasajes. Podemos reconocer tres significaciones: la de la protección (bélica), la institucional y política. Los sentidos en *Siete contra Tebas* son disímiles. Si bien en los primeros (A. *Th*. 396, 408, 798) se da cuenta de los guerreros que encabezan la defensa en las puertas de Tebas y se los puede entender como "campeones" o "defensores" porque son los que se posicionan delante de la ciudad para repeler el ataque, en el último pasaje (*Th.* 1026) se hace explícita mención a quienes se han hecho cargo del gobierno de la ciudad ante la acefalía causada por la muerte de Eteocles. Por último, en *Suplicantes* el rey se presenta a sí mismo y a los ciudadanos como *prostátai* de las Danaides, al parecer recurriendo a la institución que estaba asociada a los metecos, condición que terminan adoptando el coro y su padre.

En el caso de Aristófanes es posible reconocer un sentido político de la expresión *prostátes* en algunos pasajes aristofánico, pero eso no significa que siempre sea el caso (en especial porque no aparecen con el genitivo), como sucede en *Ranas* en donde tenemos dos metecas que convocan a sus *prostátai* para que las representen en un juicio en contra de Dioniso-Heracles y de Jantias. En cambio, tanto en los pasajes de *Caballeros* como el de *Paz* coinciden en dar cuenta de figuras políticas y su función de protectores del *dêmos*, entendido éste como las clases bajas.

En definitiva, esto nos hace pensar que, como había afirmado Pope, Tucídides hacía una distinción entre ser el *prostátes* de la *pólis* y serlo del *dêmos*, pues el segundo supondría una división y, por ende, para dar lugar a la *stásis* (Pope, 1988: 284). Por

[42] Hornblower (2003: I, 478-479) llama a esto "faccionalismo".
[43] Hornblower (2003: I, 468; 2004: II, 204); Rhodes (1998: IV, 87, 239; 2014b: III, 121, 125, 230).

consiguiente, la apreciación de Connor de que la expresión daría cuenta del defensor del "cuerpo ciudadano" no parece tener mayor sustento y coincidimos con la perspectiva de Reverdin que *dêmos* adopta su sentido socio-económico.[44] A pesar de esto, y si bien es posible reconocer a éste como agente en algunos pasajes, los *prostátai* parecen responder a la noción del líder de facción, en tanto es quien la encabeza. Por otra parte, y aunque la valencia de protección no es explicitada, ésta parece estar presente ya que defienden los intereses del *dêmos*. Por último, los testimonios tucidídeos no exhiben un uso metafórico como el que pudimos encontrar en Aristófanes y es posible que el texto exhiba la cristalización de la expresión.

[44] Connor (1992: 109, 111); cf. Reverdin (1945: 208-209).

BIBLIOGRAFÍA

Ediciones, comentarios y traducciones

Biles, Z., Olson, S.D. (eds.) (2015). *Aristophanes'* Wasps. Oxford: Clarendon Press.

Bowen, A. J. (ed.) (2009). *Aeschylus*. Suppliant Women. Warminster: Aris and Philips.

Dover, K. J. (ed.) (2002 [1993]). *Aristophanes*' Frogs. Oxford: Clarendon Press.

Finglass, P. J. (ed. com.) (2018). *Sophocles.* Oedipus the King. Cambridge: Cambridge UP.

Hornblower, S. (comp.) (2003 [1991]). *A Commentary on Thucydides. Books I-III*. Oxford: Clarendon Press.

Hornblower, S. (com.) (2004 [1996]). *A Commentary on Thucydides. Books IV-V.24*. Oxford: Clarendon Press.

Hornblower, S. (com.) (2008). *A Commentary on Thucydides. Books V.24-VIII*. Oxford: Clarendon Press.

Hutchinson, G. O. (ed. com.) (1985). *Aeschylus*. Septem contra Thebas. Oxford: Clarendon Press.

Johansen, H. F. & Whittle, E. W. (eds.) (1980). *Aeschylus.* The Suppliants (3 vols.) Copenhagen: Gyldendal, 1980.

Jones, H. S. & Powell, J. E. (eds.) (1942), *Thucydidis Historiae* (2 vols.). Oxford: Clarendon Press.

Lucas de Dios, J. M. (trad.) (2002). *Esquines.* Discursos. Testimonios y Cartas. Madrid: Gredos.

Mazon, P. (ed. trad.) (1931). *Eschyle* (2 vols). Paris: Les Belles Lettres.

Meiggs, R. & Lewis, D. M. (eds.) (1968). *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the end of the Fifth Century B.C.* Oxford: Oxford UP.

Olson, S.D. (ed.) (1998). *Aristophanes.* Peace. Oxford: Clarendon Press.

Rhodes, P.J. (ed.) (1988). *Thucydides.* History. *Book II*. Oxford: Aris & Phillips.

Rhodes, P.J. (ed.) (1998). *Thucydides.* History. *Book IV–V.24*. Oxford: Aris & Phillips.

Rhodes, P.J. (ed.) (2014 [1994]). *Thucydides.* History. *Book III.* Oxford: Aris & Phillips.

Sommerstein, A. H. (ed.) (1997a). *The Comedies of Aristophanes, vol. 9.* Frogs. Warminster: Aris and Phillips.

Sommerstein, A. H. (ed.) (1997b [1981]). *The Comedies of Aristophanes, vol.2.* Knights. Warminster: Aris and Philips.

Sommerstein, A. H. (ed. trad.) (2009). *Aeschylus*. Tragedies and Fragments (3 vols.). Cambridge (MA): Harvard UP.

Tucker, T. G. (ed. com.) (1913). *The Frogs of Aristophanes*. London: MacMillan and Co.

Wilson, N. G. (ed.) (2015). *Herodoti historiae*. (2 vols.) Oxford: Clarendon Press.

Instrumenta studiorum

Bailly, A. (2000 [1894]). *Dictionnaire Grec-Français*. Paris: Hachette. [Bailly]

Liddell, H. & Scott, R. & Jones, H. S. (1996). *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press (= *LSJ*).

Bibliografía secundaria

Brock, R. (1994). "The Labour of Women in Classical Athens". *CQ* 44.2 336-346.

Buis, E. J. (2019). *El juego de la ley. La poética cómica del derecho en las obras tempranas de Aristófanes (427-414 a. C.)*. Madrid: Dykinson.

Connor, W. R. (1992 [1971]). *The New Politicians of Fifth-Century Athens*. Indianapolis: Hackett.

Gauthier, Ph. (1972). *Symbola*. *Les étrangers et la justice dans les cites grécques.* Nancy: Université de Nancy.
Harrison, A. R. W. (1968). *The Law of Athens, Vol. I: Property and Family.* Oxford: Clarendon Press.
Kamen, D. (2013). *Status in Classical Athens*. Princeton: Princeton UP.
Kennedy, R. (2015). *Immigrant Women in Athens: Gender, Ethnicity, and Citizenship in the Classical City.* New York/ London: Routledge.
Millett, P. (1990). "Patronage and its Avoidance in Classical Athens", en A. Wallace-Hadrill (ed.), *Patronage in Ancient Society*. London/New York: Routledge, 9-47.
Ober, J. (1989). *Mass and Elite in Democratic Athens. Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*. Princeton: Princeton UP.
Pope, M. (1988). "Thucydides and Democracy". *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 37.3, 276-296.
Reverdin, O. (1945). "Remarques sur la vie politique d'Athènes au Ve siècle". *MH* 2, 201-212.
Rosenbloom, D. (2002). "From Ponêros to Pharmakos: Theater, Social Drama, and Revolution in Athens, 428-404 BCE". *CA* 21.2, 283-346.
Schachter, A. (1994). *Rituals of Boioitia. 3. Potnia to Zeus. Cults of Deities Unespecified by Name*. London: Institute of Classical Studies/University of London.
Sosin, J. D. (2015). "A Metic was a Metic". *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 65.1, 2-13.
Taillardat, J. (1965). *Les images d'Aristophane.* Paris: Les Belles Lettres.
Todd, S. (1993). *The Shape of Athenian Law*. Oxford: Clarendon.
Werlings, M. J. (2010). *Le dèmos avant la démocratie. Mots, concepts, réalités historiques*. Paris: Presses Universitaires de Paris Ouest.
Whitehead, D. (1977). *The Ideology of the Athenian Metic*. Cambridge: Cambridge Philological Society.
Yunis, H. (1996). *Taming Democracy. Models of Political Rhetoric in Classical Athens*. Ithaca/London: Cornell UP.
Zelnick-Abramovitz, R. (2005). *Not Wholly Free. The Concept of Manumission and the Status of Manumitted Slaves in the Ancient Greek World*. Leiden/Boston: Brill.

DE LA *DIABOLĒ* A LA *VITA ANTE ACTA*: EL ATAQUE PERSONAL EN LA RETÓRICA JUDICIAL GRIEGA Y ROMANA

Stefania Giombini

Resumen: Los discursos judiciales griegos presentan, con cierta frecuencia, casos de *diabolē*, un tipo peculiar de argumento que consiste en un ataque personal en contra de la parte adversaria mayoritariamente dirigido a revelar y poner en evidencia aspectos de su carácter y de su vida pasada. La retórica romana retoma este argumento y lo utiliza como parte sustancial de las causas conjeturales dándole el nombre de *vita ante acta*. Este capítulo se propone analizar la *diabolē* griega y la *vita ante acta* romana en su correlación e intenta demonstrar cómo la primera, que en el ámbito griego tiene una función retórica, encuentra en el mundo romano no sólo un reconocimiento en el ámbito de la retórica misma, sino también un valor importante en el ámbito de la reflexión jurisprudencial. Este pasaje de la *diabolē* a la *vita ante acta* se propone como un caso útil para poner en evidencia una de las aportaciones griegas a la construcción del saber jurídico romano.
Palabras clave: *diabolē*, *vita ante acta*, retórica, derecho griego antiguo, derecho romano

FROM THE *DIABOLĒ* TO THE *VITA ANTE ACTA*:
THE PERSONAL ATTACK IN
GREEK AND ROMAN JUDICIAL RHETORIC

Abstract: The Greek judicial orations present, with a certain frequency, cases of *diabolē*, a peculiar argument that consists of a personal attack against the opposing party, mostly direct to reveal aspects of his/her character and past life. Roman rhetoric takes the *diabolē* up and treats it as a substantial part of conjectural causes, naming it *vita ante acta*. The paper aims to analyse the Greek *diabolē* and the Roman *vita ante acta* in their correlation and tries to demonstrate how the former, which in the Greek sphere has a rhetorical function, finds in the Roman world not only recognition in the field of rhetoric itself but also acquires a value in the field of jurisprudential reflection. This passage from *diabolē* to *vita ante acta* is proposed as a useful case to demonstrate the Greek contribution to the construction of Roman legal knowledge.
Keywords: *diabolē*, *vita ante acta*, Rhetoric, Ancient Greek Law, Roman Law.

1. *La* diabolē

Los discursos griegos de carácter judicial presentan y no infrecuentemente un peculiar argumento que consiste en hacer referencia a la vida anterior del sujeto del que se habla. Este procedimiento se denomina con el término general de *diabolē*.[1]

[1] Una lista de ejemplos de *diabolē* en Heródoto y Píndaro puede encontrarse en Lee (1978). En cuanto a Lisias, Andócides, Antifonte, Isócrates, Iseo, Hipérides, Dinarco, Demóstenes, y Esquines, véase Rhodes (2004); sobre Iseo, véase también Hatzilambrou (2011), quien intenta poner una línea de demarcación entre la *diabolē* y el argumento *ad hominem*. Sobre la comedia y la tragedia (en las cuales la dimensión agónica se manifiesta en discursos antilógicos), véase Saetta Cottone (2007); para Eurípides (*Electra*), véase Chichi y Schamun (2009).

La *diabolē* literalmente es el prejuicio, la falsa acusación o la calumnia[2] de la cual un acusador se sirve para poner al acusado en una situación negativa, para demonstrar al jurado que el acusado no es una persona íntegra y que, aparte del proceso específico en que se enmarca su acusación, cuenta ya con delitos en su vida anterior, por lo que se pretende que esta condición pueda funcionar como elemento relevante para la situación concreta del discurso. *Diabolē* procede del verbo *diaballō*, voz polisémica que significa tanto 'pasar', 'cruzar', 'introducir', como 'denigrar', 'desacreditar', 'acusar falazmente' y 'calumniar'. Este verbo está etimológicamente formado por la preposición *diá* (a través) y el infinitivo *ballō* (arrojar, lanzar), de manera que indica la acción de enviar con cierta fuerza o agresividad algo en contra del adversario. Este verbo, y el sustantivo correspondiente, se refieren así a un acto material[3] que se manifiesta como un hecho de palabras. En este sentido, la *diabolē* se manifiesta como un ataque inmaterial eficaz y a la vez como un ataque material perpetrado en contra del adversario.

Carey (2004) nota bien cómo este tipo de acusación tiene una finalidad retórica, a saber, la de crear una distancia emocional y moral entre el acusado y el jurado. Efectivamente, esta distancia permite, por un lado, poner en una posición negativa al acusado y, por el otro, acercar al jurado[4] a la visión del acusador, intentando crear de hecho una relación asimétrica y no equitativa en el desarrollo del proceso.

Debido a su naturaleza fuertemente persuasiva y retórica, los griegos parecen condenar el uso de la *diabolē* y consecuentemente de su posible respuesta, al mismo tiempo que intentan eliminar del debate judicial todos los elementos que no son estrictamente pertinentes para los hechos del proceso. La *diabolē* se muestra entonces como un elemento externo a la lógica de los argumentos[5] y, de este modo, como un recurso que aleja de lo que es la verdad a la cual el proceso debería aspirar, verdad que se concreta, en los casos no claramente determinados o comprobables, en la verosimilitud de la reconstrucción de los hechos en causa.

En el discurso III (*Defensa frente a Simón*, 46-47), Lisias[6] enuncia, por boca del anónimo acusado[7], la necesidad de excluir del debate judicial todos los argumentos no estrictamente conectados con el proceso (*éxō tou prágmatos*):[8]

---

[2] Escribe Piazza (2014: 193) que "this word (scil. *diabolē*) was used to indicate a personal attack against someone, an often – but not always – unfounded accusation (or a false allegation) that was generally irrelevant to the subject". Para una lectura de la *diabolē* en la contemporaneidad, véase Piazza (2014b).

[3] Debo a Emiliano Buis la reflexión sobre este aspecto. Buis ha tratado ampliamente el tema de la representación inmaterial de actos materiales en la producción griega. Véase *e.g*. Buis (2020a), (2020b) (2021).

[4] En este sentido es útil hablar de una cierta triangulación, en cuanto que, además de las dos partes, el jurado representa el destinatario final del argumento. Véase Carey (2004), Pomelli (2012) y Piazza (2014b).

[5] Para el uso de los argumentos extralegales, véase Lanni (2006: 42-64), que individua tres tipologías: las informaciones sobre el contexto y las relaciones entre las partes (*Background information and Fairness in Light of the Particular Circumstances of the Case*), las apelaciones a los efectos negativos de la sentencia (*Defense Appeals based on the Harsch Effects of an Adverse Verdict*) y los argumentos fundados en el carácter del adversario (*Arguments Concerning the Character of the Litingants*).

[6] Rhodes (2004: 141 ss.) analiza todos los pasajes en las obras de Lisias comparándolos con los otros oradores y concluye que, aparte de Licurgo en *Contra Leócrates* (11-13) y Antifonte en *Sobre al asesinato de Herodes* (11-12), donde se explicita que el Areópago no podía admitir elementos no relevantes para el juicio, en general los ataques personales no eran limitados o estrictamente regulados tanto en el ámbito privado como en el público.

[7] En este discurso, el anónimo, adversario de Simón, es acusado de haberlo golpeado voluntariamente (con intención y deliberación, *ek pronoias*; el tribunal es el Areópago) a causa de un joven, Teodoro de Platea, del cual ambos estaban enamorados.

[8] Pertenecen a estos elementos externos, por ejemplo, las llamadas a la piedad. Lanni ha intentado delimitar cuidadosamente los argumentos no aceptados en los procesos por homicidio y, basándose en Lisias (3.46), Licurgo (1.11.13), Pólux (8.117) y Antifonte V.11 e VI.9, nota cómo durante el proceso se evitaban los

> Ἔχοιμι δ' ἂν καὶ ἄλλα πολλὰ εἰπεῖν περὶ τούτου, ἀλλ' ἐπειδὴ παρ' ὑμῖν οὐ νόμιμόν ἐστιν ἔξω τοῦ πράγματος λέγειν, ἐκεῖνο ἐνθυμεῖσθε· οὗτοί εἰσιν οἱ βίᾳ εἰς τὴν ἡμετέραν οἰκίαν εἰσιόντες, οὗτοι οἱ διώκοντες, οὗτοι οἱ βίᾳ ἐκ τῆς ὁδοῦ συναρπάζοντες ἡμᾶς. ὧν ὑμεῖς μεμνημένοι τὰ δίκαια ψηφίζεσθε, καὶ μή ‹με› περιίδητε ἐκ τῆς πατρίδος ἀδίκως ἐκπεσόντα, ὑπὲρ ἧς ἐγὼ πολλοὺς κινδύνους κεκινδύνευκα καὶ πολλὰς λητουργίας λελητούργηκα, καὶ κακοῦ μὲν αὐτῇ οὐδενὸς αἴτιος γεγένημαι, οὐδὲ τῶν ἐμῶν προγόνων οὐδείς, ἀγαθῶν δὲ πολλῶν·
>
> Podría alegar sobre éste otros muchos detalles, pero como no es legal hablar ante vosotros fuera de tema (*éxō tou prágmatos*), considerad esto: ellos son quienes entraron violentamente en nuestra casa, ellos los perseguidores, ellos los que nos apartaron violentamente de nuestro camino. Acordaos de esto y votad con justicia; y no permitáis que sea expulsado injustamente de mi patria: por ella yo he aceptado muchos peligros y asumido muchas liturgias; a ella no le he causado mal alguno —ni nadie de mis antepasados—, sino numerosos bienes. (Trad. Calvo Martínez, 1988)

Y también en la oración IX, *En favor del soldado*[9], 1-3, se lee:

> Τί ποτε διανοηθέντες οἱ ἀντίδικοι τοῦ μὲν πράγματος παρημελήκασι, τὸν δὲ τρόπον μου ἐπεχείρησαν διαβάλλειν; πότερον ἀγνοοῦντες ὅτι περὶ τοῦ πράγματος προσήκει λέγειν; ἢ τόδε μὲν ἐπίστανται, ἡγούμενοι δὲ λήσειν περὶ τοῦ παντὸς πλείω λόγον ἢ τοῦ προσήκοντος ποιοῦνται; ὅτι μὲν οὐκ ἐμοῦ καταφρονήσαντες ἀλλὰ τοῦ πράγματος τοὺς λόγους ποιοῦνται, σαφῶς ἐπίσταμαι· εἰ μέντοι ὑμᾶς οἴονται δι' ἄγνοιαν ὑπὸ τῶν διαβολῶν πεισθέντας καταψηφιεῖσθαί μου, τοῦτ' ἂν θαυμάσαιμι. ᾤμην μὲν οὖν, ὦ ἄνδρες δικασταί, περὶ τοῦ ἐγκλήματος, οὐ περὶ τοῦ τρόπου τὸν ἀγῶνά μοι προκεῖσθαι· διαβαλλόντων δέ με τῶν ἀντιδίκων ἀναγκαῖόν ἐστι περὶ πάντων ‹τὴν› ἀπολογίαν ποιήσασθαι. (…)
>
> ¿Qué habrán discurrido mis contrarios para desentenderse del proceso e intentar desacreditar mi carácter? ¿Será porque ignoran que les concierne hablar sobre la causa? ¿O es que saben esto, pero, como piensan que os va a pasar inadvertido, hacen su discurso sobre cualquier cosa más que sobre lo que les corresponde? Sé claramente que sus discursos los hacen no con desprecio a mi persona, sino al proceso. Ahora que, si piensan que vais a condenarme persuadidos por sus calumnias, debido a vuestra ignorancia, esto sería una sorpresa. Desde luego yo creía, jueces, que tenía un proceso sobre la acusación, y no sobre mi carácter. Pero, como la parte contraria me está desacreditando, es preciso que elabore mi defensa sobre la totalidad. (Trad. Calvo Martínez, 1988)

Aquí el defensor, que está haciendo la defensa de sí mismo, pone el acento sobre el hecho de que la *diabolē* es un acto en contra de él y, al mismo tiempo, en contra del proceso: el proceso resulta dañado por la introducción de este elemento externo y los jueces deben ser cuidadosos de no tener en cuenta tales afirmaciones.

El mismo argumento se encuentra también en Demóstenes, *Contra Estéfano* I, 45.50, en donde el orador recuerda a los jueces que tienen el deber y la voluntad de votar sólo según lo que pertenece al proceso, ya que, antes del proceso, ellos también emiten un juramento precisamente sobre este aspecto:

---

argumentos con fuerte carácter emocional, retorico y escénico, aparte del argumento de la piedad. Véase Lanni (2005: en part. 124-126).

[9] En este discurso Lisias presenta a un soldado, Polieno, multado por ofensas a un magistrado y que se encuentra insolvente y a punto de incurrir en la confiscación de sus bienes; en relación con la posible referencia a la pérdida de los derechos garantizados por la ciudadanía y al consecuente exilio (como parece evidenciarse en el §21) tal acusación no preveía este tipo de pena, de modo que se podría tratar de un argumento externo a la lógica del proceso y usado únicamente para persuadir al jurado.

> δικάσειν γὰρ ὀμωμόκαθ' ὑμεῖς οὐ περὶ ὧν ἂν ὁ φεύγων ἀξιοῖ, ἀλλ' ὑπὲρ αὐτῶν ὧν ἂν ἡ δίωξις ᾖ. ταύτην δ' ἀνάγκη τῇ τοῦ διώκοντος λήξει δηλοῦσθαι, ἣν ἐγὼ τούτῳ ψευδομαρτυρίων εἴληχα. μὴ δὴ τοῦτ' ἀφεὶς περὶ ὧν οὐκ ἀγωνίζεται λεγέτω· μηδ' ὑμεῖς ἐᾶτε, ἂν ἄρ' οὗτος ἀναισχυντῇ.
>
> En efecto, vosotros habéis jurado juzgar no acerca de lo que pretenda el acusado, sino en materia de las mismas cuestiones por las que sea la acusación. Forzoso es que esto se muestre en la fórmula de acción del actor, acción por falso testimonio que yo contra éste he ejercitado. No hable, pues, de cuestiones por las que no es procesado, dejando a un lado aquello, ni vosotros se lo toleréis si este sujeto tiene esa desvergüenza. (Trad. Colubi Falcó, 1983)

Los jueces, pues, juran juzgar libremente y no de acuerdo con lo que pretende un acusado: en otras palabras, los jueces deben tener en consideración, al momento de votar, lo que es materia del proceso, sin dejarse llevar por los discursos, evidentemente de naturaleza persuasiva, de cada una de las partes. Un testimonio del juramento de los jueces, relativo al tribunal de la Heliea, se encuentra en Demóstenes, en particular en el discurso *Contra Timócrates*. Allí, en los párrafos 149-151 es presentado el juramento de los Heliastas y, al final (§151),[10] se puede leer:

> (…) καὶ ἀκροάσομαι τοῦ τε κατηγόρου καὶ τοῦ ἀπολογουμένου ὁμοίως ἀμφοῖν, καὶ διαψηφιοῦμαι περὶ αὐτοῦ οὗ ἂν ἡ δίωξις ᾖ (…)
>
> (…) Y voy a escuchar con igual atención a ambas partes del litigio, al acusador y al que se defiende y daré mi voto respecto del propio asunto sobre el que verse el proceso (…) (Trad. López Eire, 1985)

Los jueces son llamados a respetar, al igual que los oradores, el principio de pertinencia[11], es decir, la necesidad de la que nos habla Lisias de que el proceso se restrinja al tema de que trata y por el cual el tribunal se reúne. La *diabolē* queda fuera del principio y no

---

[10] Igualmente en Aristóteles, *Ath. pol.* 67.1, al hacer referencia exclusivamente a las causas privadas, el Estagirita dice que los jueces se encontrarán con las dos partes que se comprometen a hablar de la causa misma y del argumento en cuestión (καὶ διομνύουσιν οἱ ἀντίδικοι εἰς αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ἐρεῖν). Pues tanto las partes como los jueces juran no salirse del contexto de la causa y de permanecer dentro del tema del proceso. Véase Harris (2018: 48 ss.), quien duda de la precisa fiabilidad del pasaje aristotélico.

[11] Bearzot (1990) intenta demostrar cómo este principio era vigente sólo en el ámbito del Areópago y se limitó a las décadas finales del siglo V. La extensión de esta norma procedural pensada para el Areópago a los otros tribunales resultaría más tardía. Interpretando Antiph. VI la estudiosa precisa que la norma era aplicada, aunque no se tratase de un caso destinado al Areópago sino al Paladio, a través de la identificación de los miembros del Areópago con los de los tribunales de los Efetas (contra Mac Dowell, 1963: 93). Se debe considerar además que el asesinato no era premeditado, pero sí voluntario. Véase Pepe (2012: 173-174) y Giombini (2021: 304-307) - y esto podría causar incertidumbre sobre la individuación del tribunal. Bearzot (1990: 50 ss), además, evidencia que en el siglo IV la norma se aplicaba también fuera del ámbito areopagítico, pero anteriormente era prevista solo en el Areópago. Según Bearzot Platón, *Theet*, 172e, y Aristóteles, *Ath. Pol.*, 67.1, no informan de la aplicación generalizada anterior al siglo IV: para la estudiosa la aplicación de este principio se debe a la reforma de Efialtes y estaba motivada por la necesidad de impedir al Areópago ocuparse de los casos que quedaban bajo su jurisdicción, es decir que fuesen de ámbito privado y no público. En contra de esto, Wallace (1989) no cree posible definir con certidumbre la aplicación de esta norma únicamente al tribunal areopagítico. Véase también: Butti de Lima (1997), en part. 160; Ammendola (2001); y Rhodes (2004) que, considerando Arist. *Ath. Pol.* 67-1, en relación también con *Rhet.* I 1354 a 22-23, duda de la fiabilidad de la información aristotélica llegando a la conclusión que el modelo que utilizamos para definir lo que era admisible y lo que no lo era en sede de juicio se basa en una cantidad limitada de fuentes que no es suficiente para demonstrar la efectiva existencia de la norma.

debería permitirse que sea introducida en los discursos de los oradores ni que los jueces la tengan en consideración. Por otra parte, los discursos que han llegado hasta nosotros demuestran que los oradores intentaban utilizar tanto este tipo de argumento, el ataque personal, como el argumento contrario, es decir, la respuesta a la *diabolē*.

La retórica griega se ha ocupado de la *diabolē* y en particular de la manera de responder a ese tipo de acusación, es decir, de cómo desactivar un argumento eficaz en el nivel retórico, aunque no permitido en principio durante el desarrollo del debate[12].

La fuente fundamental para la comprensión estructural de la *diabolē* es la *Retórica* de Aristóteles. En el Libro I, en particular en *Rhet.* 1354 a, el Estagirita, al criticar el empleo de las emociones en los discursos judiciales, dice claramente que en un proceso son importantes tanto las demostraciones persuasivas fundadas lógicamente (a través del entimema) como las leyes, que deben ser claras y definidas para reducir lo más posible la discrecionalidad en los jueces. En un ataque a los que anteriormente se han ocupado de escribir tratados de retórica, Aristóteles nota que:

> οἱ δὲ περὶ μὲν ἐνθυμημάτων οὐδὲν λέγουσιν, ὅπερ ἐστὶ σῶμα τῆς πίστεως, περὶ δὲ τῶν ἔξω τοῦ πράγματος τὰ πλεῖστα πραγματεύονται: διαβολὴ γὰρ καὶ ἔλεος καὶ ὀργὴ καὶ τὰ τοιαῦτα πάθη τῆς ψυχῆς οὐ περὶ τοῦ πράγματός ἐστιν, ἀλλὰ πρὸς τὸν δικαστήν: ὥστ᾽ εἰ περὶ πάσας ἦν τὰς κρίσεις καθάπερ ἐν ἐνίαις γε νῦν ἐστι τῶν πόλεων καὶ μάλιστα ταῖς εὐνομουμέναις, οὐδὲν ἂν εἶχον ὅ τι λέγωσιν: ἅπαντες γὰρ οἱ μὲν οἴονται δεῖν οὕτω τοὺς νόμους ἀγορεύειν, οἱ δὲ καὶ χρῶνται καὶ κωλύουσιν ἔξω τοῦ πράγματος λέγειν, καθάπερ καὶ ἐν Ἀρείῳ πάγῳ, ὀρθῶς τοῦτο νομίζοντες:
>
> En cambio [scil. *los que han escrito tratados acerca de los discursos*] no dicen nada de los entimemas, que son el cuerpo de la persuasión y se ocupan de temas que en su mayoría quedan fuera de la cuestión. En efecto la predisposición contra alguien (scil. prejuicio, calumnia), la compasión y la ira y otras afecciones del alma similares no tienen que ver con el asunto, sino con el juez, de suerte que si en todos los juicios ocurriera lo que de hecho está ocurriendo en algunas ciudades y especialmente en las que gozan de buena legislación, estos autores no tendrían nada que decir. Pues, todos coinciden, bien porque creen conveniente que las leyes lo proclamen expresamente, bien porque en la práctica prohíben salirse del tema en el discurso, como ocurre en el Areópago, donde tienen esta sana costumbre. (Trad. Bernabé, 1998)

Para Aristóteles, tanto la *diabolē* como la compasión y la ira no pertenecen a los elementos del proceso sino que se mantienen fuera de él y más bien se dirigen al jurado. Aunque la crítica de Aristóteles se inscriba en una racionalización de los discursos judiciales, las lecturas de las obras oratorias de los siglos V y IV demuestran que los intentos persuasivos de los oradores se reforzaban constantemente mediante el uso de la *diabolē*. La *diabolē* trae consigo una ambigüedad debida al hecho de que puede entenderse como mera calumnia o bien como un elemento capaz de hacer del conocimiento del jurado las acciones del acusado en su existencia previa. Esta ambigüedad, es decir el hecho de que se reconozca su función negativa pero, a la vez, que sea utilizada de forma masiva, se debe a una exigencia argumentativa y retórica que, por ejemplo Piazza (2014: 202) interpreta como parte integral del carácter agónico de los griegos en general y de los procesos jurídicos en particular. Esta doble motivación

[12] La presencia de la *diabolē* y su respuesta en las obras de los oradores, así como de la atención que se le da en las obras de retórica invita a valorar la interpretación de Rhodes (2004: véase *supra* n. 11); no nos proponemos tratar ulteriormente el tema, debido a que esta contribución tiene como objetivo desplazarse del principio *éxō tou prágmatos,* con la finalidad exclusiva de ocuparse de la *diabolē* y de su evolución.

corresponde a la naturaleza de los procesos y de los discursos, particularmente a su carácter antilógico.

Aristóteles[13] en *Rhet.* 1415a (en particular 26-36) presenta brevemente cómo se debe crear una sospecha en contra del adversario y, enseguida, en 1416a4-1416b15, proporciona los medios posibles para contestar a la *diabolē* eliminando los prejuicios en que ésta está fundada por la otra parte. Para eliminar el prejuicio es necesario primero elogiar[14] al sujeto y después utilizar otras medidas que el filósofo enumera así: afirmar, para negar su validez, que el hecho no subsiste o que no es importante o argumentos similares. Se puede también afirmar que tal tipo de acusación es un error, que el daño causado no era intencional, o se tiene que contra-acusar al acusador mismo o añadir que al acusador (o sus allegados) es achacable la misma acusación, etc. Respecto a los calumniadores, Aristóteles nota que los peores son los que calumnian a un acusado de un hecho y al mismo tiempo lo alaban porque la acusación se esconde dentro de un contexto positivo, lo que puede despistar o alejar la atención de la tentativa denigratoria.

Aristóteles especifica que la respuesta a una *diabolē* puede proporcionarse también en el caso en que ésta no sea declarada o explicita,[15] de manera que sea posible así dar a los argumentos en que se fundamenta la respuesta una autonomía argumentativa propia que la caracteriza no tanto como una respuesta propiamente dicha o como una neutralización virtual sino como un verdadero argumento que pretende poner al acusado en una posición beneficiosa como sujeto social activo y positivo.

Aristóteles especifica que una *diabolē* es eficaz cuando se encuentra en el epílogo de la acusación: efectivamente el prejuicio se debe crear en el epílogo de la acusación para que sea recordada mejor por el jurado, mientras que la repuesta de la otra parte debe ser formulada al comienzo de su propio discurso, porque quien se defiende tiene que eliminar los obstáculos en primer lugar para después poder construir los argumentos de defensa (*Rhet.* 1415a 26-36). Esto, como veremos, encuentra un ejemplo claro en el *Encomio de Helena* de Gorgias, en el que el encomio *stricto sensu* abre la oración para después centrarse en una verdadera apología judicial.

Las reflexiones aristotélicas fueron recibidas en la *Retórica a Alejandro*, obra de autor desconocido, atribuida a Anaxímenes de Lámpsaco, que las presenta en un marco narrativo más práctico y menos teorético respecto a las de Aristóteles. El autor anónimo, en 1431b 34 ss., resalta que, cuando se va en contra de un testigo, es necesario atacar el testimonio (si es persuasivo o no) o el testigo mismo (si es una persona buena o mala e investigar su carácter y sus posibles finalidades) o los dos a la vez. Respecto al modo de contestar a una *diabolē*, en *Rhet. Alex.* 1437 a 1, el autor subraya la necesidad de remover la *diabolē* al comienzo del discurso (como ya lo había teorizado Aristóteles) y, en 1437 a16, hay un pasaje que compete a la *diabolē,* entendida en este caso sólo como calumnia. La *diabolē* debe siempre ser condenada, dice el anónimo autor, porque va en contra del interés público, mientras que, por el contrario, debería siempre ser considerado lo que es positivo para la comunidad, es decir lo justo, lo útil y lo bueno. El desconocido autor trata la *diabolē* como una parte de los discursos que en cierta medida se identifica con la

[13] Sobre el tratamiento de la *diabolē* y su dimensión persuasiva en Aristóteles, véase Rambourg (2010).

[14] Sobre el autoelogio resulta interesante la posterior reflexión de Plutarco que en *Sobre el alabarse a uno mismo sin suscitar la envidia* (43.4) afirma que alabarse a sí mismo es necesario precisamente como respuesta a una calumnia o a una acusación. Plutarco propone algunos ejemplos entre los cuales está el de Pericles (Thuc. 2,60,5).

[15] Arist. *Rhet*. III 1416 a 1: περὶ δὲ διαβολῆς ἓν μὲν τὸ ἐξ ὧν ἄν τις ὑπόληψιν δυσχερῆ ἀπολύσαιτο (οὐθὲν γὰρ διαφέρει εἴτε εἰπόντος τινὸς εἴτε μή, ὥστε τοῦτο καθόλου, "En cuanto a la inculpación, un primer recurso consiste en utilizar los que cualquiera emplearía para disipar un prejuicio contrario. Da lo mismo que alguien haya hablado antes o que no haya sido así, de modo que se trata de una regla general". (Trad. Bernabé, 1998)

mentira, pero que también suele funcionar como medio para traer a la luz la vida del acusado con el objetivo ulterior de alimentar un prejuicio en los jueces. De este modo, se le reconoce una finalidad puramente retórica y patética.

2. *Ejemplos de* diabolē *en los discursos judiciales griegos*

Si se deja de lado el aspecto teórico y nos enfocamos en los textos de los discursos, es posible encontrar algunos ejemplos útiles para aclarar no sólo la naturaleza y la función de la *diabolē*, sino también, o más aun, la formulación de respuestas a ésta, que son muy habituales en los discursos y, como hemos dicho, se vinculan con la vida anterior de los sujetos implicados en el juicio.

Empecemos con Gorgias del cual tenemos dos oraciones de carácter judicial, la *Apología de Palamedes* y el ya citado *Encomio de Helena*.

La *Defensa de Palamedes* es una apología con la cual Gorgias intenta demostrar que la acusación de traición de Odiseo en contra de Palamedes es falsa, no puede ser probada y es racionalmente cuestionable. En los párrafos 15-16, Palamedes dice que hablará de su vida pasada y la utilizará como testigo del hecho de que él es una persona de fiar[16]. Efectivamente Palamedes, en los párrafos 28-31, presentará su vida anterior enumerando todo lo que él, como ciudadano y como persona, ha aportado a todos los griegos, tanto a sus contemporáneos como a los del futuro. En particular, Palamedes expone sus descubrimientos que lo han caracterizado como el proverbial *prōtos heuretēs* (primer descubridor): las leyes escritas que conforman la base del derecho, el alfabeto, que es la base de la memoria, las medidas, los pesos y los números, las señales de fuegos para comunicar, etc. Para el héroe todas estas innovaciones demuestran que él se ha ocupado siempre de cosas buenas y que se ha mantenido lejos de las malas.

En esta defensa resaltan dos elementos: el primero es la función de la vida pasada como argumento de defensa frente a un ataque personal (que imaginamos de manera virtual, porque no tenemos un discurso previo de acusación[17]) y el segundo es que la vida pasada se muestra en toda su función testimonial (*Pal*. 15: μάρτυρα πιστόν), pues con sus ejemplos se pretende aportar un argumento a favor del imputado mismo. Este segundo aspecto es altamente relevante ya que pretende que la respuesta a la *diabolē* no sólo tenga un valor argumentativo por sí misma, sino que además se propone como prueba (técnica) de la inocencia de Palamedes. Gorgias, que suele insertar en sus discursos críticas al mundo judicial de su época,[18] parece criticar el principio de pertinencia argumentando que, por el contrario, la vida anterior debe tener un peso y un papel determinantes, sobre todo cuando, como en el caso en cuestión, la acusación es de naturaleza indiciaria. Se trata aquí de un elemento que no volveremos a encontrar en el mundo griego pero que, por el contrario, será propio de la oratoria romana.

La vida pasada está presente también en la otra obra judicial de Gorgias, el *Encomio de Helena*. Con este discurso, Gorgias pretende liberar a la mujer de su fama negativa, en cuanto que está acusada (por el sentido común, no en un proceso, que efectivamente la

---

[16] *Pal*. 15: (...) ὡς δ' ἀληθῆ λέγω, μάρτυρα πιστὸν παρέξομαι τὸν παροιχόμενον βίον· τῶι δὲ μάρτυρι μάρτυρες ὑμεῖς ἦτε·. "Como testigo fidedigno de que digo la verdad os presentaré mi vida pasada. Y de ese testigo sois testigos vosotros". (Trad. Melero Bellido, 1996)

[17] Será Álcidamente, probable alumno de Gorgias, el encargado de escribir un discurso de acusación de Odiseo. Gorgias, cuyo discurso es anterior, construye su discurso pensando en atacar la opinión común sobre el héroe Palamedes. Véase Giombini (2012: 220-222).

[18] Es el caso, por ejemplo, de cuando Palamedes critica el poco tiempo y la velocidad con que se desarrollaban los procesos y pide a los jueces que se tomen su tiempo para formular su sentencia, en *Pal.* 35. Véase Giombini (2015).

tradición mitológica no transmite) de haber traicionado a su pueblo por su amor con Paris. En los párrafos 3-5, el orador propone el encomio de Elena centrado en su vida pasada. Gorgias exalta sus orígenes: la madre Leda y el padre (o Tíndaro o Zeus, es decir el más poderoso de los hombres y el primero de los dioses, señor de todo), y elogia su belleza que fascinó a hombres importantes y famosos. Gorgias, pues, elogia a la mujer por dos características fundamentales que una mujer griega debía tener respecto a su función social, es decir su nivel social elevado y su belleza. La vida de Helena es, a su manera, también prueba de su correcta posición social y moral y Gorgias no cuenta con otras posibilidades de elogio que fueran en otras direcciones, pues esto es lo que se esperaba de una mujer en la antigüedad griega. El resto de la obra es una defensa, lógicamente argumentada y diseñada para exculpar a la mujer de la responsabilidad de las acusaciones que le imputaban.

Se trata en este caso de una respuesta clara a acusaciones personales a las que Gorgias responde, por un lado, elogiando a la mujer y, por el otro, encontrando otros responsables de sus acciones intentando así eliminar cualquier fundamento de la *diabolē* considerada implícitamente en su discurso.

La misma apreciación sobre el valor que tiene la vida anterior del acusado se encuentra en la primera *Tetralogía* de Antifonte, en particular en el párrafo 12 del primer discurso de defensa.

La tetralogía trata el caso de un hombre acusado de haber matado una noche en las calles de Atenas a un 'antagonista' suyo, un hombre rico que estaba volviendo a casa con su esclavo después de un banquete. El acusado está acabando su primer discurso de defensa y enfatiza, para la consideración tanto del jurado como del público, su papel positivo para la comunidad. Es precisamente este papel positivo lo que lo autoriza a pedir que no sea tratado como culpable y que no sea acusado de actos tan torpes. En particular, el acusado se defiende argumentando que siempre ha sido una persona intachable en lo que a cuestiones fiscales se refiere: ha pagado impuestos y ha sido 'trierarca' en tres ocasiones (ocupándose de un trirreme y su equipaje), ha ofrecido la coregía (i.e. ha organizado fiestas y espectáculos), ha ayudado a mucha gente en dificultad, ha ganado dinero trabajando honestamente, nunca ha sido sicofante y se ha dedicado a los cultos religiosos.

También aquí se puede apreciar cómo la vida anterior del acusado es tratada como un argumento que pretende demonstrar su inocencia, pues se considera imposible que una persona que haya actuado tan positivamente para la ciudad y para sus conciudadanos pueda en un momento cambiar de manera tan radical su dirección existencial para dedicarse al delito. Y más aún en este caso en el que hay una acusación de homicidio premeditado que debió haber sido planeado con tiempo y programación.

Antifonte recurre a argumentos parecidos en su obra *Sobre el coreuta*, un discurso en el cual un corego acusado de haber envenenado a un coreuta se defiende de todas las acusaciones. En el párrafo 9 el orador dice que nunca ha dejado de ser positivo y beneficioso para la ciudad, tanto por una coregía, como por otro encargo, a tal grado que nadie, nunca, podría acusarlo de algo. De esta vida activa e irreprensible el orador se defiende, a partir de los párrafos 11-13, reconstruyendo su clara y límpida organización de la coregía. Así, el orador responde a la *diabolē* trayendo su irreprochable vida anterior como prueba de su limpidez moral y social, intentando demonstrar la inconsistencia de la acusación personal que parece estar a la base de la acusación por la cual ahora está en el proceso.

El caso de Andócides es igualmente interesante y es parecido al anterior de Antifonte en cuanto a la construcción de la respuesta de la *diabolē*. En la obra *Sobre su regreso,* el orador, acusado de haber participado en la mutilación de las hermas (415), exiliado y con

una pena de *atimía*, intentó volver a su patria pronunciando un discurso en frente de la *Ekklesía* para readquirir sus derechos de ciudadanía. En el par. 19, el orador argumenta a su favor diciendo que todos conocen lo que ha hecho en el pasado para la ciudad, y también lo que está haciendo en aquel momento, y en el párrafo 26 hace referencia al carácter democrático de sus antepasados intentando así acreditarse después de haber formado parte del grupo oligárquico.

Estos ejemplos demuestran claramente cómo la oratoria griega insiste en la elaboración de argumentos diseñados para responder a una *diabolē*: atacar a un sujeto respecto a su vida y sus acciones pasadas puede ser sencillo, pero lo es menos intentar deconstruir y desactivar un argumento a partir de tal hecho. Y no extraña que la construcción de una respuesta a la *diabolē* sea tratada, teorética y prácticamente, con más intensidad, porque es allí donde la retórica tiene el papel de construir y realizar argumentos, es allí donde se realiza el verdadero esfuerzo retórico.

3. *La retórica romana*

La cultura romana ha encontrado en el mundo griego el primer referente a partir del cual pudo construir su propia identidad cultural: el aporte del pensamiento filosófico, del gusto estético, del léxico, y en general de los ámbitos más marcadamente teoréticos no puede pasar inadvertido a cualquier estudioso de la historia y de la cultura romana. Que el mundo romano nutrió también su retórica con la que el mundo griego había proporcionado[19] es claramente detectable si pensamos en los grandes autores de la retórica romana como lo son Cicerón, que tenía la voluntad de fusionar el *mos maiorum* con la cultura griega y elevar de esta manera el espirito cultural romano,[20] y Quintiliano, igualmente deudor de la retórica griega en la construcción de su propia *ars oratoria*.

La retórica romana va poco a poco recuperando la retórica griega y, respecto al tema de las argumentaciones relativas al sujeto involucrado en los procesos, llega a establecer un argumento bien definido que viene directamente de la elaboración, en principio más general, de la *diabolē* y que se define como *vita ante acta*. Este argumento recupera el valor argumentativo de la vida pasada del sujeto, a la que se añaden todas las características relevantes de la personalidad del sujeto en cuestión.

A través de la *diabolē* y la *vita ante acta* se muestran con claridad las conexiones entre la retórica romana y la griega, de manera que resulta evidente cómo la primera recupera significativamente la segunda añadiendo elementos que en el contexto griego no tenían la misma fuerza o valor. Efectivamente, la retórica romana parece dar no solo mayor espacio y autonomía a la presentación de la vida pasada, sino que le reconoce también un papel que el mundo griego no fija de manera clara y precisa.

---

[19] No se debe olvidar que la cultura de la Roma Republicana se resistió a la adquisición de la retórica griega si consideramos el decreto del senado del 161 a.C. que prohibió las escuelas de retórica griega en Roma. Sobre las informaciones proporcionadas por Cicerón, véase Greco (1998), en particular la *Introduzione* a las pp. 8-9. Quintiliano (*Inst.* III.1.19-22), después de proporcionar un recorrido por la retórica griega y sus mayores representantes, informa acerca de los primeros pasos de la retórica romana, es decir, sobre Catón el Viejo, Marco Antonio El Orador, Cicerón, Quinto Cornificio (identificado como el autor de la *Rhetorica ad C. Herennium*), y también Celso y Plinio el Viejo. Para profundizar el nacimiento y el desarrollo de las escuelas romanas de retórica, véase *e.g*. Patrick Parks (1945) y Luzzatto (2002); también Calboli (1993). La resistencia al mundo griego se ve debilitada con el reconocimiento del patrimonio retórico griego tanto por parte de Cicerón como de Quintiliano. Sobre la influencia griega en la construcción de la retórica judicial romana y su jurisprudencia véase Paoli (1953).

[20] Sobre el *mos maiorum* en Cicerón, véase *e.g*. Salvadore (2018). Sobre el uso de la oratoria de Cicerón en las escuelas de oratoria véase La Bua (2006).

Es Cicerón en el *de Inventione* el primero en dedicar un espacio amplio a la *vita ante acta*. En el Libro II, dedicado principalmente a los discursos judiciales (II.13 ss.), el orador trata de la causa conjetural, es decir, de los argumentos que se pueden utilizar en el caso en que la causa trate de un caso sin pruebas aclaradas o testigos directos y que tiene que ser discutido conjeturalmente para individuar o juzgar al presunto autor del delito. A partir de un ejemplo (el asesinato de un hombre en una posada), Cicerón pretende definir qué lugares se pueden utilizar en un caso judicial como éste y que giran en torno a tres pilares:

> II.16. (…) *Omnis igitur ex causa, ex persona, ex ipso facto conietura capienda est* (…)
>
> (…) Toda conjetura debe partir del *motivo,* de la *persona* y del *hecho* mismo (…) (Trad. Nuñez, 1997)

En el análisis de las tres posibles formas de la conjetura, Cicerón aporta argumentos tanto para la acusación como para la defensa, siempre estableciendo un tratamiento binario que incluye las dos perspectivas. Lo que más nos interesa es la causa conjetural construida *ex persona*. A partir de II.18, y detallado en particular en II.32-37, presenta las características de las personas que pueden ser relevantes en un debate judicial: el nombre y el apellido que proporcionan las primeras informaciones; los atributos de la naturaleza incluyendo el género, la ciudad de origen, la familia y los antepasados, las características físicas, el estilo de vida, la educación, las actitudes privadas y cualquier condición existencial que pueda ser útil para conjeturar. Por tanto, la personalidad del individuo representa un argumento fundamental, tanto para la acusación como para la defensa, que deberá utilizar todos los datos personales posibles para sustentar su posición. Además, si el individuo ya ha cometido delitos similares al que ha cometido, también resulta de particular relevancia. Evidentemente, la acusación hará uso de la vida del acusado dando un valor negativo a los datos seleccionados,[21] mientras que la defensa tratará de determinar que los hechos pasados y el carácter son positivos o irrelevantes para el juicio en curso y si, dado el caso, ha sido acusado falsamente. En II. 37, Cicerón sugiere deconstruir una acusación basada en la *vita ante acta* afirmando que la acusación se funda en acusaciones falsas o por envidia; o aún que el acusado actuó por necesidad o ignorancia o por haber sufrido malas influencias y, si no es posible negar aspectos negativos de su vida anterior, se podrá decir que estos defectos son diferentes de aquellos por los cuales está acusado. Finalmente, si la infamia de su vida anterior no puede ser eliminada o atenuada, será necesario afirmar que su *vita ante acta* no es objeto del juicio: aquí aparece con claridad el paralelismo con la retórica griega y la aplicación del criterio de pertinencia para la eliminación de argumentos *éxō tou prágmatos* en su función máximamente práctica y retórica más que deontológica.

Cicerón ofrece, en definitiva, una detallada discusión de los medios de que disponen la acusación y la defensa a la hora de definir la personalidad del imputado y, en particular, cuando se trata de la vida pasada de este último. Cicerón no sólo nos ofrece la perspectiva teorética de la *vita ante acta* y de su uso sino que, además, proporciona ejemplos de su utilización. Es el caso, *e.g.*, de algunos pasajes de las *Verrinas*. Ya en las primeras líneas de la primera oración Cicerón destaca el tema de la vida pasada del acusado:

---

[21] Cicerón escribe en *Inv*., 2.33: *Quantum enim de honestate et auctoritate eius, qui arguitur, detractum est, tantundem de facultate eius totius est defensionis deminutum*, "En efecto, cuanto más se debilita la reputación y el prestigio de un acusado, tanto más disminuyen sus posibilidades de defensa". (Trad. Nuñez, 1997)

> I.2. (…) *res in iudicium adductus est C. Verres, homo vita atque factis ómnium iam opinione damnatus, pecuniae magnitudine sua spe et predicatione absolutus*.
>
> (…) ha sido traído a juicio como reo Gayo Verres, un hombre condenado ya por la opinión de todos, por su vida y hechos, absuelto por su posición económica, según sus esperanzas y sus declaraciones. (Trad. Requejo Prieto, 1990)

Cicerón desarrolla en el curso de los dos discursos de acusación una serie de ataques personales acerca del carácter[22] y de los actos de Verres, y a ello dedicará tanto los argumentos siguientes como los de la segunda oración.

Similar al tratamiento ciceroniano de la *vita ante acta* es el desarrollo del tema en la *Rhetorica ad Herennium*. Obra probablemente coetánea al *De inventione* de Cicerón, en este tratado de retórica, el autor, en la primera parte dedicada al tratamiento de lo probable, analiza la causa conjetural dividiéndola en dos tipologías: la conjetura según la causa y la que procede según la vida:

> II.3: *Probabile est, per quod probatur expedisse peccare et ab simili turpitudine hominem numquam afuisse. Id dividitur in causam et in vitam*.
>
> Mediante la probabilidad se muestra que el acusado tenía interés en cometer el crimen y que nunca se abstuvo de infamias semejantes. Se divide en motivo y vida. (Trad. Nuñez, 1997b)

En II.5 el autor proporciona una descripción de la referencia a la vida anterior. La perspectiva es la del acusador que tiene la tarea de descubrir y detectar si el imputado ya actuó de manera similar a lo que se le imputa en el presente caso. Y si esto no es posible es necesario indagar y ver si ha habido elementos en el pasado que se acomodan a la acusación actual: cuestiones de carácter como la avaricia, la ambición o características que lo hacen afín a aquello de lo que el proceso trata. Si esto no es posible, se debe buscar la similitud u otras características del imputado que, aunque no estén estrictamente relacionadas con el caso en cuestión, lo colocan en una mala posición por otros defectos u otras deficiencias. Y, finalmente, si nada de esto puede destacarse, se debe argumentar la inadecuación de la referencia a la vida anterior y que los jueces deben ceñirse al objeto del caso sin buscar elementos ajenos al mismo; como ya hemos visto que ocurre en Cicerón y, a su vez, en la retórica griega.

En definitiva, el mecanismo de uso o neutralización de la vida anterior es siempre el mismo, o por lo menos los elementos son muy afines: si se necesita directamente, se usa; si es posible usar elementos similares, se usan y, si no, se debe demostrar que la referencia a la *vita ante acta* es inútil o engañosa y que, en todo caso, debe permanecer desconectada del proceso.

Quintiliano,[23] en la *Institutio Oratoria* (IV.2.11 ss.), proporciona un discurso de amplio espectro que entremezcla los hechos con el aspecto más narrativo (contestando a la posición restrictiva de Cornelio Celso) y con el retórico, con una referencia a la cultura griega (hablando de la presunta acusación de Teucro en contra de Ulises[24] por haber matado a Áyax), y efectivamente expresa con claridad que, en un proceso, existen dos

---

[22] *Verr*. 3.7: (...) *Nunc homo audacissimo atque amentissimus hoc* cogitat (…), "(...) Ahora este hombre osadísimo y fuera de sus càbales piensa esto (…)". (Trad. Requejo Prieto, 1990)

[23] Véase Manfredini (2009: 282 ss.).

[24] Esta enemistad, que Quintiliano acredita a la tradición trágica, no está presente en el mito y puede ser que se trate de una derivación de Hermágoras (véase Pennacini, 2001: 1007, n. 1); en todo caso, está presente tanto en Cicerón, *Inv*. I. 11 y 92, como en el anónimo de *Rhet. Her*. I.II.18 y II.19.28-30.

líneas principales de narración: la primera está estrictamente relacionada con los hechos y la segunda con las circunstancias atenuantes. Cuando algo no puede ser narrado, por ejemplo, cuando uno niega un hecho del cual hay poco que argumentar porque el hecho se declara inexistente, entonces se procede a contra-argüir, tomando en consideración no sólo los posibles argumentos contrarios, sino también la vida pasada del acusado (IV.15) y contestando siempre con una narración alternativa. Quintiliano vuelve más especificadamente al tema en V.9.1-2, en donde afirma que las pistas son una parte sustancial tanto para la acusación como para la defensa. Pistas que no son pruebas incontrovertibles porque, siendo indudablemente evidentes, no dan la posibilidad de argumentar retóricamente. Hablando de la configuración de los argumentos, en particular de los lugares comunes de las pruebas de razonamiento V.10.20, Quintiliano, con respecto a los argumentos sobre la persona (V.10.23), enumera las características del individuo tanto en su singularidad (carácter) como en su dimensión social, es decir, el origen de la familia y el estatus social.

Quintiliano no utiliza el léxico especifico de *vita ante acta* (o *anteacta vita*) pero sus análisis giran en torno a los mismos puntos que ya estaban presentes en Cicerón y no se alejan de los temas y de los argumentos que hemos visto tanto en Cicerón como en el anónimo de la *Rhetorica ad Herennium*.

La retórica romana, por tanto, parece ir en una sola dirección, aunque con las variaciones de los análisis individuales proporcionadas por los autores: la vida del acusado interesa en un juicio y debe entenderse como una posible pista o modo de argumentación; se trata en última instancia como una prueba, como algo que no va más allá de los temas propios del juicio y que, por el contrario, puede legítimamente integrarse a él y puede servir o no, según las condiciones en que se encuentran la acusación y la defensa.

El peso de la *vita ante acta* es retórico y se inserta en todos aquellos temas en los que el hablante puede intentar forzar la interpretación de los hechos y de los sujetos involucrados para tener un valor en el juicio y que, en ocasiones o en casos concretos, puede volverse sustancial. Al mismo tiempo, precisamente por esta función argumentativa, entra plenamente como prueba de los hechos, a tal grado que adquiere relevancia jurídica en el derecho romano. Russo Ruggeri señala que, si bien en el ámbito civil siguió siendo auxiliar, en el ámbito penal fue de mayor importancia sobre todo porque podía afectar la extensión de la pena.[25]

Ahora bien, las fuentes nos han dejado numerosas huellas no sólo del impacto que tuvo la historia de vida del imputado a efectos del desenlace del juicio, y también para la definición y cuantificación de la sentencia- ya a partir de la época tiberiana y en los siglos

[25] Russo Ruggeri (2017: 161): "Certamente di maggior ampiezza appare, però, la rilevanza che la considerazione dell'*anteacta vita* ebbe nelle *cognitiones extra ordinem*, il sistema di repressione penale che già dalla prima età imperiale andò affiancandosi e poi sostituendosi alle *quaestiones perpetuae.* Un sistema caratterizzato, come è noto, da un'ampia discrezionalità lasciata agli organi giudicanti e in cui tanto la tipologia che l'entità della pena non erano più predeterminate dalla legge, ma erano rimesse appunto alla piena valutazione dei giudici di adattarle al caso concreto. Con la importante conseguenza che il richiamo ai trascorsi di vita dell'imputato non solo era adesso sempre utile ad orientare il giudice verso la colpevolezza o l'innocenza dell'imputato, ma influiva concretamente anche sulle determinazioni in ordine alla specie e alla commisurazione della pena da infliggergli, comportando un aggravamento o un alleggerimento sanzionatorio. Non a caso, d'altronde, è proprio nell'ambito dei *crimina* repressi *extra ordinem* che iniziò ad acquistare esplicita rilevanza giuridica, sul piano normativo e nella riflessione giurisprudenziale, la recidiva, sia specifica che generica, cioè la ricaduta nello stesso o in altro reato (…) Ricaduta nel reato che – non si dimentichi – da sempre aveva costituito comunque il più importante fattore su cui dovevano basarsi gli *argumenta ex persona* ed il primo che gli accusatori e i difensori, in quella parte delle loro arringhe dedicate alla *reprehensio vitae* dell'imputato, si preoccupavano infatti di dimostrare o di smentire: come teorizzato peraltro già nei trattati di retorica".

siguientes- sino también del papel que tuvo la *anteacta vita* tanto en la reflexión jurisprudencial como en la regulación imperial. Ésta fue reconocida cada vez más como un factor capaz de influir en el régimen sancionador, graduándolo precisamente de acuerdo con el pasado del infractor.[26]

4. *Conclusiones*

En la retórica griega, la *diabolē* no sólo es utilizada, sino también conceptualizada. Tal elaboración teórica se desarrolla tanto en el plan de construcción del argumento de acusación como en el argumento de respuesta. La elaboración del argumento y del contraargumento se presta a ser utilizada propiamente en el ámbito judicial, que es primariamente antilógico y que se constituye en dos discursos contrarios que animan el debate en tribunal. En cuanto tal, el contraargumento, es decir la respuesta a la *diabolē,* es autónomo y puede estar efectivamente presente, aunque el argumento de ataque no haya sido presentando y formulado por la parte que acusa: es decir, aunque la acusación sea virtual, la defensa puede sentir la necesitad y disfrutar de la ocasión de defenderse en principio, eliminando anticipadamente el posible ataque adversario. La *diabolē* se centra mayoritariamente en la vida pasada del acusado y también en su carácter, es decir, en los datos personales del sujeto involucrado en el proceso: se define, por lo tanto, como un ataque personal cuyo contenido es potencialmente amplio y general. Y, aunque se reconoce que es un elemento *éxō tou prágmatos*, es decir como algo que los jueces no deben tener en cuenta porque únicamente tiene como finalidad la persuasión del jurado, la *diabolē* no tiene un valor jurídicamente establecido. En este sentido, el estímulo de Gorgias en *Pal.* 15, que propone tratar la vida del acusado (es decir, el contrargumento frente al ataque) como una prueba y no como un simple dispositivo retórico, resulta particularmente interesante, pero se constituye como un estímulo intelectual más que como prueba de su relevancia en el juicio.

La retórica romana, que se nutre de la griega, absorbe también la *diabolē* y reconoce como la característica dominante de ella el argumento de la vida pasada, sin excluir todavía los aspectos del carácter y de las características del sujeto, llegando así a la elaboración de la *vita ante acta*. La *vita ante acta* se manifiesta como argumento de las causas conjeturales, en las que faltan pruebas y testimonios ciertos, y se caracteriza por ser no sólo autónoma sino funcional para la configuración de culpas y responsabilidades añadiéndole un valor capaz de intervenir en la determinación de las penas.

En definitiva, la *diabolē* griega y la *vita ante acta* romana se perfilan como argumentos en continuidad: y si, por un lado, en el mundo griego la *diabolē* parece tener un valor exclusivamente retórico y persuasivo, en el mundo romano acaba siendo integrada y especificada como *vita ante acta*, es decir, como un argumento que tiene un peso en el desarrollo de los procesos y, en particular, en la definición de las penas. Esta evolución, pues, pretende dar cuenta de la absorción del pensamiento jurídico griego en la cultura jurídica romana.

[26] Este elemento parece decisivo sobre todo en referencia a la represión penal militar. Véase Manfredini (2009: 295 ss.) y Russo Ruggeri (2017: 146 ss.).

BIBLIOGRAFÍA

Ammendola, S. (2001). "Limitazioni del diritto di parola nell'Atene del V secolo e in particolare nel teatro attico". *AION* 23, 41-113.

Bandeira de Oliveira Marques, S. (2021). "Sobre a *diabolḗ* na prova pelo *ḗthos* na retórica judicial". *Princípios: Revista de Filosofia* 28/55, 146-165.

Bearzot, C. S. (1990). "Sul significato del divieto di *exo tou pragmatos leghein* in sede areopagitica". *AEVUM* 64/1, 47-55.

Bernabé, A. (ed.) (1998). *Aristóteles.* Retórica. Madrid: Alianza Editorial.

Buis, E. J. (2020a). "Objetos jurídicos, cultural material do direito e caracterização de personagens nas *Vespas* de Aristófanes". *Classica. Revista Brasileira de Estudos Clássicos*, 33/2, 61-76.

Buis, E. J. (2020b). "Lo justo y lo tangible: los objetos materiales en la escena judicial del escudo de Aquiles (*Ilíada* XVIII, 497-508)". *Ivs Fvgit. Revista de Cultura Jurídica* 23, 133-156.

Buis, E. J. (2021). "Entre la sujeción y la alianza: la semiótica de las manos en el derecho romano arcaico y clásico". *Semana de Estudios Romanos* XX, 111-139.

Butti de Lima, P. F. (1997). "La delimitazione della parola nei tribunali ateniesi". *Rhetorica*, 15/2, 159-176.

Calboli, G. (ed.) (19932). *Cornifici Rhetorica ad C. Herennium*. Bologna: Pàtron.

Calvo Martínez, J. L. (ed) (1988). *Lisias. Discursos*, vol. I. Madrid: Gredos.

Carey, C. (1994). "Legal Space in Classical Athens". *Greece & Rome*, 41/2, 172-186.

Carey, C. (1996). "*Nomos* in Attic Rhetoric and Oratory". *Journal of Hellenic Studies*, 116, pp. 33-46.

Carey, C. (2004). "The Rhetoric of διαβολή", en *The Interface Between Philosophy and Rhetoric in Classical Athens* - an International Conference Organized by the University of Crete, Rethymno, Greece, http://www.fks.uoc.gr/conferences/InterfaceOct2004/Carey.pdf

Chichi G. M. (2011). "El tratamiento aristotélico de la diabolē en la Retórica entre la primera reflexión sobre la retórica". *Kléos* 15, 27-51.

Chichi G. M. – Schamun, M. C. (2009). "El uso de la acusación retórica ("*diabolḗ*") en el Discurso agonal de *Electra* de Eurípides", en *IV Coloquio Argentino de la IADA: Diálogo y diálogos., 1 al 3 de julio de 2009*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata. En Memoria Académica. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.11170/ev.11170.pdf

Colubi Falcó, J. M. (ed) (1983). *Demóstenes. Discursos Privados II*. Madrid: Gredos.

Giombini, S. (2012). *Gorgia epidittico. Commento filosofico all'*Encomio di Elena, *all'*Apologia di Palamede, *all'*Epitaffio. Perugia: Aguaplano.

Giombini, S. (2015). "Gorgia esperto di diritto", en Pozzoni, I. (ed.), *Schegge di filosofia antica e medioevale*. Villasanta: Limina mentis, 65-77.

Giombini, S. (2021). Giombini, Stefania. *Il Diritto e la retorica: le* Tetralogie *di Antifonte/El derecho y la retórica: las* Tetralogías *de Antifonte*. Tesis Doctoral [inédita]. Barcelona: Universitat Pompeu Fabra.

Greco, M. (ed.) (1998). *M. T. Cicerone.* De Inventione. *Introduzione traduzione e note a cura di M. Greco*. Lecce: Università di Lecce, Dipartimento di scienze dell'antichità - M. Congedo Editore.

Harris, E. M. (2018). "The Athenian view of an Athenian Trial", en C. Carey, I. Giannadaki, B. Griffith-Williams (eds.), *Use and Abuse of Law in the Atenenian Courts*. Leiden-Boston: Brill, 42-74.

Lanni, A. (2005). "Relevance in Athenian Courts", en M. Gagarin, D. Cohen (eds.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 112-128.

La Bua, G. (2006). "Diritto e retorica: Cicerone iure peritus in Seneca retore e Quintiliano". *Ciceroniana online. A Journal of Roman Thought, 12: Atti del XII Colloquium Tullianum (Salamanca, 7-9 ottobre 2004)*, 181-203.

Lee, L. M. (1978). "Slander (διαβολή) in Herodotus 7.10.h and Pindar, Pythian 2,76". *Hermes* CVI, 279 - 283.

López Eire, A. (ed.) (1985). *Demostenes. Discursos políticos III*. Madrid: Gredos.

Luzzatto, M. T. (2002). "Lo scandalo dei 'Retori latini'. Contributo alla storia dei rapporti culturali fra Grecia e Roma". *Studi Storici* 43/ 2, 301-346.

Manfredini. A. D. (2009). "De ante acta vita". En: L. Desanti, P. Ferretti, A.D. Manfredini (eds.), *Per il 70. compleanno di Pierpaolo Zamorani: scritti offerti dagli amici e dai colleghi di facoltà*. Milano: Giuffrè Editore, 269-301.

Melero Bellido, A. (ed.) (1996). *Sofistas. Testimonios y fragmentos*. Madrid: Gredos.

Nuñez, S. (ed.) (1997). *Cicerón.* La invención retórica. Madrid: Gredos.

Nuñez, S. (ed.) (1997b). *Retórica a Herenio*. Madrid: Gredos.

Paoli, U. E. (1953). "Droit attique et droit romain dans le rhéteurs Latins". *Revue historique de droit français et étranger* 30, 175-199.

Patrick Parks, B. E. (1945). *The Roman Rhetorical Schools as a Preparation for the Courts under the Early Empire*. Baltimore: Johns Hopkins Press.

Pennacini (ed.) (2001). *Quintiliano.* Institutio oratoria. Torino: Einaudi.

Pepe, L. (2012). Phonos*. L'omicidio da Draconte all'età degli oratori*. Milano: Giuffrè.

Piazza, F. (2014). "*Diabolè*: The Personal Attack in Ancient Greek Rhetoric". *Papers on Rhetoric,* XII, 195-209.

Piazza F. (2014b). "Macchina del fango e demonizzazione dell'avversario. Sulla nozione di *diabole* nella retorica greca", en A. Prato (ed.), Blityri. *La teoria dell'argomentazione i suoi sviluppi*, III/1-2. Pisa: Edizioni ETS, 13-31.

Pomelli, R. (2009). "Ippia, la calunnia e la città". *Annali Online di Ferrara – Lettere*, 1, 104-123.

Pomelli, R. (2012), "Triangolazione diabolica e terzieta nella grecia antica". *RIFL (Rivista italiana di Filosofia del linguaggio)* 6/ 3, pp. 95-107.

Rambourg, C. (2010), "Aristote et le denigrement. Analyse des rapports entre la theorie rhetorique et la diabolē", en L. Albert, L. Nicolas (eds.), *Polémique et rhétorique de l'antiquité à nos jours*. Bruxelles: De Boeck, pp. 65-77.

Requejo Prieto, J. M. (ed.) (1990). *Cicerón. Discursos I*. Madrid: Gredos.

Rhodes, P. J. (2004). "Keeping to the point". En: H.M. Harris, L. Rubinstein (eds.), *The Law and the Courts in Ancient Greece*. London: Duckworth, 137-158.

Rubinstein, L. (2007). "Arguments from Precedent in the Attic Oratory". En: E. Carawan, (ed.) (2007). *Oxford Readings in the Attic Orators*. Oxford/New York: Oxford University Press, 359-71.

Russo Ruggeri, C. (2017). "La rilevanza dell'*anteacta vita* nell'esperienza processuale romana". *Annali del seminario giuridico (AUPA)*, LX, 117-162.

Saetta Cottone, R. (2007). "Injures onomasti et public: éléments pour une analyse interactionnelle". *Methodos*. *Savoirs et Textes*, 7 1-13. Disponible en: https://journals.openedition.org/methodos/611.

Salvadore, M. (2018). "Il *mos maiorum* nel pensiero ciceroniano", en G. Piras (ed.), Labor in studiis. *Scritti di filologia in onore di Piergiorgio Parroni*. Roma: Salerno Editrice, 3-21.

Wallace, R. W. (1989). *The Areopagos Council to 307 B.C.* Baltimore, London: Johns Hopkins University Press.

EL ADULTERIO EN LA ANTIGUA ATENAS

Foteini Katsiva

Resumen: La información que podemos obtener de los textos antiguos sobre el delito de adulterio (μοιχεία) no es mucha. Nuestro conocimiento sobre este tema deriva de una lista de delitos donde se exponen con detalles los casos en los que alguien puede cometer homicidio sin tener consecuencias legales. La única referencia que hay en textos antiguos sobre el adulterio está en la obra de Demóstenes, *Contra Neera* (Κατὰ Νεαίρας). Demóstenes nos informa que existe una ley sobre el adulterio y una parte de esta ley aparece en el texto. El adulterio (μοιχεία) en la antigua Atenas tiene un concepto diferente de lo que pensamos hoy y esto tiene que ver con la idea que tenían los antiguos atenienses sobre la mujer. En esta presentación haremos el intento de mostrar la relación entre lo que pensaban en la antigua Atenas sobre la mujer y la manera de pensar sobre el adulterio (μοιχεία) como delito. Por eso trataremos de explicar los procesos jurídicos y los remedios legales que existían para perseguir a un adúltero. Entonces, discutiremos sobre la definición del adulterio (μοιχεία), las excepciones de la ley de homicidio, el procedimiento de *apagoge* (ἀπαγωγῆ) y la ley del adulterio.
Palabras clave: adulterio, homicidio, Atenas, mujer, *apagoge*

ADULTERY IN ANCIENT ATHENS

Abstract: The information extracted from the ancient sources about the crime of adultery (μοιχεία) is not satisfying. The knowledge we have about adultery derives from a catalog of crimes in which the cases when somebody is allowed to commit a homicide without legal consequences are precisely described. The only reference that exists in ancient sources about adultery is in Demosthenes' discourse, *Against Neaira*. Demosthenes gives us information about a law concerning adultery and a part of this law appears in the text. Adultery in ancient Athens had a different content from what we perceive today. In this essay we will try to show the connection that exists between ancient Athenians' beliefs about women and the adultery as a crime. To achieve this, we are to explain the legal procedures and the legal remedies that existed by that time to pursue the adulterer. Hence, we will define adultery and we will refer to the exceptions of the law concerning homicide, the *apagoge* procedure, and the adultery law.
Keywords: adultery, homicide, Athens, woman, *apagoge*

Al tratar este tema lo primero que debe uno aclarar es la definición de adulterio. ¿A qué nos referimos cuando hablamos del adulterio en la antigua Atenas? La mayoría de las personas que investigan el adulterio en la antigua Atenas enfocan su atención en un pasaje (Dem. 23, 23.53) del discurso *Contra Aristócrates* de Demóstenes, a menudo conocido como "la ley ateniense para el adulterio" (Cohen, 1991: 100). Según esta, si alguien mata a otra persona sin querer durante una pelea o en una pelea callejera, o por un malentendido durante una pelea, o durante el acto sexual con su esposa (ἐπὶ δάμαρτι), madre, hermana, hija o concubina con la que se propone tener hijos genuinos, entonces no será exiliado por haber matado (Dem. 23, 23.53). Un texto similar aparece en la obra *Constitución de los atenienses* de Aristóteles (Aristot. *Const. Ath*.: 57.3). También en el Discurso *de*

defensa por el asesinato de Eratóstenes (Lys. 1. 30) de Lisias, y en otros textos de menor interés.

En el texto de Demóstenes que se conserva, el adulterio parece definirse como el acto sexual entre una mujer del *oikos* (casa) y un hombre que no está legitimado para tener relaciones sexuales con esa mujer. Los eruditos anglófonos distinguen entre el significado de la palabra en griego (μοιχεία) y en inglés ("adultery") y señalan que en el primer caso la palabra parece tener un alcance más amplio (Carey, 1995: 407). Sin embargo, mientras que para la mayoría es común extender el significado de adulterio no solo a la esposa sino también a la madre, hija, hermana y a todas las demás mujeres protegidas dentro del hogar, Cohen (1991: 101) sostiene que el significado de la palabra adulterio se limita a las relaciones sexuales ilícitas únicamente con la esposa, lo que parece bastante convincente a la luz de los siguientes argumentos.

Examinando el texto de Demóstenes, notamos que en realidad ni siquiera es una ley sobre el adulterio (Cantarella, 2005: 243). Primero, no es una ley, ya que no describe ni prohíbe un acto delictivo o una infracción. Por el contrario, trata sobre los casos en los que se puede cometer un delito, homicidio en este caso, sin que uno sea sancionado con la pena de destierro posteriormente (Cohen, 1991: 104; Gontijo Leite, 2014: 137). Segundo, no se refiere al adulterio, ya que las palabras μοιχεία y adulterio no se mencionan en ninguna parte (Cohen, 1991: 103). Simplemente describe que el hombre debe estar con la mujer o, según la interpretación exacta de la preposición, encima de la mujer (ἐπὶ + dativo). Parece que esta ley ni prohíbe ni define el adulterio (Cohen 1991: 104), pero es la base para una aproximación al adulterio (Cohen, 1991: 100). Por supuesto, un poco más adelante, en los pasajes 23.56 y 54 y 55 de *Contra Aristócrates*, hay una referencia explícita a la violación (ὑβρίζωσι) y a la seducción (Cohen, 1991: 105), que constituyen otra categoría de infracciones sexuales. Así, podemos concluir que el concepto de adulterio no incluye, por ejemplo, el acto sexual entre la madre y un violador, ya que este caso es violación. Por lo tanto, si se hace referencia a otros casos de conducta sexual inapropiada, queda claro que lo que se describe en el texto puede cubrir los tres conceptos, a saber, adulterio, violación y seducción.

El concepto de adulterio parece estar asociado exclusivamente con la ruptura del vínculo matrimonial (Cohen, 1991: 106; Harrison, 1968: 36). Es decir, el adulterio se refiere al romance de la esposa con el adúltero. En apoyo de este punto de vista podemos referirnos a una serie de pasajes antiguos, donde el adulterio es una violación del vínculo matrimonial. En la defensa de Lisias, tras el asesinato de Eratóstenes, Eufileto es acusado de haber hecho mal por matar a Eratóstenes, quien, según el primero, estaba teniendo un romance con su esposa. Cuando Eufileto lee a los jueces la ley que él cree que lo justifica, se refiere únicamente al caso de los cónyuges (ἐπὶ δάμαρτι τῇ εαυτοῦ) y las concubinas (ἐπὶ ταῖς παλακαῖς). No se refiere a una madre o a una hermana o a una hija. Además, Aristóteles en *Ética Eudemia* (Aristot. *Eud. Eth*. 1221b), cuando usa la palabra adulterio, siempre lo hace de tal manera que se lo asocia con una mujer casada (Cohen, 1991: 107). Además, en *Ética Nicomáquea* (Aristot. *Nic. Eth*. 1138a25), el adulterio se presenta en oposición al significado del matrimonio (μοιχεύει δ' οὐδεὶς τὴν εαυτοῦ). Aristóteles enfatiza que no es posible que alguien cometa adulterio con su propia esposa. Además, en Aristófanes, que usa un lenguaje más cotidiano, el adulterio vuelve a aparecer con el mismo significado. Cuando las mujeres juran abstenerse de cualquier relación sexual, se refieren tanto al marido como al adúltero (οὐκ ἔστιν οὐδεὶς οὔτε μοιχὸς οὔτ' ἀνήρ) (Aristoph. *Lys*. 212). Aristófanes nunca menciona como adúlteros a los amantes de las mujeres solteras (Cohen, 1991: 108). Concluimos, entonces, que el concepto de adulterio debe romper con el vínculo matrimonial que establece el matrimonio para ser considerado como tal.

Pero antes de seguir con este análisis es importante definir y explicar mejor el concepto que tenían los antiguos atenienses sobre la mujer y tratar de entender el concepto histórico y las condiciones de aquella época. Desde los tiempos homéricos, las mujeres se han dividido en dos categorías: "mujeres honradas" y el resto de las mujeres (Cantarella 2005: 238). Las mujeres que tienen honor son las que viven en los límites del *oikos* bajo la protección del dueño de la casa (οἴκοιο ἄναξ). Si ceden a un acto sexual ilegal, es violación o seducción (Cantarella, 2005: 238). Por el contrario, otras mujeres que viven fuera del hogar pueden tener cualquier comportamiento erótico y de hecho se considera que siempre seducen a su pareja sexual (Cantarella, 2005: 238). Por eso, cuando se trata del tema del adulterio, no vamos a tener en cuenta a las mujeres fuera del hogar.

Las mujeres que viven dentro de la casa incluyen a la madre, la hija, la hermana, la esposa y la concubina. Las concubinas eran mujeres destinadas a concebir hijos genuinos (Cantarella, 2005: 250). Es decir, a la esposa de la casa no se le permitía tener relaciones sexuales con nadie más que con el marido mientras que el marido podía tener relaciones con las concubinas, pero también con la esposa (Cantarella, 2005: 250). Las *hetairai* no vivían dentro de la casa y eran mujeres educadas (Cantarella, 2005: 251) con las que conversaban en los banquetes y tenían la responsabilidad de cuidar el cuerpo de los hombres (Cantarella, 2005: 250). En consecuencia, las mujeres de las que hablamos cuando hablamos de adulterio son la esposa y la concubina.

Las mujeres que viven dentro del *oikos* son consideradas sexualmente pasivas como receptoras pasivas y no como sujetos activos (Cohen, 1991: 99; Cantarella, 2005: 242). No hay una sola palabra para describir a la mujer que comete adulterio, pero se hace referencia a ella describiendo que se trata de una mujer que ha cometido adulterio (Cohen, 1991: 99). El hombre ejerce control sobre la vida sexual de la mujer (Cantarella, 2005: 242) y cualquier violación de las reglas de su comportamiento sexual lo ofende. Por lo tanto, no importa mucho si la mujer dio su consentimiento o se vio obligada a tener relaciones sexuales. La ley de Dracón justifica a quien mata a alguien que es arrestado in flagrante delicto con una de las mujeres de la casa. Esto tiene que ver con el concepto que tenían los antiguos atenienses sobre la naturaleza de las mujeres que viven dentro de la casa. Se considera que estas son fáciles de engañar y no pueden protegerse a sí mismas (Cantarella, 2005: 240). Otro elemento que podemos tener en cuenta para comprender mejor el razonamiento detrás de esta regla es el siguiente. Debe protegerse la posibilidad de establecer el origen de los niños (Cantarella, 2005: 240). Si las mujeres mantenían relaciones sexuales con terceros, no se podía garantizar la legitimidad de los hijos, es decir, los ciudadanos atenienses, ya que no había forma de saber con quién tenían una relación biológica.

Sin embargo, se hace una distinción. En la *Defensa por el asesinato de Eratóstenes* (Lys. 1. 32), Eufileto afirma que el adulterio es un delito más grave que la violación. Por lo general, afirma que, en caso de violación, la mujer se ve obligada contra su voluntad a romper el vínculo matrimonial. Por el contrario, en el caso del adulterio, el adúltero corrompe el alma de la mujer (Xen. *Hiero*, 3.3). El adúltero la convence de que no sea fiel a su marido y rompa el fuerte vínculo que mantiene con él. Una interpretación similar aparece en el texto de Jenofonte, donde leemos que en muchas ciudades está permitido matar a los adúlteros sin que se les imponga ningún castigo, porque los adúlteros destruyen el amor (amistad) de las mujeres hacia sus maridos.

En un principio, la violación no tenía un significado claro, como lo tiene hoy (Cantarella, 2005: 243). Esto se basa en el argumento de que existen muchos significados diferentes para lo que queremos decir hoy con la palabra violación. Por ejemplo, encontramos "αἰσχύνειν", "αἰσχύνειν βίᾳ", "βιάζομαι", "ὑβρίζειν" y "ἁρπάζειν" (Cole 1984: 98). Inicialmente, la violación era una forma de obscenidad (MacDowell, 1976:

25). Por eso existía la posibilidad de denunciar (γραφὴ ὕβρεως) estos casos. Sin embargo, en la época de Solón, el castigo por violación era una multa de 100 dracmas (MacDowell, 1978: 124). Para reclamar esta cantidad se utilizaba un procedimiento jurídico que no estaba destinado exclusivamente a este fin, la δίκη βιαίων (MacDowell, 1978: 124). Se trata de una denuncia privada que solo puede levantar la persona cuyos intereses se vean afectados. En este caso, este era el dueño de la casa. Se refería principalmente a daños a la propiedad (MacDowell, 1978: 124). Así, parece que las mujeres son tratadas como un componente material de la casa.

Regresando al tema del adulterio, observamos que existen otras leyes al respecto. Considerando solo las condiciones bajo las cuales se podía matar al adúltero, parece extraño que Eufileto insista en que le preguntó al adúltero si era culpable y este no lo negó (Οὐκ ἠμφεσβήτει, ἀλλ' ὡμολόγει ἀδικεῖν) (Lys. 1: 29). Destaca, exponiéndolo dos veces, que Eratóstenes admitió haber cometido adulterio. La razón por la que Eufileto hace esto es porque el adúltero está catalogado como criminal. Los bandidos, ladrones, asesinos y adúlteros se denominan criminales (Cohen, 1991: 111). Tenían que ser detenidos en el acto, para que la acusación en su contra pudiera ser válida. Esto es lógico, ya que en aquel momento no existían medios e instituciones para investigar posteriormente si se había cometido un delito de los antes mencionados.

Así, según la información que obtenemos de Esquines, si alguien fuera preso por cometer un delito de los que mencionamos, entonces lo llevarían frente a los Once a través de un proceso llamado *apagoge* (Cohen, 1991: 112). Si admitía su acto ilegal, los Once ordenaban su ejecución. Si volvía a negar aquello de lo que se lo acusaba, los Once lo remitirían a juicio (Cohen, 1991: 112). Sin embargo, era típico que a alguien se le permitiera matar cuando el crimen tenía lugar de noche, por ejemplo, alguien podía matar a los ladrones que habían entrado a su casa durante la noche (Cohen, 1991: 112). Esto tiene sentido, considerando que en la oscuridad el ladrón nunca podría ser identificado y el dueño de la casa estaría muy perturbado para buscar una manera de capturar al intruso y llevarlo ante los Once. Así, era posible que alguien cometiera un homicidio impartiendo justicia por su propia cuenta en circunstancias especiales como estas en las que estaba obligado a defenderse solo para proteger el *oikos* (Cohen, 1991: 112). En caso de que el dueño de la casa no quisiera cometer homicidio y llevarlo a juicio para acreditar que efectivamente se trataba de un homicidio justificado, entonces tenía la oportunidad de realizar el proceso de *apagoge*, con el fin de castigar al adúltero que había sido arrestado en el acto (Cohen, 1991: 113).

Es interesante el hecho que el procedimiento jurídico de *apagoge* se inicie por delitos contra la propiedad. Entonces, el adulterio es equivalente al robo. Es decir, se considera como violación del derecho de propiedad del dueño de la casa sobre un determinado objeto móvil. La razón detrás de estas reglamentaciones parece ser la necesidad de castigar por violar la paz de la casa (Cohen, 1991: 112). Tanto el adúltero como el violador invaden la casa y obligan a su amo a defender violentamente a las mujeres de la casa, lo que pone en riesgo su salud física (Cohen, 1991: 112). Asimismo, la forma en que se comete el delito imposibilita la aprehensión del culpable tras su fuga (Cohen, 1991: 112). Los delitos cometidos por los delincuentes solo pueden denunciarse si la detención se realiza en el lugar, ya que no había forma de probarlos a posteriori con los medios que existían en aquel momento (Cohen, 1991: 129).

Sin embargo, hay casos en los que el marido no mataba al adúltero, aunque tuviera la posibilidad, según la antigua ley atestiguada por Demóstenes, pero tampoco lo entregaba a los Once, para que ordenaran su ejecución, según el procedimiento de *apagoge* de delincuentes (*kakourgoi*). En estos casos, el propietario de la casa exigía una indemnización u obligaba al adúltero a comprometerse a proporcionar garantías para el

reembolso de la indemnización. Sin embargo, si el propio acusado de adulterio o un amigo no aceptaba el cargo y quería ser puesto en libertad, tenía la oportunidad de denunciarlo por γραφή (Cohen, 1991: 115). Si se le declaraba inocente, se le eximía de la obligación de pagar una indemnización y recuperaba la libertad. Sin embargo, si el tribunal lo declaraba culpable, entonces lo entregaba al esposo para que hiciera con él lo que quisiera sin el uso de un cuchillo, restableciendo el status quo (Cohen, 1991: 115). La referencia específica a la prohibición del uso de un cuchillo puede estar relacionada con que la sala del tribunal era un lugar sagrado, donde no se permitía que alguien fuera asesinado (Cohen, 1991: 116). La pena de muerte se llevaba a cabo fuera de los tribunales.

Por supuesto, MacDowell (1978: 125) afirma que existía la posibilidad de γραφή μοιχείας en caso de que el adúltero no fuera arrestado en el acto. Sin embargo, Cohen (1991: 123) afirma que la referencia a este tipo de acusación existe solo en Aristóteles y podríamos considerar que se refiere al caso del adúltero que quiere librarse de la acusación y la obligación de indemnizar. El adulterio no fue tratado como una violación de carácter moral, sino como un daño o violación de la propiedad privada de la casa. Esto se evidencia por la disimilitud en la forma en que el adúltero y la mujer eran castigados, algo que analizaremos a continuación. Por eso podía constituirse en una ofensa pública y una perturbación de la paz social. En este sentido, tal vez, le competería a la ciudad y, en consecuencia, podía describirse semejante delito. Por otro lado, el nacimiento de ciudadanos cuyo origen era incierto creaba problemas de estado.

Pero es importante mencionar algo más aquí. Aunque la mayoría de los eruditos basan su argumento sobre el adulterio en la lista de casos de homicidio justificado, hay una ley que aborda específicamente el adulterio. En el discurso de Demóstenes *Contra Neera* se nos informa de la existencia de una ley de adulterio que estipula que si alguien es arrestado por adulterio no debe seguir viviendo en la misma casa que la mujer. Si lo hace, perderá sus derechos políticos (ἄτιμος). No debemos olvidar que la incapacidad para determinar el origen del ciudadano generaba problemas en el funcionamiento político de la *polis*. Y como castigo para las mujeres su participación estaba prohibida en ceremonias religiosas públicas. Si participaba, cualquiera podía hacerle cualquier cosa menos matarla.

Parece que cuando una mujer estaba involucrada en adulterio, entonces su esposo tenía que terminar el matrimonio con un divorcio (MacDowell, 1978: 124). Además, la mujer estaba obligada a abstenerse de actos públicos en los que participaran mujeres, es decir, en ceremonias religiosas (MacDowell, 1978: 124). Esto excluyó automáticamente una de las pocas oportunidades que tenían las mujeres para salir y divertirse, lo que puede considerarse un castigo severo si no lo comparamos con el castigo por adulterio. También estaba prohibido llevar cualquier tipo de joyería (MacDowell, 1978: 124). Esto pudo haber tenido la intención de hacerla lo menos atractiva posible (MacDowell, 1978: 124). Finalmente, quien veía a una mujer que había sido castigada por violar estas reglas tenía el derecho de quitarle sus joyas y su ropa y golpearla, pero nunca matarla (MacDowell, 1978: 124).

El castigo para la mujer parece ser mucho más duro que el del adúltero. El castigo para el adúltero no está mencionado en este texto. Imaginamos que la redacción de la ley está incompleta y que la sentencia del adúltero se menciona antes en el texto. Resumiendo lo anterior sobre cómo lidiar con el adulterio, podemos adoptar la siguiente redacción de la ley, tal como la reconstruyó Cohen (1991: 121). Según ella, "Si alguien atrapa a un adúltero, (sin cuchillo) que haga lo que quiera con él o que lo lleve ante los Once. Si se declara culpable, la pena es la muerte, pero si la niega, que lo lleven a los tribunales".

Para concluir, el adulterio en la antigua Atenas era considerado un daño a la propiedad o una violación del hogar y no tenía el impacto moral que tiene hoy. Se trataba a las mujeres como elementos materiales de la casa y se las consideraba receptoras pasivas del

acto sexual. El marido que atrapaba al adúltero en el acto podía matarlo sin sufrir las consecuencias, según la lista de excepciones donde el homicidio no estaba sancionado. Sin embargo, si quería evitar mancharse las manos de sangre, podía llevarlo ante los Once, para que pudieran ordenar su ejecución. También podía reclamar una compensación monetaria. Si alguien había sido acusado injustamente de adulterio, podía utilizar los medios legales de acusación para deshacerse de la obligación de pagar. Sin embargo, si era culpable, el tribunal lo entregaba al esposo para que este hiciera con él lo que quisiera (sin usar un cuchillo). La mujer que había cometido adulterio estaba obligada a abstenerse de asistir a eventos religiosos y de usar joyas. El marido se veía obligado a divorciarse de la mujer. El adulterio se trataba básicamente como un asunto privado. Sin embargo, hay indicios de que existía la posibilidad de γραφὴ μοιχείας, es decir, una denuncia de interés público, lo que resalta aún más la importancia que tenía para la ciudad conocer el origen de los hijos de los ciudadanos. Los ciudadanos atenienses debían tener un origen claro. Si sucedía lo contrario, surgía un problema que no era más privado, sino un problema del estado de aquel entonces, de la *polis*.

BIBLIOGRAFÍA

Cantarella, E. (2005). "Gender, Sexuality and Law", en Gagarin, M., Cohen, D. (eds), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*. New York: Cambridge University Press, 236-253.

Carey, C. (1995). "Rape and Adultery in Athenian Law". *The Classical Quarterly* 45, 407-417.

Cohen, D. (1991). *Law, sexuality and society: The enforcement of morals in classical Athens*. New York: Cambridge University Press.

Cole, S. (1984). "Greek Sanctions against Sexual Assault". *Classical Philology* 79/2, 97-113.

Gontijo Leite, P. (2014). *Ética e retórica forense: asebeia e hybris na caracterização dos adversários em Demóstenes*. Coimbra: Impresa da Universidade de Coimbra.

Harrison, R. W. (1968). *The law of Athens: the family and the property*. London: Oxford University Press.

MacDowell, D. (1976). "*Hybris* in Athens". *Greece & Rome* 23, 14-31.

MacDowell, D. (1978). *The law in classical Athens: Aspects of Greek and Roman life*, New York: Cornell University Press.

REPRESENTACIONES DEL DERECHO INTERNACIONAL EN LA *ENEIDA* (VII-XII)

Franco Andrés Lucarelli

Resumen: La existencia del derecho internacional en la Antigüedad grecolatina es objeto de discusión entre las disciplinas interesadas en el estudio del derecho antiguo. En este trabajo sostenemos la hipótesis de que en la *Eneida* de Virgilio perviven diversas representaciones artísticas de un sistema jurídico que regula las relaciones entre comunidades humanas diversas. Nuestro análisis se concentra en la apelación que realiza Eneas, durante los cantos séptimo a duodécimo, a diversos mecanismos jurídicos que tienen como objetivo el retraso del uso de la violencia en su misión fundadora, en particular, la utilización de alianzas y tratados. Al final del capítulo, observaremos dos posibles alusiones del narrador asociables a una forma premoderna de derecho humano.
Palabras clave: *Eneida*, derecho internacional, violencia, alianzas, tratados

REPRESENTATIONS OF INTERNATIONAL LAW IN THE AENEID (VII-XII)

Abstract: The existence of international law in Greco-Latin Antiquity is the subject of discussion among disciplines interested in the study of ancient law. In this paper, we support the hypothesis that in Virgil's *Aeneid* exist various artistic representations of a legal system that regulates relations between diverse human communities. Our analysis focuses on the appeal that Aeneas makes, from book seventh to tenth, to various legal mechanisms that aim to delay the use of violence in its founding mission, in particular, the use of alliances and treaties. At the end of the chapter, we will observe two possible allusions of the narrator associable to a pre-modern form of human right.
Keywords: *Aeneid*, international law, violence, alliances, treaties

Entre las obras literarias grecolatinas que representan artísticamente la existencia de acuerdos internacionales en la Antigüedad, la *Eneida* de Virgilio ocupa un lugar destacable. Frente a las tesis negacionistas que rechazan la posibilidad de admitir la noción de derecho internacional previo al Tratado de Westfalia (1648),[1] perseguimos la hipótesis de que, en el poema virgiliano, perviven claros elementos de un sistema jurídico que regula las relaciones dadas entre comunidades humanas diversas.[2] La afirmación suscita interrogantes de distinta índole, según la perspectiva desde la que se formulen,

[1] Recurrimos a la terminología utilizada por Ruiz Moreno (1946) para discutir la teoría de Laurent, que niega la existencia de relaciones jurídicas entre naciones pre-modernas, entre otros motivos, por la ausencia de categorías modernas para estudiarlas, entre ellas, nación, soberanía, derecho universal, derecho de gentes, igualdad y fraternidad entre las naciones, cf. Laurent (1850/1: t. 1, 15-16; 22; 130; t. 3, 328). Sobre las distinta perspectivas en torno a esta problemática, cf. Buis (2011: 81, n. 21; 2020: 2, n. 2). Según Low (2007: 82): "Not all historians of international law accept that the subject can legitimately claim that its history extends back to classical Greece. Other proposed starting points range from the Peace of Westphalia, through the Congress of Vienna and the establishment of the League of Nations, to the foundation of the United Nations in the aftermath of the Second World War".

[2] Retomamos la definición de derecho internacional especificada en Buis (2015: 5).

que, difícilmente, ofrecerían respuestas concluyentes en este trabajo. En principio, considerada la evidencia histórica transmitida por el artefacto poético: ¿en qué medida se puede hablar de derecho internacional en una obra artística? Si el grado de complejidad en el análisis de fuentes históricas es muy alto incluso en el caso de testimonios directos (por su escasez, su datación, su autenticidad, su conservación), ¿qué sucede con un testimonio que es producto de la obra de un autor? En segundo lugar, el obstáculo epistemológico que impone la ficción se acentúa, problematizado desde la teoría del realismo político o la visión socialista del derecho. Puesto que, si consideramos el "mero juego de fuerzas" y las "estructuras impuestas por parte de los sujetos más poderosos sobre los más débiles",[3] ¿no es la *Eneida* un poema épico que glorifica el imperio de César Augusto, cuyo poder y dominio político aparecen justificados por un pasado mítico y dictados providenciales?[4] En tercer lugar, si observamos la macroestructura argumental de la obra, ¿puede concebirse la existencia de derecho internacional en un poema en el que las fuerzas de la guerra están gobernadas por el *fatum* y la intervención divina? Pues, en nuestra opinión, las controversias definidas por el designio divino transforman la función del derecho internacional en algo tan ficticio, como es la visión paratáctica desde la perspectiva de los teóricos realistas, o la mirada hipotáctica, observada desde la postura westfaliana.

No obstante estas barreras metodológicas, abordaremos algunos elementos de la *Eneida*, analizables como posibles manifestaciones indirectas de la historia del derecho internacional,[5] conscientes de que la *Eneida* es un texto literario en el que prima la función estética por sobre la función referencial. A tal fin, indagaremos la narración de los cantos séptimo a duodécimo del poema, pues, dado que constituye la parte más guerrera del poema y la que define la misión civilizadora del héroe protagonista, muestra una mayor abundancia de componentes identificables con el derecho antiguo. Debido a la gran cantidad de representaciones, utilizaremos como hilo conductor la apelación al derecho internacional, por parte de Eneas, como recurso para evitar la violencia.

1. *El derecho antiguo: alternativa a la violencia y función armonizadora*

De los autores romanos primordialmente imitados por Virgilio, la idea de que el derecho se originó como mecanismo regulatorio y civilizador, alternativo a la violencia y a la venganza, se encuentra en Lucrecio.[6] En el libro quinto del *De rerum natura* (1011-1027; 1105-1193), el poeta y filósofo epicúreo teoriza sobre el proceso de transformación sociopolítica, desde la primera comunidad humana, hasta el origen de las instituciones políticas. Para Lucrecio, en la sociedad primitiva, el poder ejercido por pactos consanguíneos fue gradualmente centralizándose en la autoridad de una sola persona.

[3] Buis (2011: 103-104).

[4] Cf. las últimas palabras que pronuncia Anquises (*Aen.* 6.851-853). También, Grimal (1985: 169-240).

[5] Virgilio no creó *ex nihilo* estas manifestaciones, sino que responden a un pasado cultural común de los pueblos antiguos. Confirman el hecho las estrechas similitudes entre las distintas representaciones artísticas que plasma el poeta y el testimonio de los historiadores (algunos referidos en el trabajo).

[6] *Nam genus humanum, defessum vi colere aevum* / *ex inimicitiis languebat; quo magis ipsum* / *sponte sua cecidit sub leges artaque iura.* / *acrius ex ira quod enim se quisque parabat* / *ulcisci quam nunc concessumst legibus aequis,* / *hanc ob rem est homines pertaesum vi colere aevum*, "Porque el género humano, cansado de pasar la vida en violencia, se consumía por las enemistades, motivo de más por el que se sometiera por propia voluntad a las leyes y al rigor del derecho. En verdad, por efecto de la ira, cada uno se disponía a vengarse más intensamente que lo permitido ahora por las leyes justas; debido a eso a los hombres les hastió vivir con violencia" (Lucr 5.1145-1150). Citamos siempre la edición de Bailey (1947). Todas las traducciones grecolatinas nos pertenecen. Para una mirada contemporánea sobre el origen del derecho y la existencia del conflicto, cf. Buis (2015: 2-4).

Luego, la lucha por el poder culminó en una extrema turbulencia social (*res itaque ad summam faecem turbasque redibat*, 5.1141) y fue necesaria la creación de magistrados (*magistratum*, 5. 1143) y el establecimiento del derecho (*iura constituere*, 5.1144), para garantizar el uso de las leyes (*ut vellent legibus uti*, 5.1144).[7]

Contemporáneo a Lucrecio y apropiado por Virgilio en la composición del canto sexto de la *Eneida*, el *Somnium Scipionis* de Cicerón -situado en el pensamiento filosófico estoico-, transmite en palabras de Escipión Africano que "para la divinidad que rige el universo, no hay nada más agradable a sus ojos en la tierra que esas sociedades de hombres congregadas bajo la garantía del derecho, a las que se da el nombre de ciudades".[8] Desde esta perspectiva, la función cumplida por el derecho en las ciudades es equiparable a la ejercida por la divinidad en el gobierno del universo, porque es la justicia -y no otra institución- la que congrega y armoniza las sociedades para conformar el objeto más agradable a la divinidad: las ciudades.

La Eneida *y el derecho internacional*

Bellum iustum

En el canto séptimo de la *Eneida*, los troyanos, al mando de su jefe, Eneas, llegan finalmente a la tierra prometida para concretar la tarea fundacional asignada por el hado,[9] luego de ser arrastrados por la diosa Juno a través de tormentas, mares y pueblos hostiles. Italia no solo es el lugar asignado por la divinidad para establecer las primeras ciudades romanas y su genealogía de reyes albanos. También, se presenta como reencuentro mítico de la estirpe troyana, puesto que allí nació Dárdano y desde allí emigró a Oriente para fundar la ciudad de Troya.[10] El desembarco troyano acontece en una zona destacada por el gobierno pacífico del rey Latino (*Rex arua Latinus et urbes* / *iam senior longa placidas in pace regebat, Aen*. 7.45-46). Pero los prodigios que acompañan la llegada de los troyanos son ambiguos,[11] porque, según la interpretación de los adivinos, anuncian un futuro de gloria para el Lacio y la descendencia de Latino (*inlustrem fama*, 7. 79), a costa de una gran guerra (*magnum… bellum*, 7.78). Asimismo, la respuesta que obtiene el rey, luego de consultar el oráculo de su padre Fauno, declara el arribo de un yerno extranjero, "cuya sangre llevará nuestro nombre hasta las estrellas, y cuyos descendientes someterán bajo sus pies todas las tierras sobre las que extiende su mirada el sol".[12] Sin embargo, para llevar a cabo el matrimonio, será necesario renunciar a la promesa marital que Amata

---

[7] Cf. Lucr. 5.1141-1144.

[8] *Nihil est enim illi principi deo, qui omnem mundum regit, quod quidem in terris fiat, acceptius quam concilia coetusque hominum iure sociati, quae civitates appellantur* (*De rep.* 6.13, ed. Mueller, 1890).

[9] *Per uarios casus, per tot discrimina rerum* / *tendimus in Latium, sedes ubi fata quietas* / *ostendunt*, "Por azares diversos y numerosos peligros nos dirigimos al Lacio, donde los hados nos tienden moradas apacibles" (*Aen.* 1.204-206). Citamos siempre la edición de Conte (2009).

[10] Cf. *Aen*. 7.205-211; 240-242.

[11] Cf. *Aen*. 7.64-80: el presagio de las abejas que forman un enjambre en el laurel es interpretado como el advenimiento de una fama futura y, a la vez, como la llegada de extranjeros provenientes del mar para invadir y dominar el Lacio. De igual modo, las llamas sobre la cabeza de Lavinia.

[12] *Aen*. 7.98-101: '(...) *externi uenient generi, qui sanguine nostrum* / *nomen in astra ferant, quorumque ab stirpe nepotes* / *omnia sub pedibus, qua sol utrumque recurrens* / *aspicit Oceanum, uertique regique uidebunt'*. Para Thomas (2000: 401), *sanguine* alude tanto al pacto marital como al derramamiento de sangre que ocasionará el matrimonio: "*sanguine* (…) is susceptible to a neutral meaning, in this case an Augustan meaning ('by the bloodshed' they will bring to Italy). That the context is a prophecy, a genre which traffics in ambiguity, does not reduce the potency of the ambiguity".

contrajo con Turno,[13] hecho que constituirá el *casus belli* detonador de la guerra entre la coalición latina y la coalición troyana.

La unión conyugal entre Eneas y Lavinia, en efecto, recuerda la legalidad primitiva ejercida por los pactos de sangre entre comunidades humanas distintas, mencionada en el citado pasaje de Lucrecio.[14] La predestinación de esta alianza civil, junto con el anuncio de los distintos presagios que vaticinan la gloria futura en manos de los extranjeros, en nuestra opinión, constituye un fundamento sólido para justificar el derramamiento de sangre posterior de cada uno de los bandos. En este sentido, Virgilio asienta la fundación de Roma sobra la noción jurídica de guerra justa, acudiendo a un pretexto bélico muy recurrente en la historia de la guerra antigua. Los anuncios divinos, la historia de Dárdano y la descendencia de Eneas conforman, respectivamente, las tres razones que señala Gentili -divinas, naturales y humanas-, para el establecimiento de la *bellum iustum*.[15] La justificación de los motivos aparece consensuada por ambos bandos, pues el rey y los latinos conocen a la perfección la causa que mueve a los troyanos, quienes finalmente aceptan y soportan con suplicios la voluntad divina que los arrastra a su antigua tierra.[16]

Alianzas internacionales

Antes de analizar las alianzas entre los pueblos contendientes en la *Eneida*, precisamos una aclaración terminológica. Cuando hablamos de relaciones 'inter-nacionales', entendemos el concepto 'nación' como grupo, comunidad o pueblo que comparte una lengua, una cultura, tradiciones, costumbres y un lugar. Si bien el término proviene del latín *natio*,[17] para evocar dichos sentidos, la *Eneida* utiliza *gens* o las variantes de *populus*.[18] La organización política de estas naciones es similar a la de los pueblos que intervienen en la épica homérica. Continuando a Homero, Virgilio mantiene las instituciones de gobierno de la Edad Oscura en la descripción del pueblo troyano y de las comunidades del Lacio.[19] Su estructura, paralela a la griega, está conformada por un rey (*rex*-βασιλεύς), un jefe del ejército o caudillo principal (*dux*-ἄρχων πολέμαρχος), un consejo de ancianos o de guerreros selectos (*consilium*-ἀρεόπαγος)[20] y una asamblea general (*concilium*-ἐκκλεσία). Latino es el rey de la coalición latina,[21] comandada

[13] Grimal (1985: 218): "Turnus a été choisi par Amata, sinon par Latinus (que gênent les oracles) pour être l'époux de Lavinia. Il devait ainsi devenir le successeur du vieux roi, en vertu de l'antique coutume latine et romaine qui transmettait le pouvoir du beau-père au gendre (ainsi Julie et Marcellus, puis Agrippa...)".

[14] Para el poeta, el cumplimiento escrupuloso de pactos (*servabat foedera caste,* 5.1025), tales como el reconocimiento de los derechos sociales de los casados (*lecti socialia iura duobus*, cf. Roca Meliá [1990: 306, n. 346] y los lazos de amistad estrechados entre vecinos (*amicitiem coeperunt iungere aventes,* 5.1019), fue la causa primordial para que el género humano no pereciera (*aut genus humanum iam tum foret omne peremptum* / *nec potuisset adhuc perducere saecla propago,* 5.1026-1027).

[15] Cf. Tuori (2012: 6). Acerca del estudio de otros aspectos concernientes a la transformación de una guerra de tipo sacrílega en una guerra justa, cf. Grimal (1985: 214-217). Sobre la justificación de la guerra con motivos religiosos en el Oriente Próximo, cf. Altman (2010: 105-111).

[16] Cf. el discurso de Ilioneo, enviado por Eneas como presidente de la comitiva que acude al rey Latino al llegar a las costas italianas (*Aen.* 7.212-248).

[17] *OLD s.v. natio* acep. 2: "A people, race, nation".

[18] El nominativo *pŏpŭlŭs*, por poseer tres sílabas breves, no es admisible en el hexámetro dactílico. Virgilio usa esta forma en *Aen*. 9.192, pero alarga su última sílaba con la adición del coordinante enclítico: *pŏpŭlūsque*.

[19] Utilizamos como referencia los trabajos de Finley (2007 [1970]: 109-134), García Valdés (1984: 53-107), Pérez Jiménez (2000: 78) y Ruzé y Amouretti (2000).

[20] Menos advertible, se puede observar en la reunión que llevan a cabo los jefes troyanos en el canto noveno, antes de la *aristeia* de Niso y Eurílalo.

[21] El catálogo de los once pueblos latinos anexados para la guerra se describe en *Aen*. 7.647-817.

militarmente por el jefe rútulo, Turno. Eneas, por su parte, es el caudillo principal de los troyanos, arcadios y etruscos[22] (la investidura de *rex*, hasta el final de la guerra, la conserva Príamo).

Foedera inter populos socios

En el canto octavo, atendiendo al consejo del río Tíber,[23] Eneas navega contracorriente para establecer una alianza guerrera con los griegos provenientes de Arcadia. El episodio guarda muchos elementos procedimentales destacables a la luz de la historia de los acuerdos internacionales antiguos.

Al arribar al reino de Evandro, que se encontraba realizando sacrificios a Hércules, la comitiva comandada por Eneas es recibida por un interrogatorio inicial de Palante, pronunciado desde la orilla. El jefe arcadio pretende saber los motivos de su llegada, hacia dónde se dirigen, a qué raza pertenecen, de qué patria provienen y si traen la paz o la guerra.[24] Antes de hablar, el jefe troyano tiende desde la popa del barco "un ramo de olivo portador de la paz" (*paciferaeque manu ramum praetendit oliuae*, 8.116). Luego, Eneas responde y, al mismo tiempo que expone sus motivos, expresa de inmediato su voluntad de legitimar el ejercicio de la violencia (*bellum iustus*), al presentarse como portadores de armas enemigas de los latinos, quienes los han perseguido en su huida mediante una guerra soberbia (*Troiugenas ac tela uides inimica Latinis,* / *quos illi bello profugos egere superbo*, 8.117-118). El recurso no constituye una estrategia improvisada, pues, anteriormente, el río Tíber le había advertido sobre la enemistad entre arcadios y latinos, con quienes hacían la guerra constantemente (*hi bellum adsidue ducunt cum gente Latina*, 8.55). De esta manera, Eneas se asegura rápidamente el apoyo aliado a través del establecimiento de un enemigo común.[25] Al desembarco le sigue el estrechamiento de manos entre Eneas y Palante.[26]

Luego, el jefe troyano es conducido por el joven arcadio hasta el rey. Como los suplicantes, Eneas se presenta tendiendo un ramo de olivo ligado con vendas sagradas (*et uitta comptos uoluit praetendere ramos*, 8.128). Luego de elogiar al rey, menciona el vínculo de sangre que une su familia con la de Evandro, por su antepasado común, el dios Atlas (*idem Atlas generat caeli qui sidera tollit.* / *sic genus amborum scindit se sanguine ab uno*, 8.141-142). Para destacar la autenticidad de su solicitud, exenta de engaño (*neque prima per artem*, 8.143), Eneas enfatiza su voluntad de haberse presentado en persona,

[22] Cf. *Aen*. 8.478-517: el poder real de los griegos lo ejerce Evandro. El rey de los etruscos, Mecencio, fue destituido por su poder tiránico y por sus prácticas violentas. Tarcón asume el poder principal, pero le ofrece la corona a Evandro para luchar contra los rútulos (quienes acogen a Mecencio). Evandro no la acepta, pero le cede el mando a Eneas, quien mejor concuerda con el designio de los dioses. El hijo de Evandro, Palante, marchó como jefe de los arcadios, bajo las órdenes supremas de caudillo troyano.

[23] '*…hos castris adhibe socios et foedera iunge'*, *Aen*. 8.56: "recibe [a los Arcadios] como aliados de tu ejército y establece con ellos un tratado".

[24] *Aen.* 8.112-115: '*iuuenes, quae causa subegit* / *ignotas temptare uias? quo tenditis?' inquit,* / *'qui genus? unde domo? pacemne huc fertis an arma?'*.

[25] El jefe troyano reiterará la enemistad cuando se dirija a Evandro: '*…gens eadem, quae te, crudeli Daunia bello insequitur*', "el mismo pueblo daunio, que te persigue a ti, me persigue a mí con cruel guerra" (*Aen.* 8.146-147). El rey del pueblo daunio (los rútulos) era Dauno, padre de Turno.

[26] *excepitque manu dextramque amplexus inhaesit*, *Aen*. 8.124: "Y lo tomó por la mano y se detuvo estrechando su diestra". El estrechamiento de las diestras en la *Eneida* -costumbre muy extendida en el poema-, funciona como saludo pacífico o expresión de conformidad con los acuerdos orales convenidos. Por lo que advertimos a lo largo de la narración, es un antecedente primigenio de la firma escrita de un tratado.

sin requerir del intermedio de ninguna embajada.[27] Acto seguido, a la enemistad de arcadios y rútulos, añade un peligro que era objeto de regulación primordial en el derecho internacional antiguo: la posibilidad de que Turno subyugue toda la tierra de Hesperia y los mares que la bañan por el norte y el sur.[28] Interesa cómo Virgilio, evidencia en apenas siete versos (143-149), por un lado, prácticas jurídicas propias del derecho común entre pueblos -o *ius gentium*- (la doctrina de la guerra justa, la santidad de los enviados y la libre circulación de los grandes mares) y, por otro, la doctrina romana de la *terra nullius* -o *res nullius*, para el caso de la adquisición de bienes por ocupación (*occupatio*)-.[29] Inmediatamente, Eneas detalla el objeto de su prestación: su lealtad -pide también la de Evandro-, corazones esforzados para la guerra, espíritus decididos y una juventud probada por las circunstancias.[30] El rey responde, primero, aludiendo a los lazos de *philía* que lo unen con Anquises, luego, poniendo a disposición de Eneas la protección y los recursos necesarios (*auxilio laetos dimittam opibusque iuuabo*, 8.171). Al mismo tiempo, estrecha la mano derecha en señal de alianza (*quam petitis iuncta est mihi foedere dextra*, 8.169). Luego de concluir los sacrificios religiosos a Hércules y de un intervalo narrativo, se describen los recursos ofrecidos por el rey: hombres (arcadios y sus aliados, los etruscos, 8.470-480), doscientos caballeros, soldados (8.518-519) y caballos (8.541-553). A excepción de Eneas, a quien le entregan un caballo selecto, al resto de la tropa se los adjudicaron por sorteo (*ducunt exsortem Aeneae,* 8.552).

Descripto el procedimiento legal de principio a fin, la representación de la alianza entre arcadios y teucros no difiere estructuralmente del esquema típico de un tratado internacional contemporáneo.[31] Cada encuentro (Palante-Eneas, Evandro-Eneas) comienza con un preámbulo en el que se exponen los motivos de la alianza (además de otros elementos protocolares como saludos, elogios, recuperación de los hitos históricos que unen a las partes, garantía de fiabilidad). A continuación, convienen sus objetivos comunes (acabar la guerra contra los rútulos). Luego, establecen sus derechos y obligaciones (lealtad y prestación de recursos) y, por último, las cláusulas finales (saludos, promesas[32] y entrada en vigor).[33]

Desde el enfoque afirmacionista de Low, sobre el rol hegemónico de Atenas en la Guerra del Peloponeso,[34] podría afirmarse que en la alianza entre troyanos y arcadios

---

[27] *his fretus non legatos neque prima per artem* / *temptamenta tui pepigi: me, me ipse meumque* / *obieci caput et supplex ad limina ueni*, "Confiado en esto, no por medio de embajadores, ni con engaños, acordé las primeras tentativas de ti; vine yo mismo, yo, y te ofrecí mi propio rostro, y vine suplicante a tu casa" (*Aen*. 8.143-145). La insistencia en el arribo sin intermediarios recuerda la versión egipcia del Tratado de Kadesh (¿1259 a.C.?). Al mismo tiempo, ratifica la posible existencia en la Antigüedad de falsas embajadas, como testimonia Demóstenes (*De falsa legatione*, 19.4-5). Si se atiende al testimonio de Pomponio (Just. 50.7.18), dado el carácter sagrado que otorgaba el *ius gentium* a los enviados, el recurso a la falsa embajada pudo haber sido una estrategia guerrera utilizable.

[28] *Aen*. 8.147-149: '*…nos si pellant, nihil afore credunt* / *quin omnem Hesperiam penitus sua sub iuga mittant* / *et mare quod supra teneant quodque adluit infra*.

[29] Cf. Tuori (2012: 6-9). César recupera una tradición legal antigua de la guerra, sobre el tratamiento de los vencidos: *Ad haec Ariovistus respondit:* '*ius esse belli, ut qui vicissent, iis quos vicissent, quemadmodum vellent, imperarent; item populum Romanum victis non ad alterius praescriptum, sed ad suum arbitrium imperare consuesse*', "Le respondió Ariovisto: 'es un derecho de la guerra que los vencedores dominen a los vencidos como quisieren; disponiendo de los vencidos al arbitrio de su voluntad, no de la ajena'" (Gal. 1. 36. 1).

[30] *Aen*. 8.150-151: '*accipe daque fidem: sunt nobis fortia bello* / *pectora, sunt animi et rebus spectata iuuentus.'*

[31] Cf. United Nations Treaty Series (2005).

[32] Cf. *Aen.* 8.572-854.

[33] La alianza comienza con el estrechamiento de diestras y entra en vigor a la mañana siguiente, cuando Eneas se marcha para pactar con los etruscos (585-607).

[34] Cf. Low (2007: 83-102)

también es lícito observar vínculos internacionales. Si bien la estructura política de las *poleis* a las que refiere Low pertenece a un período histórico posterior al representado artísticamente por Virgilio, ambos pueblos se presentan como ciudades jurídicamente diferentes en sus vínculos diplomáticos. Las diferencias principales también coinciden con la visión afirmacionista de Giovannini.[35] En este sentido, el origen de cada pueblo es geográficamente distante -unos de Troya, otros de la Arcadia griega-, sus costumbres religiosas difieren -el culto a Hércules romano no proviene de Troya, sino de Evandro-[36] y, por la narración de Eneas a Dido en el canto segundo,[37] sabemos que griegos y troyanos poseen diferencias lingüísticas.

Las relaciones entre los pueblos latinos congregados bajo el mando de Latino y la dirección guerrera de Turno, por el contrario, admitirían dos interpretaciones diferentes si se las analiza desde la perspectiva de Low o Giovannini. Según la primera, sería admisible la existencia de derecho internacional debido a que cada pueblo se diferencia por tener un caudillo, un territorio, una ciudad y un espíritu diferentes. Contrariamente, la segunda mirada observaría relaciones entre pueblos dentro de una misma nación -debido al vínculo cultural que los une en armonía-, por lo que no podríamos hablar estrictamente de vínculos internacionales. En efecto, la *Eneida* omite la descripción de los acuerdos formales entre estos pueblos, pero evidencia un 'federalismo nacional', aglutinado en torno al poder del rey Latino,[38] en el que conviven un pasado, un nombre, una lengua, ritos sagrados y costumbres patrias comunes.[39]

Foedera inter populos hostes

Una de las principales características del modelo heroico que encarna Eneas consiste en su constante apelación al derecho como recurso para evitar la violencia. Al arribar al Lacio, como primera decisión diplomática, el héroe envía cien embajadores elegidos, vestidos con ramos de olivo, para llevarle presentes al rey e implorar la paz.[40] El procedimiento jurídico es similar a la alianza entre teucros y arcadios. Primero, se presenta la embajada troyana ante Latino. Como Palante, el rey introduce su discurso apelando a la fama de los troyanos. Inmediatamente, les pregunta qué requieren y qué motivo o necesidad los condujo hasta la ciudad de Laurente. Ilioneo, mensajero troyano, responde detalladamente las preguntas del soberano, invirtiendo el orden en que fueron enunciadas. Primero, explica los sufrimientos del viaje, postergando el pedido concreto de Eneas: "un pequeño lugar para nuestros dioses patrios y una costa que no ofenda a nadie; el mar y la brisa abierta a todos".[41] En contraprestación, los troyanos ofrecerían su reconocimiento y su gloria; además, Eneas le envía a Latino reliquias de Troya: una copa sacrificial de Anquises y diversos distintivos de Príamo. El rey, reconociendo la llegada del yerno extranjero que vaticinaban los dioses, acepta el tratado y arenga a que Eneas mismo se presente a estrecharle la diestra: "parte de la paz será para mí haber estrechado

---

[35] Giovannini (2007: 14).
[36] Cf. Tito Livio (LIV. 1. 7. 3-4).
[37] *...primi clipeos mentitaque tela* / *agnoscunt atque ora sono discordia signant*, "…los primeros reconocen los escudos y las armas engañosas y distinguen sonidos distintos en nuestra voz" (*Aen*. 2.422-423).
[38] Cf. *Aen.* 7.45-46. Además, es Latino el que preside las asambleas (*Aen*. 11.225-462) desde el trono real y quien está directamente involucrado en el conflicto bélico, por ser el padre de Lavinia.
[39] Hecho que se evidencia con claridad en las rogativas que dirige Juno a Júpiter (*Aen.* 12.819-842), para el establecimiento final de la paz.
[40] *Aen.* 7.148-155.
[41] *Aen*. 7.229-230: *dis sedem exiguam patriis litusque ragamus* / *innocuum et cunctis undamque auramque patentem*.

la diestra de vuestro jefe" (*pars mihi pacis erit dextram tetigisse tyranni*, 7.266).[42] Como cláusula final, Latino pide que le transmitieran a Eneas el designio del oráculo sobre su hija y, además, entrega caballos selectos, bien equipados, para cada uno de los troyanos -para Eneas envía también un carro tirado por caballos de origen celeste-.[43]

Más allá de la alianza establecida, en el canto noveno, Turno, aprovechándose de la ausencia de Eneas e incitado por Juno (*rumpe moras omnis et turbata arripe castra*, 9. 13), ataca el campamento de los troyanos, violando una regla básica, tradicional del derecho natural romano, que Grocio ha llamado -según los testimonios del jurista Paulo- *pacta sunt servanda.*[44] Además de la ruptura del pacto, durante todo el canto Turno demuestra una agresividad y un deseo de muerte exacerbados,[45] que lo conducen a destruir no solo a todos los troyanos que se le anteponen, sino también sus naves y su fortaleza.[46]

El campamento troyano permanece sitiado hasta la llegada de Eneas y su contingente guerrero en el primer tercio del canto décimo. El desembarco posibilita la salida de los troyanos sitiados y el equilibrio de las fuerzas que intervienen en el enfrentamiento.

Antes de contraatacar, Eneas dispone el cumplimiento de honras fúnebres para los muertos de su ejército y los de sus enemigos (por ejemplo, Mecencio). Al finalizar los rituales religiosos ofrecidos por el cuerpo de Palante y el envío de su cadáver a Evandro, llega al campamento teucro una embajada latina solicitando la inhumación de sus muertos. El jefe troyano responde concediendo una tregua de doce días (*bis senos pepigere dies*, 11.133) para que tributasen las honras correspondientes, expresando su deseo de pacificar también a los vivos.[47] Además, se lamenta por el 'destino injusto' que arrojó a los latinos a tan gran guerra y a rechazar la amistad convenida.[48] Manifiesta, también, su preferencia por un combate individual con Turno, para la resolución de la guerra sin derramamiento de sangre.[49]

Al tercer día después de pactar la tregua, las opiniones sobre la continuación de la guerra están divididas en la ciudad de Latino. Algunos piden que solo Turno decida con las armas, pues "él es quien reclama para sí el reino de Italia y los principales honores".[50] Otros se alzan en favor de Turno, a quien lo protegen la reina Amata y la fama por los trofeos de guerra conquistados.[51] A la convulsión social (*flagrante tumultu*, 11.225), se le suma el rechazo de Diomedes a participar en la guerra como aliado, quien sugiere a los

---

[42] Eneas no concurre en persona, pues decide ocuparse del trazando de la línea de murallas y de la construcción del campamento (futura ciudad de Lavinia). En las palabras de Latino, se observa nuevamente la presunta importancia que significaba para los antiguos la presencia de ambos reyes en los acuerdos internacionales. Llama la atención que el estrechamiento de manos entre Eneas y Latino nunca se producirá a lo largo de la *Eneida*. Entonces, los pactos que luego 'se romperán', ¿fueron concretados alguna vez?

[43] Cf. *Aen*. 7.267-285.

[44] Cf. Tuori (2012: 8): "Never mind that Paul was actually referring to Roman substantive law, after Grotius, *pacta sunt servanda* was accepted as a basic rule of natural law."

[45] Su soberbia y su desmesura se refleja en el salvajismo extremo: lleva al frente de batalla las cabezas de Niso y Eurílalo clavadas en dos lanzas. Por su conducta feroz, quedará encerrado en la fortaleza troyana, de la que casi no logra escapar (*Aen.* 9.722-733; 789-818).

[46] *Aen.* 9.69-76.

[47] '(…) *pacem me exanimis et Martis sorte peremptis oratis? equidem et uiuis concedere uellem* (...)*'*, "(…) Me pedís la paz para los muertos y para los que han perecido por la suerte del combate? Quisiera por cierto concedérsela también a los vivos (…)" (*Aen.* 11.110-111).

[48] *Aen*. 11.108-110: *'quaenam uos tanto fortuna indigna, Latini, / implicuit bello, qui nos fugiatis amicos?...'*.

[49] Cf. *Aen*. 11.115-118.

[50] *Aen*. 11, 218-219: *ipsum armis ipsumque iubent decernere ferro, / qui regnum Italiae et primos sibi poscat honores.*

[51] Cf. *Aen.* 11.222-224.

latinos el cese de las armas y el establecimiento de un pacto con Eneas.[52] Entonces, Latino convoca a una asamblea (*concilium*, 11.234) en su palacio. Primero, por orden del rey, el embajador Vénulo expone el mensaje completo de Diomedes.[53] Luego, el rey se lamenta por no haber evitado las circunstancias en las que se encuentra su reino y propone a la asamblea pactar la paz mediante un tratado.[54] A cambio, ofrece dos alternativas: si los troyanos desean quedarse en la región, les entregaría una antigua posesión de tierra; por el contrario, si desean marcharse, construiría la cantidad necesaria de naves. Además, enviaría cien embajadores latinos, elegidos entre las mejores familias, para proponerles las condiciones y concluir el tratado (*qui dicta ferant et foedera firment*, 11.330): los enviados irían con ramos de paz y ofrecerían presentes de plata, marfil y distintivos del reino.[55] A continuación, se produce un debate entre dos contrincantes de la coalición latina, el anciano Drances, quien apoya un pacto de paz eterno (*pacem hanc aeterno foedere iungas*, 11.356) y Turno, quien prefiere acabar la guerra con las armas, instando a sus compañeros a no caer en el temor y reivindicando el honor del pueblo. Al mismo tiempo, admite su disposición a luchar individualmente con Eneas si este lo solicita.[56] Sin embargo, la discusión se resuelve por la noticia de que Eneas levantaba el campamento y avanzaba con su ejército en orden de batalla.[57] Turno interpreta el avance como una invasión y se burla de los latinos: "Muy bien, ciudadanos (…) reúnanse en asamblea y sentados alaben la paz; ellos en armas corren contra el reino".[58] Seguidamente, se reanuda la guerra y, después de un combate equilibrado, las fuerzas troyanas terminan asediando la ciudad latina.

Al principio del canto duodécimo, ante el reclamo de los latinos, Turno está decidido a combatir de manera individual con Eneas. Entonces, le pide al rey que establezca la fórmula del tratado y prepare los sacrificios ('*fer sacra, pater, et concipe foedus',* 12.13). Latino, al contrario, solicita pactar la paz, para renunciar a la muerte posible del joven.[59] Turno responde: "permite que cambie la gloria por la muerte" ('*letumque sinas pro laude pacisci',* 12.49). También la reina le ruega que renuncie al combate, pero el joven rútulo se niega y, en cambio, envía un mensajero a Eneas: "que reposen las armas de los teucros y de los rútulos: decidamos con nuestra sangre la guerra" (*Teucrum arma quiescant* / *et Rutuli; nostro dirimamus sanguine bellum,* 12.78-79). Eneas acepta alegre el reto (*oblato gaudens componi foedere bellum*, 12, 109) y envía a Latino, por medio de un grupo de guerreros, las condiciones de la paz (*regique iubet responsa Latino* / *certa referre uiros et pacis dicere leges*, 12.111-112).

Una vez convenido el acuerdo, se disponen los rituales religiosos, y los ejércitos y el conjunto de la ciudadanía ocupan sitios específicos para observar el duelo. Luego, los dos caudillos y el rey avanzan hacia el centro, en donde ofrecen libaciones a los dioses. A continuación, Eneas y Latino pronuncian juramentos. El jefe troyano destaca que, de resultar victorioso, no impondrá obediencia a los latinos ni reclamará el reino: "que ambos

---

[52] Cf. *Aen.* 11.292-293: "(…) *coeant in foedera dextrae,* / *qua datur; ast armis concurrant arma cauete".* Diomedes pide, además, que los regalos llevados para él, se los ofrezcan a Eneas (281-282).
[53] Cf. *Aen.* 11.242-295.
[54] '(…) *foederis aequas* / *dicamus leges sociosque in regna uocemus* (...)*'*, "establezcamos las leyes justas de un tratado y llamémoslos como aliados a nuestros reinos" (*Aen.* 11.321-322).
[55] Cf. *Aen.* 11.314-335.
[56] Cf. *Aen.* 11.336-444.
[57] Cf. *Aen*. 11, 445-458.
[58] *Aen*. 11.459-461: *'immo,' ait 'o ciues,' (...)'cogite concilium et pacem laudate sedentes;* / *illi armis in regna ruum'.*
[59] '(...) *si Turno exstincto socios sum ascire paratus,* / *cur non incolumi potius certamina tollo?*(...)', "(...) Si estoy dispuesto a admitirlos como aliados una vez muerto Turno, ¿por qué no suprimo los combates cuando aún él está vivo? (...)" (*Aen.* 12.38-39).

pueblos, invencibles, se unan en eterna alianza bajo leyes iguales".[60] Por su parte, Latino jura que nunca verá romper la paz y el pacto por parte de los ítalos, bajo ninguna circunstancia.[61] Sus promesas se extienden a lo largo de muchos versos, pero terminan en ridículo, pues, al instante, inflamados por la discordia que siembra Yuturna bajo la figura de Camertes -la ninfa es enviada por orden de Juno-, los rútulos quiebran el pacto y se reanuda la lucha.[62] Latino huye por la ruptura del tratado (*fugit ipse Latinus* / *pulsatos referens infecto foedere diuos,* 12.285-286), Eneas intenta reprimir la convulsa, reclamando las condiciones fijadas, pero es gravemente herido.[63] Finalmente, Eneas es auxiliado y el combate recrudece. A su regreso, persigue a Turno, quien huye transportado por Yuturna, y lo mata una vez que los dioses ceden a la voluntad del *fatum*.[64]

¿Derechos humanos en la Eneida*?*

Muchas fuentes grecolatinas concuerdan con la existencia de un derecho natural inherente a todos los seres humanos, de carácter único, eterno e inmutable, ajeno a una voluntad creadora y anterior a cualquier ley que se haya fijado por escrito.[65] Todas ellas -escritos filosóficos de Platón, Aristóteles, Zenón y Cicerón- destacan la inescindible sujeción de toda forma de justicia a esta ley natural.[66] Un pasaje de *Antígona* (452-460) de Sófocles, retomado por Lauren, sintetiza muy bien esta idea:

> Antígona: "No pensé que tus decretos fueran tan fuertes como para que un mortal pudiera transgredir las leyes no escritas y eternas de los dioses. Estas no son de hoy ni de ayer, sino de siempre, y nadie sabe de dónde surgieron. No iba yo a ser castigada por ellas de parte de los dioses por miedo a la intención de hombre alguno".[67]

Aparte de si Antígona ampara su actitud en el derecho sagrado o natural, creemos que la antítesis interpretativa del *nómos* entre la hija de Edipo y Creonte prefigura, en gran medida, el interrogante central, contemporáneo, sobre las posiciones iusnaturalistas y positivistas en materia de derechos humanos. Es decir, para Creonte, solo es derecho aquello que está escrito jurídicamente. Para Antígona, por el contrario, no basta con la escritura de la ley, sino con valores extrajurídicos superiores, ya sean de base divina o moral.[68]

Según Lauren, la idea iusnaturalista se puso en práctica en distintos textos romanos, bajo la forma de un cuerpo legal denominado *ius gentium* -'derecho de gentes o derechos de

---

[60] *Aen*. 12.187-191: *sin nostrum adnuerit nobis uictoria Martem* / *(ut potius reor et potius di numine firment),* / *non ego nec Teucris Italos parere iubebo* / *nec mihi regna peto: paribus se legibus ambae* / *inuictae gentes aeterna in foedera mittant.*

[61] *Aen*. 12.202-203: '(…) *nulla dies pacem hanc Italis nec foedera rumpet,* / *quo res cumque cadent* (…)*'*.

[62] Cf. *Aen*. 12.203-288.

[63] Cf. *Aen.* 12.311-323.

[64] Cf. *Aen*. 12.383-952. Sobre la violación de los pactos y este último episodio, cf. Galinsky (2004: 21-23).

[65] Cf. Lauren (2013: 172-175). Sobre las diferencias ideológicas entre la filosofía pre-socrática, sofista, platónica, aristotélica, escéptica, cínica, epicúrea y estoica, respecto de los principios universales y el Estado, cf. Gillespie (1999: 233-258).

[66] Cf. Lauren (2013: 174-175).

[67] S. *Ant.* 452-430: [AN.] οὐ τούσδ' ἐν ἀνθρώποισιν ὥρισαν νόμους· / οὐδὲ σθένειν τοσοῦτον ᾠόμην τὰ σὰ / κηρύγμαθ' ὥστ' ἄγραπτα κἀσφαλῆ θεῶν / νόμιμα δύνασθαι θνητὸν ὄνθ' ὑπερδραμεῖν. / Οὐ γάρ τι νῦν γε κἀχθές, ἀλλ' ἀεί ποτε / ζῇ ταῦτα, κοὐδεὶς οἶδεν ἐξ ὅτου 'φάνη. / Τούτων ἐγὼ οὐκ ἔμελλον, ἀνδρὸς οὐδενὸς / φρόνημα δείσασ', ἐν θεοῖσι τὴν δίκην / δώσειν· Citamos la edición de Dain y Mazon (1967).

[68] Ambas perspectivas, enunciada superficialmente por los límites del trabajo, podrían problematizarse a la luz de Nino (1989: 11-48).

naciones'-, al que ya hemos aludido más arriba. Esta doctrina, basada en principios del derecho natural, "it recognized certain universal duties and rights that extended to all human beings as members of the world community as a whole" (Lauren, 2013: 174).[69]

A continuación, queremos destacar dos episodios de la *Eneida* -entre otros- que evidencian una clara posición del narrador en favor de estos principios. El primero ocurre cuando, al presentarse las hazañas romanas del porvenir, grabadas en el escudo de Eneas (*Aen.* 8.626-728), la voz narrativa menciona el famoso episodio del rapto de las sabinas.[70] Allí se alega que el ilícito es realizado *sine more*, es decir, de manera ilegal o salvajemente, en contra de las convenciones tradicionales o el comportamiento civilizado.[71]

El segundo episodio refiere las "prácticas salvajes" (*facta… effera, Aen.* 8.483-484) del tirano etrusco Mecencio. Según el relato de Evandro a Eneas, cuando detentaba el poder real, realizaba "infames matanzas" (*infandas caedes,* 8.483), como por ejemplo, "juntaba cadáveres con cuerpos vivos, uniendo manos con manos y bocas con bocas -¡terrible tortura!- y, escurriendo coágulos de sangre y pus, en mísero abrazo los mataba así con prolongada muerte".[72]

En principio, debido al registro utilizado por el narrador, percibimos el retrato de dos escenas que exceden las normas del *ius gentium*. En segundo lugar, ambos episodios recurren a la noción de salvajismo para retratar la inaceptabilidad de las prácticas, indignas de la naturaleza del ser humano o impropias de sus costumbres.[73] El salvajismo conformaría, entonces, el componente simbólico opuesto a cualquier ley natural. En tercer lugar, resulta interesante destacar la relación inescindible que parecería existir entre la noción de derecho natural y la costumbre, presente en la palabra *mos* (*sine more*). La fuerza etimológica y substancial de dicho vínculo pervivirá hasta las problematizaciones actuales sobre el concepto de derechos humanos,[74] los que, en esencia, siguiendo la afirmación de Nino (1989:19), "son derechos establecidos por principios mor-ales".[75] En último lugar, creemos que una respuesta afirmativa o negativa taxativas en este trabajo, sobre la existencia de derechos humanos en la *Eneida*, debido a su complejidad, limitaría la posibilidad de nuevos interrogantes.[76] La intención del narrador de la *Eneida* por llamar la atención sobre prácticas ajenas a la naturaleza humana y al código común establecido por las costumbres de los pueblos del Lacio, constituye un buen punto de partida.

---

[69] Neff (2003: 5): "Just as the law of nature was universal in the natural world, so was the *jus gentium* universal in the *human* world". Cf. también Mégret (2012: 64-65).

[70] *nec procul hinc Romam et raptas* sine more *Sabinas* / *consessu caueae, magnis Circensibus actis,* / *addiderat, subitoque nouum consurgere bellum* / *Romulidis Tatioque seni Curibusque seueris,* "Y no lejos de allí, había agregado a Roma y a las Sabinas, raptadas del teatro *contra toda ley humana*, durante los grandes juegos circenses, y la nueva guerra que de súbito había surgido entre los romúlidas y el anciano Tacio, y los ciudadanos austeros de Cures" (*Aen.* 8.635-638:). Las itálicas son nuestras.

[71] Cf. *OLD*, *s.v. mos* acep. 3c: "in defiance of convention or civilized behaviour, lawlessly, (transf.) without system, wildly".

[72] *Aen*. 8.485-488: *mortua quin etiam iungebat corpora uiuis* / *componens manibusque manus atque oribus ora,* / *tormenti genus, et sanie taboque fluentis* / *complexu in misero longa sic morte necabat*.

[73] Para Evandro, las prácticas nefastas de Mecencio son propias de una demencia criminal (*infanda furentem*, 8.489).

[74] Nino (1989: 14): "Tiene pleno sentido preguntarse si los derechos humanos son de índole jurídica o moral o si corresponden a esa categoría mestiza constituida por el *derecho natural* (o si pueden ser a la vez morales, jurídicos y "jurídico-naturales").

[75] El guión medio es nuestro.

[76] Anclados en una mirada contemporánea, pensamos que las dos prácticas constituyen una clara violación a los derechos humanos. Necesitaríamos mayor profundización para hipotetizar de qué modo las concebía Virgilio. Sin embargo, para evitar afirmaciones o generalizaciones anacrónicas, debido a los límites y propósitos del trabajo, preferimos evaluar de manera liminar el asunto.

En resumen, creemos que la *Eneida* presenta diversas representaciones identificables con posibles prácticas del derecho internacional antiguo. Más allá de la ficción que supone la obra, la representación de las distintas relaciones diplomáticas entre los pueblos no parece concordar con las teorías que niegan la existencia de un derecho internacional pre-moderno. A lo largo del trabajo, hemos podido revisar el intento del protagonista virgiliano por retrasar el empleo de la violencia en su tarea fundacional, mediante la apelación a distintas prácticas jurídicas, tales como alianzas y tratados. En el caso de los tratados, su realización evidencia una estructura protocolar y procedimental semejante a la establecida por Naciones Unidas. Además, observamos dos episodios que podrían expresar la existencia de una forma peculiar de principio humano, asociable *a priori* a lo que hoy conocemos bajo el concepto de derechos humanos. Por último, si, como afirma Neff, "no area of international law has been so little explored by scholars as the history of the subject",[77] creemos, a partir de nuestro análisis, que el arte antiguo puede ofrecer una fuente rica de imágenes y recursos para enriquecer la exploración histórica del asunto.

[77] Neff (2003: 3).

BIBLIOGRAFÍA

Altman, A. (2010). "Tracing the Earliest Recorded Concepts of International Law". *Journal of the History of International Law* 12, 101-153.

Bailey, C. (ed. y trad.) (1947). *Titi Lucreti Cari* De Rerum Natura *Libri Sex*. Oxford: Oxford University Press.

Buis, E. J. (2011). "Sobre gnomos y gigantes: los tratados grecorromanos y la igualdad soberana de los Estados como ficción histórico-jurídica". *Lecciones y Ensayos,* 89, 73-117.

Buis, E. J. (2015). "El Derecho Internacional Público: Conceptos, características y evolución histórica", en S. González Napolitano (ed.), *Lecciones de Derecho Internacional Público.* Buenos Aires: Errepar, 1-21.

Buis, E. J. (2020). "La Anfictionía Pileo-Délfica y la solución judicial de controversias interestatales en el mundo griego clásico: ¿un antecedente antiguo de la Corte Internacional de Justicia?". *Tribuna Internacional* 9 (17), 1-27.

Butcher, S. H. (ed.) (1966). *Demosthenis orationes* vol. 1. Oxford: Oxford University Press [1903].

Conte, G. B. (ed.) (2009). *P. Vergilius Maro. Aeneis*. Berlin: Walter de Gruyter.

Conway, R. S. & Walters, C. F. (eds.) (1955). *Titi Livi Ab Urbe Condita*. Vol. 1. Oxford: Oxford University Press.

Dain, A. & Mazon, P. (eds.) (1967). *Sophocle,* vol. 1. Paris: Les belles lettres [1955].

Finley, M. I. (2007). *Grecia Primitiva: La Edad de Bronce y la Era Arcaica*. Buenos Aires: Eudeba [1970].

Galinsky, K. (2004). "El drama griego y romano y la *Eneida*". *Auster* 8/9, 9-29.

García Valdés, M. (trad.) (1984). *Aristóteles. Constitución de los atenienses. Pseudo-Aristóteles. Económicos*. Madrid: Gredos.

Gillespie, A. (1999). "Ideas of Human Rights in Antiquity". *Netherlands Quarterly of Human Rights* 17 (3), 233-258.

Giovannini, A. (2007). *Les relations entre États dans la Grèce antique, du temps d'Homère à l'intervention romaine*. Stuttgart: F. Steiner.

Glare, P. G. W. (ed.) (1968-1982). *Oxford Latin Dictionary*. London: Oxford University Press/Claredon Press.

Grimal, P. (1985). *Virgile ou la seconde naissance de Rome*. Paris: Arthaud.

Lauren, G. (2013). "The Foundations of Justice and Human Rights in Early Legal Texts and Thought", en D. Shelton (ed.), *The Oxford Handbook of International Human Rights Law*. Oxford: Oxford University Press, 163-193.

Laurent, F. (1850-1). *Historia del derecho de gentes y de las relaciones internacionales.* Madrid.

Low, P. (2007). *Interstate Relations in Classical Greece. Morality and Power*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mégret, F. (2012). "International Law as Law", en J. Crawford, M. Koskenniemi (eds.), *The Cambridge Companion to International Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 64-92.

Mommsen, T., Krüger, P., Watson, A (eds.) (1985). *Digesta Iustiniani.* Georgia.

Mueller, F. W. (ed.) (1890). *De Republica (M. Tulli Ciceronis Scripta Quae Manserunt Omnia. Part 4, Vol. 2)*. Leipzig: Teubner.

Neff, S. (2003). "A Short History of International Law", en M.D. Evans (ed.), *International Law,* Oxford: Oxford University Press, 31-58.

Nino, C. (1989). *Ética y derechos humanos: un ensayo de fundamentación*. Buenos Aires: Astrea.

Pérez Jiménez, A. (trad.) (2000). *Vidas Paralelas I. Teseo-Rómulo-Licurgo-Numa*, Madrid: Gredos.

Roca Meliá, I. (trad.) (1990). *T. Lucrecio Caro*. *La naturaleza*. Madrid: Akal.

Ruiz Moreno, I. (1946). *El derecho internacional público antes de la era cristiana*. Buenos Aires: Ediciones de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

Ruzé, F., Amouretti, M. C. (2000). *El mundo griego antiguo: de los palacios cretenses a la conquista romana*. Madrid: Akal.

Thomas, R. F. (2000). "A trope by any other name: 'polysemy', ambiguity, and signification in Virgil". *HSCPh* 100, 381-407.

Tuori, K. (2012), "The Reception of Ancient Legal Thought in Early Modern International Law", en B. Fassbender, A. Peters (eds.), *The Oxford Handbook of the History of International Law*. Oxford: Oxford University Press, 1012-1033.

United Nations Treaty Series (2005), *Vienna Convention on the Law of Treaties*, United Nations, vol. 1155 [Done at Vienna on 23 May 1969. Entered into force on 27 January 1980].

DECISIÓN JUDICIAL Y EL PROBLEMA DEL CRITERIO PARA CORREGIR LA LEY EN LA TEORÍA DE LA EQUIDAD DE ARISTÓTELES

Eduardo Esteban Magoja

Resumen: Según sostiene una parte de la literatura, la afirmación de Aristóteles acerca de que la equidad (*epieíkeia*) es justa y al mismo tiempo mejor que la justicia, se justifica en la distinción entre la justicia legal (*nomikós*) y la justicia natural (*physikós*). Este tipo de lectura, que identifica la equidad con la justicia natural, es bastante recurrente en la literatura (Gauthier y Jolif, 2002; Sinnott, 2007). Sin embargo, no todos están de acuerdo con ella. Así, por ejemplo, Brunschwig (1996) afirma que en la teoría de la equidad el único criterio de corrección es resolver el caso de acuerdo con lo que "el propio legislador diría si estuviera allí presente".

Mediante un estudio de *Ética Nicomaquea* (V.10) y *Retórica* (I.13.3), en este trabajo se ofrecerá una lectura intermedia que integre ambas posturas. Se defenderá la tesis de que en Aristóteles la justicia natural tiene un rol fundamental en materia de decisión judicial siempre que se la entienda como los valores sustantivos de la *pólis* contemplados por el legislador en su obra y no como una instancia metajurídica que está más allá de la institucionalidad del derecho.
Palabras clave: equidad, derecho natural, Aristóteles, decisión judicial

JUDICIAL DECISION AND THE PROBLEM OF THE STANDARD TO CORRECT THE LAW IN ARISTOTLE'S THEORY OF EQUITY

Abstract: According to some scholars, Aristotle's sentence that equity (*epieikeia*) is just and also better than justice is justified in the distinction between legal justice (*nomikos*) and natural justice (*physikos*). This approach, which identifies equity with natural justice, is quite recurrent in literature (Gauthier y Jolif, 2002; Sinnott, 2007). However, not everyone agrees with this point of view. For example, Brunschwig (1996) states that in Aristotle's theory of equity the only way to correct the law is according to what "the lawgiver would himself decide if he were present on the occasion".

By studying *Nicomachean Ethics* (V.10) and *Rhetoric* (I.13.3), this paper aims to combine both perspectives. We will defend the thesis that natural justice has a fundamental role in matters of judicial decision as long as we understand it as the substantial values of the *polis* taken into account by the legislator in his work and not as a part of a metalegal level, i.e., an area beyond the legal system.
Keywords: equity, natural law, Aristotle, judicial decision.

1. *Introducción*

Aristóteles presenta su teoría de la equidad en *Ética Nicomaquea* (V.10) -contenido reproducido en *Ética Eudemia* (IV.10)-, aunque también ofrece una exposición más reducida en *Retórica* (I.13.3) y en *Magna Moralia* (II.1), y unas breves referencias en *Política* (1287a27-28) y en *Tópicos* (141a15-18). La dinámica que presenta es sencilla: la ley gobierna todos los aspectos generales de la vida comunitaria y los jueces tienen que

ocuparse de los casos particulares, pero, cuanto en esta tarea la ley no regula con corrección el asunto (pues su generalidad a veces lo impide), ellos pueden rectificarla con miras a alcanzar una decisión justa. Dicho con las propias palabras de Aristóteles, "la naturaleza de lo equitativo [es ser] corrección de la ley" (ἡ φύσις ἡ τοῦ ἐπιεικοῦς, ἐπανόρθωμα νόμου), y de esta manera, siendo del mismo género que la justicia, "lo equitativo es mejor [que lo justo legal]" (κρεῖττον τὸ ἐπιεικές) (*EN* 1137b12-26).[1]

Ahora bien, una gran parte de la literatura especializada sostiene que la afirmación de Aristóteles de que la equidad (*epieíkeia*) es justa y al mismo tiempo mejor que la justicia se justifica en la distinción entre la justicia legal (*nomikós*) y la justicia natural (*physikós*). Así, por ejemplo, Gauthier y Jolif (2002) dicen que para el Estagirita los jueces tienen que corregir la ley escrita mediante la "ley inscrita en la naturaleza de los hombres, la norma del derecho natural que se opone a las leyes escritas". En un sentido parecido se pronuncia Sinnott (2007: xlvi), quien dice que "lo equitativo expresa en realidad la justicia natural, y la justicia a la cual se lo contrapone, y de la cual en ocasiones se ve que difiere, es la justicia convencional". Sin embargo, otros autores, como Brunschwig (1996), niegan que la justicia natural tenga papel alguno en la teoría de la equidad aristotélica y afirman que el único criterio de corrección es resolver el caso de acuerdo con lo que "el propio legislador diría si estuviera allí presente".

Mediante un estudio de *Ética Nicomaquea* (V.10) y *Retórica* (I.13.3), en este trabajo se intentará demostrar que, entre ambas interpretaciones, antes que exclusión, se puede encontrar un punto de consenso.[2] En efecto, en su desarrollo Aristóteles no rechaza que la justicia natural, entendida como los valores sustantivos de la *pólis*, intervenga en el acto de adjudicación judicial ni tampoco dice que exclusivamente el juez debe reproducir la voluntad legislativa en el caso concreto. En realidad, veremos que en la práctica del magistrado *epieikés* lo justo natural tiene un rol fundamental en cuanto expresa los principios prácticos básicos que se erigen como una instancia de justificación fundamental contemplada por el legislador en su obra.

2. *La equidad y la justicia natural*

La lectura que identifica la equidad con la justicia natural, de la cual hemos ofrecido unos pocos ejemplos, es bastante recurrente (Siegfried, 1942; Trude, 1955; Hamburger, 1965: 100). No es para nada una interpretación apresurada de los autores ni mucho menos carente de justificación. Al contrario, existen diferentes buenos argumentos a favor de que Aristóteles invoca, aunque sea implícitamente, la justicia natural como fundamento de la corrección. Estos van desde la ubicación que tiene el tratamiento de la equidad en el texto aristotélico hasta algunas indicaciones indirectas en el lenguaje que utiliza. Sinnott (2007:

[1] En lo que respecta a los textos griegos, seguimos las consignadas en la bibliografía primaria. Se aclara que todas las traducciones del griego al español nos pertenecen.

[2] En rigor, de acuerdo con el sistema jurídico ático y el procedimiento de las cortes atenienses, todo el protagonismo argumentativo lo tenían las partes; los jueces se limitaban a emitir un voto a favor del actor o del demandado y no argumentaban una interpretación del caso o la ley. Es por eso que, por ejemplo, en el tratamiento de la *epieíkeia* que se ofrece en *Retórica* (I.13), Aristóteles está pensando en actos equitativos llevados adelante por los ciudadanos en conflicto y no tanto en el juez. Incluso, si uno mira los textos de los oradores se justifica esta idea. Así, Carey (1996: 42) señala, tras indagar los discursos forenses, que "cuando se menciona explícitamente la *epieíkeia*, es como una característica de las partes en un pleito más que una cualidad que deben mostrar los miembros del jurado". Si bien ello es cierto, sin embargo, creemos que no impide aplicar sus consideraciones sobre la equidad al actuar propio de ese magistrado, que es como lo entiende parte de la literatura especializada y que nosotros, compartiendo está tradición, seguimos en el desarrollo del libro.

xlv n. 142), por ejemplo, cree ver una remisión directa a la justicia natural cuando Aristóteles dice que la equidad es "mejor que cierta justicia, pero no que [la justicia] en sentido absoluto" (βέλτιόν τινος δικαίου, οὐ τοῦ ἁπλῶς). En su opinión, lo justo en sentido absoluto representaría lo que es justo por naturaleza (*tò phisikón*) o lo justo primario (*tò prôton*) (Sinnott, 2007: 193, n. 938). Ahora bien, a pesar de que pareciera haber una referencia a la justicia natural en dicha expresión, lo cierto es que no resulta del todo claro que en verdad sea así. En efecto, mediante el uso del adverbio *haplôs* (ἁπλῶς), que además de "absolutamente" admite como traducciones "simplemente", "generalmente" o "sin cualificación" (Liddell y Scott, 1996: s.v.), Aristóteles solo hace referencia a lo justo en un sentido genérico que incluye tanto lo equitativo como lo justo legal (Apostle, 1975: 274). Lo justo en sentido absoluto o sin cualificación expresa la justicia en términos globales, aquella que comprende todas las demás especies de justicia (Beever, 2004: 34). No hay indicación alguna de que se utilice la expresión como sinónimo de "lo natural" ni tampoco parece ser la intención del filósofo de acuerdo con el hilo argumentativo que ofrece en el pasaje en cuestión.

Aristóteles no dice de modo expreso que la persona equitativa se inspire en una justicia natural (Brunschwig, 1996: 141 y ss.; Horn, 2006: 156-157), más allá de que hable de ella en el libro V.7 de su *Ética Nicomaquea*. El principal criterio que indica respecto al ejercicio de la *epieíkeia* es resolver el caso de acuerdo con lo que "el propio legislador diría si estuviera allí presente" (ὃ κἂν ὁ νομοθέτης αὐτὸς ἂν εἶπεν ἐκεῖ παρών). Como explica, Brunschwig (1996: 151), en esta sentencia se determina, de modo expreso, cómo se debe proceder en la corrección y, de modo implícito, que se está en presencia de un caso excepcional. Dicho de otra forma, para el autor aquí estaría la norma fundamental del instituto de la equidad. Sin embargo, y a pesar de que Brunschwig tiene razón, ello no es motivo suficiente para negar que la justicia natural tenga algún papel en la equidad. Pero el camino para trazar esta relación, más que recurrir a una referencia implícita en el concepto de *haplôs*, debe ser otro y este no tiene que apelar, como hacen Gauthier y Jolif, a una ley suprapolítica o metajurídica.

Lo primero que hay que tener en cuenta es que tanto la justicia legal como la justicia natural son formas de un género de justicia más amplio y abarcador: la justicia política (*díkaion politiké*). Esto supone que hay una instancia de síntesis, un concepto englobante de lo justo legal y lo justo natural que rompe la posibilidad de pensar la relación en términos dicotómicos. Aristóteles no traza un dualismo en el campo del derecho como sí sucedía en el pensamiento de algunos sofistas respecto a la tensión *nómos/phýsis*, lo convencional y lo natural.[3] La distinción entre ambos conceptos se realiza al interior de la justicia política (Miller, 1995:75), pero como partes de un movimiento propio de la institucionalidad de la *pólis*, el cual, antes que contraponerlas, las fusiona.

En este sentido, para Aristóteles la justicia natural no es externa a la politicidad, es decir, una instancia metafísica que se sustrae a la institución del derecho ni en modo alguno rivaliza con la ley positiva. No es prepolítica ni metajurídica ni ajena al orden jurídico. Sacarla de estos dominios es algo que Aristóteles no aceptaría con facilidad. Es muy probable que el origen de trazar erróneamente una oposición entre aquella y el derecho convencional se origina por el hecho de tratarla como una universalidad natural, como "el fuego [que] quema tanto aquí como en Persia" (τὸ πῦρ καὶ ἐνθάδε καὶ ἐν Πέρσαις καίει) (*EN* 1134b26). Dicho de otro modo, algunos autores ven a la justicia natural con un carácter inmutable y necesario, que hace imposible su conciliación con la convencionalidad y la variabilidad de la justicia positiva. Lo que no se logra ver es que en realidad ambas, como formas de la justicia política, son de carácter práctico: se

[3] La antítesis *nómos/phýsis* es un tema sobre el cual se ha escrito mucho. Entre los numerosos trabajos, véase Heinimann (1945), Guthrie (1971: 55-134), y Ostwald (1986: 250 y ss.).

vinculan a los asuntos humanos, a la acción, la prudencia y la deliberación de los agentes en el entramado de las relaciones intersubjetivas. Seguramente por esto Aristóteles dice que tanto la justicia natural como la legal están "sujetas al cambio" (κινητά).[4]

Vale aclarar que semejante expresión acerca de la variabilidad de la justicia no significa en modo algún caer en un relativismo. En contra de aquellos que sostiene que el significado de la justicia cambia de un lugar a otro, Aristóteles dice que, si bien ello puede ser verdadero en cierto sentido, no lo es en sentido absoluto. En efecto, aun cuando la justicia es cambiante, "hay entre nosotros también algo [justo] por naturaleza" (παρ᾽ ἡμῖν δ᾽ ἔστι μέν τι καὶ φύσει) (*EN* 1134b29). Pero no hay que pensar que la justicia natural es algo necesario, esto es, lo que no puede ser de otro modo. Aristóteles no es Platón, no predica un *parádeigma* que se sustrae al mundo sensible y que es inmutable, como sucede con la idea de Bien (Villey, 1981: 38). Claro, el problema es cómo entender que, si bien la justicia natural tiene la misma fuerza en todos lados y escapa al parecer humano, aun así es variable. En otras palabras, la dificultad que se presenta es que ella tiene en algún punto un carácter que hace que no sea reductible a lo convencional. Aristóteles no explica en *Ética Nicomaquea* (V.7) la forma de cambio a la que está sujeto lo justo por naturaleza. Sin embargo, de acuerdo con la materia, lo cierto es que no podría ser una regularidad absoluta, sino una regularidad relativa, es decir, aquello que sucede "en la mayor parte [de los casos]" (ὡς ἐπὶ τὸ πολύ) (*Ph.* 198b35-36).[5] Sobre este punto, pues, lo que está claro es que Aristóteles se niega a elegir entre dos concepciones dicotómicas de naturaleza: una, que la ve como aleatoria, indiferente e injusta, y frente a la cual las leyes humanas proporcionarían cierta seguridad; la otra, como un horizonte estático que fundamenta por sí misma toda autoridad (Baracchi, 2008: 161-162). Aristóteles, claramente, busca trascender tanto un relativismo superficial como el derecho natural esencialista y dogmático.

La regularidad que expresa el carácter natural de la justicia política encuentra su base, antes que en el plano de la *phýsis*, en la *práxis* misma.[6] Así, como explica Vega (2014a: 439), se trata de una universalidad circunscripta a las acciones humanas, es decir, "una universalidad que tiene que ver con los valores prácticos, y no con las reglas teóricas que gobiernan la *phýsis*". Este universalismo de la justicia natural no se substrae ni deja de estar incluido en la institucionalización del derecho positivo en su contexto político y moral (Vega, 2011: 312). En este orden de ideas, se puede decir que la justicia natural expresa los principios prácticos sobre los que se asienta la actividad legislativa, los valores político-morales —incluso religiosos—[7] básicos y fundamentales de la *pólis* que dependen de su dimensión institucional. En esto radica la naturalidad que tiene la justicia política: respecto a las bases, la racionalidad y finalidad de la *politeía* según su especie,

---

[4] La tesis de la variabilidad de la justicia natural también se encuentra en *Magna Moralia* (1194b30-32), en donde dice que ella "no debe entenderse en el sentido de que no pueda cambiar nunca" (δεῖ δ᾽ οὕτως ὑπολαμβάνειν μὴ ὡς μηδέποτε ἂν μεταπεσόντα); incluso, dice que "las cosas que son por naturaleza participan del cambio" (τὰ φύσει ὄντα μεταλαμβάνουσι μεταβολῆς).

[5] Quizá en este sentido se debería entender la analogía de la justicia natural con la mano derecha, respecto a la cual Aristóteles dice en *Ética Nicomaquea* (1134b33-35) que "es por naturaleza la más fuerte y sin embargo todos pueden llegar a ser ambidiestros" (φύσει γὰρ (…) κρείττων, καίτοι ἐνδέχεται πάντας ἀμφιδεξίους γενέσθαι). Sin ir más lejos, cuando en *Magna Moralia* (1195a3) se refiere a este ejemplo, dice que lo justo por naturaleza es aquello que "persiste en la mayor parte [de los casos]" (ἐπὶ τὸ πολὺ διαμένον). En relación con el significado de esta metáfora, véase Miller (1995: 75-77) y Duke (2020: 135).

[6] Es importante señalar este punto, pues de lo contrario, si se lleva muy lejos la analogía entre la física y la ética, se corre el riesgo de caer en un naturalismo ético y de situar a la ética en el campo de una ciencia demostrativa.

[7] En rigor no es correcta hacer esta distinción, ya que lo moral, lo político y lo religioso en el pensamiento griego antiguo iban de la mano. Sin embargo, mientras se tenga presente ello, no hay inconvenientes en trazarla; de hecho, nosotros lo hacemos.

algo que no puede ser ajeno a la institucionalización de las leyes; de lo contrario, estas no tendrían razón de ser.

Queda claro que la justicia incluye, además de la dimensión formal de la ley, una dimensión material identificada con la justicia natural. Si esto es correcto, entonces, tal dimensión sustantiva es la que serviría, en ocasiones, de pauta para determinar cuándo la estricta aplicación de la ley escrita deviene en una injusticia y, por ello, debe ser rectificada. En palabras de Horn (2006: 150) "puede haber aspectos relacionados con el interés público o con la 'ley natural' que pueden tener una importancia primordial; de ahí que la aplicación de la ley a veces deba relativizarse con bienes más fundamentales". Esta misma idea parece tener en mente Pakaluk (2005: 204), cuando dice que actuar de manera equitativa significa actuar a favor de juicios de justicia que atañen a la realidad que se le presenta al agente, en los que se reconocen "algunas limitaciones, principios u ordenamientos como, en algún sentido, 'justos' antes de la ley, y como lo que la ley pretende lograr".

En síntesis, si, como venimos desarrollando, la justicia natural expresa los valores político-morales básicos y fundamentales de la *pólis*, entonces no habría buenas razones para negar su función en el campo de interpretación y aplicación de la ley. La afirmación que realiza Brunschwig (1996: 151) acerca de que tal clase de justicia, además de no tener vínculo alguno con la equidad, no jugaría ningún papel y que el principal criterio es solo la intención del legislador, pierde fuerza. En efecto, lo que no ve el autor es que los valores sustantivos que recoge la justicia natural son aquellos sobre los que se fundan las leyes escritas y hacia los que estas se orientan. En palabras de Vega (2014a: 436), "la justicia legal es instrumental: su fin es la justicia como valor sustantivo que se erige en la médula de la entera *politeía*".

3. *Justicia natural y argumentación retórica*

El desarrollo que hace Aristóteles en *Retórica* (1355a29-b39) sobre el uso de las pruebas por persuasión da cuenta, en cierta medida, de que la determinación de lo justo debe hacerse, cuando sea oportuno y necesario, a partir del uso de argumentos que vayan en línea con aspectos sustantivos que exceden la letra de la ley escrita. A este respecto, Aristóteles divide las pruebas por persuasión en "propias del arte" (ἔντεχνοι) y en "ajenas al arte" (ἄτεχνοι). Las primeras son aquellas que pueden prepararse con método y por nosotros mismos, y las segundas aquellas que no se producen por nosotros, sino que existen de antemano: de este modo, mientras que las primeras se inventan, las segundas se utilizan en la construcción del discurso. En este escenario, Aristóteles especifica que la ley escrita se enmarca dentro de las pruebas no técnicas de derecho y la menciona junto a otros cuatro tipos de pruebas: los testigos (*mártyres*), los contratos (*synthêkai*), las confesiones bajo tortura (*básanoi*) y los juramentos (*hórkoi*). Lo interesante de todo esto es que, cuando analiza cómo debe emplearse la ley, sostiene que, si ella no es favorable al caso, se debe recurrir a la "[ley] común y a [argumentos] de equidad como más justos" (τῷ κοινῷ (…) καὶ τοῖς ἐπιεικέσιν ὡς δικαιοτέροις) (*Rh*. 1375a28-29). Incluso, señala que la formula del juramento de los jueces que ordena decidir con "el mejor juicio" (γνώμῃ τῇ ἀρίστῃ) significa precisamente eso: que no hay que servirse con exclusividad de las leyes escritas.

El planteo de Aristóteles muestra que, en lo que respecta a la estructura de la justificación jurídica, hay una discriminación entre la ley escrita y sus bases sustantivas, entre lo legal-formal y lo legal-material. En la búsqueda de la justicia los jueces pueden, y a veces deben, apelar a otra instancia de justificación y no quedarse atados, a la hora de

juzgar, a la rigidez de la letra de la ley. Hay que aclarar una cuestión sobre el sentido del pasaje de *Retórica* que utilizamos para plantear estas ideas. En dicha obra, el autor habla de de "ley común", la cual identificaría con lo "según la naturaleza" (κατὰ φύσιν) y con la "ley no escrita" (νόμος ἄγραφος), y asimismo realiza una caracterización de la ley natural que se contrapone a lo que venimos diciendo con respecto a su tratado ético: que los hombres reconocen que algo es justo o injusto, lo cual existe incluso cuando "en ningún modo hay entre ellos comunidad ni tampoco acuerdo" (μηδεμία κοινωνία πρὸς ἀλλήλους ᾖ μηδὲ συνθήκη) (*Rh.* 1373b6-8). El tema se vuelve un poco más complejo cuando reparamos en los tres ejemplos que el filósofo ofrece del *nómos katà phýsin*: en primer lugar, cita a *Antígona* de Sófocles, en donde en los versos 456-457 se dice que enterrar a Polinices es justo, "pues no [es esto] de hoy ni de ayer, sino de siempre, y nadie sabe desde cuándo apareció" (οὐ γάρ τι νῦν γε κἀχθές, ἀλλ᾽ ἀεί ποτε / ζῇ τοῦτο, κοὐδεὶς οἶδεν ἐξ ὅτου φάνη); en segundo lugar, se refiere a Empédocles, quien sostiene, acerca de no matar lo que no tiene vida, que "es ley para todos y se extiende largamente por el amplio éter y también a través de la inmensa Tierra" (τὸ μὲν πάντων νόμιμον διά τ᾽ εὐρυμέδοντος αἰθέρος ἠνεκέως τέταται διά τ᾽ ἀπλέτου αὐγῆς); y, por último, invoca una sentencia de Alcidamante, en la que se dice que "dios dejó libres a todos, a nadie ha hecho esclavo por naturaleza" (ἐλευθέρους ἀφῆκε πάντας θεός, οὐδένα δοῦλον ἡ φύσις πεποίηκεν).

En los tres ejemplos ofrecidos, de acuerdo con Burns (2011: 109), pareciera ser que el concepto de ley natural tiene tres características. En primer lugar, Sófocles, Empédocles y Alcidamante sostendrían que los principios de la ley natural son universales, en el sentido de que se aplican a todo el género humano y en toda comunidad. En segundo lugar, tales principios son eternos; en todo tiempo conservan su validez. Por último, ofrecen un criterio para evaluar las instituciones, las costumbres y las prácticas humanas.

Todo esto significaría para Aristóteles que la justicia natural se sustraería al campo de la politicidad y pasaría a ser una instancia metajurídica, lo cual es algo que, como vimos, el propio filósofo rechaza al caracterizar en *Ética Nicomaquea* a aquella justicia como parte de la justicia política. No existe una explicación concluyente acerca de cómo leer la referencia a la ley natural que hace en su tratado sobre retórica. Sin embargo, más allá de que una parte de la literatura considera que el desarrollo de Aristóteles en esta obra es confiable (así, Hamburger, 1965: 65; Strauss, 1974: 156), creemos que hay que tener cuidado con tales ejemplos, pues el Estagirita no parece tomarlos muy en serio ni tampoco está interesado en exponer mediante ellos su teoría del derecho natural (variable). En realidad, en *Retórica* el filósofo está ofreciendo estrategias de persuasión y tomando como ejemplo normas de un derecho inter-*póleis* que circulaban en su tiempo. Esta clase de lectura es compartida por numerosos especialistas. Así, Irwin (1996: 142) dice que "el propósito del tratado aparentemente no ofrece razón alguna para suponer que estas cosas deban ser el propio pensamiento de Aristóteles" y Burns (2011: 110) sostiene que aquellas aseveraciones son "dispositivos estratégicos, o puntos de debate, a los que los estudiantes de retórica podían apelar de manera plausible si desean argumentar un caso particular".

No negamos que algunos ejemplos pueden coincidir con los valores morales, políticos y/o religiosos básicos de la justicia natural -como el entierro de los muertos, entre otros-, pero la intención de Aristóteles es otra: apelar a un *tópos* argumentativo que se supone admitido y que, de hecho, gravitaba en el imaginario jurídico griego. Por eso, según nuestra interpretación, la ley natural universal e inmutable que invoca mediante los ejemplos de *Antígona* de Sófocles, Empédocles o Alcidamante, no puede ocupar el lugar de esa instancia de justificación fundamental. En realidad, el candidato es la justicia natural entendida de acuerdo con el desarrollo que se ofrece en *Ética Nicomaquea* (V.7), esto es, como aquella justicia que expresa los principios prácticos sobre los que se asienta

la actividad legislativa, los valores políticos, morales y religiosos básicos y fundamentales de la *pólis* que dependen de su dimensión institucional.

Unos ejemplos de los que, en nuestra opinión, Aristóteles podría tener en mente cuando habla de la justicia natural, pueden ayudar a precisar este punto. Unos de los principios políticos básicos del sistema democrático serían, por ejemplo, la igualdad de derechos políticos de todos los ciudadanos (*isonomía*) y la libertad de expresión (*isegoría*), sin los cuales sería impensable la ciudadanía en cuanto concepto que abarcaba a todo aquel que podía participar de "la administración deliberativa o judicial" (ἀρχῆς βουλευτικῆς ἢ κριτικῆς) (*Pol*. 1275b17-20). Como valor moral se puede mencionar el deber de *gerotrophía* (el deber de honrar a los padres). La importancia de este deber lo atestiguan, por ejemplo, Jenofonte (*Mem*. 4.4.19-20), cuando por medio de Sócrates dice que una de las leyes no escritas es precisamente tal exigencia y también Esquilo en *Suplicantes* (vv. 707-709), quien dice que "el respeto a los padres es la tercera [norma] que ha sido escrita entre las leyes de *Díke*" (τὸ γὰρ τεκόντων σέβας / τρίτον τόδ᾽ ἐν θεσμίοις / Δίκας γέγραπται).

En lo que respecta a un valor religioso, un ejemplo claro sería el deber de enterrar a los muertos. En la historiografía, encontramos una situación interesante que da cuenta de cómo un principio de justicia podía ser natural para los griegos, pero no para otro pueblo y, por lo tanto, variable. Así, Heródoto (3.38) dice que el rey Darío convocó a algunos griegos, cuya práctica funeraria era quemar a los muertos, y les preguntó por cuánto dinero accederían a comerse los cadáveres de sus padres. Los griegos respondieron que jamás harían eso cualquiera sea el precio. Darío convocó, por otro lado, a una tribu de la India llamada Calatias, cuya práctica funeraria era devorar a los progenitores, y les preguntó por qué suma consentirían en quemar los restos de sus padres. La propuesta fue también rechazada por completo. El caso ilustra muy bien, como destaca Thorp (2021: 115), que "este tipo de valor profundamente arraigado, [es lo que] Aristóteles tiene en mente aquí cuando habla de la justicia natural". Se trata de una práctica tan establecida y enquistada en un pueblo que, si bien puede variar en otro pueblo, no es una convención y de ahí su carácter natural: es algo que se impone sobre los integrantes de la comunidad como una fuerza que brota desde su propio interior, naturalizada y que no está sujeta al parecer individual, tal como dice Aristóteles en 1134b20 de *Ética Nicomaquea*.

4. *La prioridad normativa de la justicia natural*

Uno puede pensar que, según el desarrollo que se ofrece en *Retórica*, en realidad no hay un orden de prioridad de la justicia natural con respecto a la ley escrita. Así se pronuncia Yack (1993: 185-186), quien dice que, según Aristóteles, las partes del litigio pueden valerse de la ley escrita o la ley común y esto es algo facultativo que se realiza dependiendo de cuál de aquellos dos tipos de leyes es más conveniente y apropiada para satisfacer sus propósitos. No hay algo así, pues, como un sistema jurídico que establezca jerarquías normativas. La observación de aquel autor es cierta, pues en el ámbito de *Retórica* Aristóteles está preocupado, como dijimos, por indagar la cuestión de la argumentación y persuasión. Sin embargo, el problema es que confunde el tratamiento que hace Aristóteles de la ley natural en dicha obra con el concepto de justicia natural que ofrece en *Ética Nicomaquea*. Hay que ir en particular a este último texto para ver la distinción y el orden de prioridad normativo, y que la ley escrita sin estar nutrida de esa base material es una cáscara vacía de moralidad.

A propósito de este punto, Aristóteles, en *Política* y en *Ética Nicomaquea*, les da mucha importancia a las ideas de orden y de buena legislación y administración (de

gobierno y judicial) dentro un régimen justo. Tiene un fuerte interés en que todos sus engranajes funcionen del modo más armónico posible, de modo tal de mantener la integridad de la práctica jurídica y el correcto desarrollo de la *pólis*. No es exagerado decir, entonces, que la realización de los valores político-morales de la *politeía* es lo que mantiene, a nivel jurídico, la coherencia normativa y, a nivel político, lo que garantiza una unidad de sentido comunitario: un cuerpo que sepa hacia dónde apuntar y direccionar todas sus fuerzas hacia un mismo lugar. Es por eso que el juez tiene que interpretar con responsabilidad el material legislativo disponible, en concordancia con los principios de la *pólis*, y votar a favor de la parte cuya argumentación es la más congruente y la que de mejor modo se ajusta a los principios prácticos sobre los que se estructura la actividad legislativa: satisfacer no meramente una consistencia lógica, sino una coherencia o congruencia axiológica (Vega, 2014b: 130). La justicia natural, de acuerdo con la interpretación propuesta, tiene un rol fundamental.

Todo lo dicho hasta aquí, con respecto a la ley escrita, la ley natural, la relación y la jerarquía que hay entre ambas, y cómo debe proceder el juez que recurre a la equidad, se puede ilustrar de la siguiente manera. Podemos entender a la ley escrita como las ramas de un árbol, que se conectan con el tronco y este, mediante las raíces, se fija a la tierra y se nutre de ellas. La ley se hace cuerpo y materializa, en un instrumento asible y fácil de reconocer, los criterios de moralidad y racionalidad que estructuran la *politeía*. Esto explica su valor y por qué la regla es que los jueces lleven a cabo, siempre que sea posible y no se arribe a una resolución injusta, una aplicación directa de la ley. Aristóteles es claro respecto a este punto, cuando dice que los legisladores deben dejar al juez lo menos posible sin regular y que solo aquello que no se pueda determinar con precisión debe quedar bajo la autoridad de los magistrados (*Rh*. 1354a31-b16). Solo donde la norma general se quedó corta en la realización de la justicia, el juez puede ejercer cierta creatividad interpretativa, pero con restricciones. Lo deseable, entonces, es que los jueces, en cuanto guardianes de la ley y del criterio de ordenación que siguió el legislador en su obra, sigan con mucha fidelidad lo dispuesto en la norma, sin aventurarse a realizar una exégesis que, más que preservar su autoridad, la prive de sentido y le quite su razón de ser.

Pero esto no significa que la ley escrita sea el último tribunal de apelación sobre lo justo o injusto. Es una pauta muy importante y que los litigantes y jueces deben seguir; pero no es la única ni la final. En los casos en que lo dispuesto de forma textual en la ley es insuficiente, el juez debe ir a los principios sobre los que se apoya el *nómos* para determinar cómo alcanzar con suficiencia la justicia del caso: en nuestra metáfora, hay que ir a las raíces del árbol, que es aquello que mantiene firme la norma y también lo que le ofrece a esta los ingredientes necesarios para mantenerla con vida. En dicha instancia más básica se encuentra la justicia natural, los principios prácticos sobre los que se asienta la actividad legislativa. Entonces, cuando Aristóteles dice que el criterio fundamental respecto a cómo procede la equidad es mirar lo que hubiera hecho el legislador, lo cierto es que no niega que haya que ir a los fundamentos últimos y los criterios de ordenación que este utilizó al establecer la ley. La justicia formal de la ley, que tiene un carácter instrumental y se maneja siguiendo estándares de conducta generales, tiene sus limitaciones. Es una condición necesaria para resolver el caso con corrección, pero no es suficiente ni tampoco constituye un fin en sí misma (Vega, 2014b: 126). Ella está ligada a valores materiales que le dan sustancia y la estructuran en base a los fines y la concepción de bien común que el legislador desee poner en práctica mediante sus normas; de ahí que estos principios son para aquel juez que quiere practicar la equidad la mejor guía al momento de determinar, en casos difíciles y problemáticos, lo justo.

4. *Conclusiones*

Vayamos a las conclusiones de nuestro trabajo. Hemos visto que Aristóteles no niega que en la equidad la justicia natural intervenga en el acto de adjudicación judicial ni tampoco dice que exclusivamente el juez debe reproducir la voluntad legislativa en el caso concreto. Al contrario, ambos se condensan en un mismo acto. Lo que sucede es que la justicia natural no debe ser entendida como algo que se substrae a la *pólis* ni que deja de estar incluido en la institucionalización del derecho positivo en su contexto político y moral; en realidad, ella expresa los principios prácticos sobre los que se asienta la actividad legislativa, los valores político-morales básicos y fundamentales de la *pólis* que dependen de su dimensión institucional. Para el juez *epieikés* lo justo natural tiene un rol fundamental, y permite apelar a una instancia de justificación fundamental contemplada por el legislador en su obra.

BIBLIOGRAFÍA

Ediciones y traducciones

Bywater, I. (ed.) (1988). *Aristotelis. Ethica Nicomachea*. Oxford: Clarendon Press.

Kassel, R. (ed.) (1976). *Aristotelis. Ars Rhetorica*. Berlín: de Gruyter.

Ross, W. D. (ed.) (1936). *Aristotelis. Physica*. Oxford: Clarendon Press.

Ross, W. D. (ed.) (1957). *Aristotelis. Politica*. Oxford: Clarendon Press.

Ross, W. D. (ed.) (1958). *Aristotelis. Topica et Sophistici Elenchi*. Oxford: Clarendon Press.

Susemihl, F.(ed.) (1883). *Aristotelis. Magna Moralia*. Leipzig: Teubner.

Walzer, R. R. y Mingay, J. M. (eds.) (1991). *Aristotelis. Ethica Eudemia*. Oxford: Clarendon Press.

Bibliografía crítica

Apostle, H. G. (trad.) (1975). *The Nicomachean Ethics*. Londres: Reidel.

Baracchi, C. (2008). *Aristotle's Ethics as First Philosophy*. Nueva York: Cambridge University Press.

Beever, A. (2004). "Aristotle on Justice, Equity, and Law". *Legal Theory* 10, 33-50.

Brunschwig, J. (1996). "Rule and Exception: On the Aristotelian Theory of Equity", en M. Frede y G. Striker (eds.), *Rationality in Greek Thought*. Oxford: University Press, pp. 115-155.

Burns, T. (2011). *Aristotle and Natural Law Theory*. Londres: Continuum.

Carey, C. (1996). "Nomos in Attic Rhetoric and Oratory". *The Journal of Hellenic Studies* 116, 33-46.

Duke, G. (2020). *Aristotle's Legal Theory: The Politics of Nomos*. Cambridge: University Press.

Gauthier, R. A. & Jolif, J. Y. (comps.) (2002). *Aristote. L'Éthique à Nicomaque*, vol. 2. Louvain: Peeters.

Guthrie, W. G. K. (1971). *The Sophists*. Cambridge: University Press.

Hamburger, M. (1965). *Morals and Law: The Growth of Aristotle's Legal Theory*. Nueva York: Biblo & Tannen.

Heinimann, F. (1945). *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*. Basel: F. Reinhardt.

Horn, C. (2006). "*Epieikeia*: The Competence of the Perfectly Just Person in Aristotle", en B. Reis (ed.), *The Virtuous Life in Greek Ethics*. Cambridge: University Press, 142-166.

Irwin, T. (1996). "Ethics in the Rhetoric and in the Ethics", en A.O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Rhetoric*. Berkeley: University of California Press, 142-174.

Liddell, H. G. & Scott, R. (1996). *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.

Miller, F. D. (1995). *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*. Oxford: University Press.

Ostwald, M. (1986). *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law: Law, Society and Politics in Fifth-Century Athens*. Berkeley: University of California Press.

Pakaluk, M. (2005). *Aristotle's Nicomachean Ethics: An introduction*. Cambridge: University Press.

Siegfried, W. (1942). *Der Rechtsgedanke bei Aristoteles*. Zurich: Schultess.

Sinnott, E. (trad.) (2007). *Aristóteles. Ética Nicomaquea*. Buenos Aires: Colihue.

Strauss, L. (1974). *Natural Right and History*. Chicago: University Press.

Thorp, J. (2021). "La sorpresiva explicación de Aristóteles sobre la justicia natural". *Circe, de clásicos y modernos* 25/2, 105-121.

Trude, P. (1955). *Der Begriff der Gerechtigkeit in der Aristotelischen Staatsphilosophie*. Berlín: De Gruyter.

Vega, J. (2011). "Aristóteles, el derecho positivo y el derecho natural". *Anuario de filosofía del derecho* 27, 281-317.

Vega, J. (2014a). "Reglas prácticas y equidad en Aristóteles". *Anuario de filosofía del derecho* 30, 413-463.

Vega, J. (2014b). "La actualidad de la equidad de Aristóteles. Doce tesis antiformalistas sobre el derecho y la función judicial". *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, Universidad de Valencia 29, 113-144.

Villey, M. (1981). *El pensamiento jus-filosófico de Aristóteles y Tomás de Aquino*. Buenos Aires: Ghersi.

Yack, B. (1993). *The Problems of a Political Animal: Community, Justice, and Conflict in Aristotelian Political Thought*. Berkeley: University of California Press.

JUSTICIA POLIMORFA Y EQUIDAD DE GÉNERO EN PLATÓN

Víctor Hugo Méndez Aguirre

Resumen: ¿Por qué se postula que debe haber mujeres guardianas en la *República* de Platón? Diversas respuestas se han aventurado. Desde aquellos que encuentran un interés por fomentar unidad de guardianes hasta aquellos que, siguiendo a Bloom, denuncian una *reductio ad absurdum* que muestra lo ridícula y perjudicial que resultaría tal propuesta. El propósito del presente texto es tomar literalmente la tesis feminista haciendo hincapié en el carácter polimorfo de la noción platónica de justicia y derecho. En primer lugar, partiendo de la etimología de *díke*, derivada de *deíknumi* según Benveniste, la justicia originaria es mostrar lo que debe ser hecho, labor encomendado por Platón a sus guardianes. En este sentido, la noción platónica de justicia es un desarrollo del concepto tradicional; pero no se reduce a ello, lo que la caracteriza es que es polimorfa. A continuación, otras dimensiones de justicia en Platón tienen que ver con hacer y recibir lo debido. Por último, subrayo que la igualdad mujeres y hombres en la utopía platónica deriva de su noción de justicia, que sin ella la Calipolis sería incongruente. Sucintamente, la noción platónica de justicia conjuga tradición con innovación y todavía tiene algo que decir al derecho y la política contemporáneos.
Palabras clave: Justicia, derecho, *díke*, *deíknumi*, utopía

POLYMORPHOUS JUSTICE AND GENDER EQUALITY IN PLATO

Abstract: Why is it postulated that there should be female guardians in Plato's *Republic*? Various answers have ventured to answer this enquiry. From those who find an interest in fostering the unity of the guardians to those who, following Bloom's reading, denounce a *reductio ad absurdum* that shows how ridiculous and harmful such a proposal would be. The purpose of this paper is taking literally the feminist thesis by foregrounding the polymorphous character of the Platonic notion of justice and law. Firstly, starting from *díke*'s etymology, derived from the verb *deíknumi* according to Benveniste, original justice is a showing of what must be done, a task entrusted by Plato to his guardians. Thereupon, the Platonic notion of justice is a development of the traditional concept; but it is not reduced to that, contrariwise, what characterizes it is its polymorphousness. Secondly, other dimensions of justice in Plato have to do with doing and receiving what is due. Finally, I emphasize that equality of women and men in Platonic utopia derives from his notion of justice, without which *Calipolis* would be incongruous. Succinctly, the Platonic notion of justice dovetails tradition with innovation and still has something to say to contemporary law and politics.
Keywords: Justice, Law, *díke*, *deíknumi*, Utopia

A. *Etimología de* díke*: mostrar lo que debe ser hecho*

Como bien observa Emiliano Buis (2021), la historia del derecho griego antiguo atraviesa varios periodos, de entre los cuales el arcaico y clásico se encuentran primero. El mismo Buis (2017: 33-40 y 2020: 133) encuentra en obras como las de Homero o las leyes de Dracon inicios de esta historia a construirse con el auxilio de diversas fuentes, incluidos

tanto "objetos materiales" como lenguaje. Y en el léxico jurídico heleno Buis se aboca, entre otras, a una categoría imprescindible: *díke*.

Díke sin la sombra de la menor duda es un concepto fundamental en la historia del derecho occidental. Una de sus acepciones es "justicia". En cuanto a su etimología, hay relativo consenso de vincularla a verbos atinentes a "mostrar" y "decir". Según Benveniste (1983: 301-302):

> Se trata de una raíz **deik*- que da, respectivamente, *di´s*-, en sánscrito, *dis*-, en iranio; *dico*, en latín; *deíknumi*, en griego. Pero estas formas, tan exactamente correspondientes, no concuerdan en su sentido, puesto que el gr. *deíknumi* significa «mostrar» y el latín *dico* «decir». (…) He aquí el último rasgo de la significación de **deik*-: es mostrar lo que debe ser, una prescripción que interviene bajo la forma, por ejemplo, de un fallo judicial (…) La imagen completa perfectamente la que está implicada en **deik*-: mostrar lo que se debe hacer, prescribir la norma.

El tándem mostrar/decir inherente a la *díke* es confirmado por especialistas contemporáneos. Según Pernot (2013: 113):

> La palabra en Roma es un asunto serio. En su origen, es sagrada y encierra el orden del mundo. Los dos verbos que significan 'decir' en latín, *fari y dicere*, se remiten a raíces muy fuertes, que contienen, respectivamente, la idea de una palabra con valor religioso, poderosa por su misma existencia (raíz **bha*, cf. *fatum*, 'destino') y la idea de mostrar con autoridad lo que debe ser, pronunciar, fijar (raíz **deik*-, cf. griego *dikê* 'justicia') (a la raíz **bha* se remonta también al verbo griego *phanai*, 'decir', lo que muestra que no hay que exagerar la antítesis entre Roma y Grecia sobre este punto).

La etimología de *díke* se remonta a un mostrar/decir; pero a uno de una índole muy particular, al de una palabra dotada de autoridad que, en sus orígenes más remotos, procedía de la misma divinidad. La justicia, excelencia cooperativa por antonomasia, va a ser preocupación de no pocos autores, tanto poetas como filósofos. En época clásica la justicia fue examinada con diferentres perspectivas por los principales géneros dramáticos: tragedia, comedia y diálogo socrático. Y de entre estos últimos dará pábulo al género literario de la utopía.

B. Díke *y las tetra-aretai platónic*as

En Grecia clásica, época en que Homero seguía siendo educador de los helenos pero estos ya no lo seguían necesariamente al pie de la letra (Olivares, 2021: 73), se registraron virulentas polémicas sobre la virtud, desde su enseñabilidad hasta la conveniencia o inconveniencia de practicarla fueron objetos de escrutinio. Uno de estos debates gravitó en torno de si las virtudes deben ser practicadas indistintamente por todos o si, por el contrario, ciertas virtudes eran privativas de un grupo social. Entre quienes sostuvieron esta última idea era un lugar común dividir las virtudes por géneros: por una parte, la valentía era la excelencia propia de los mejores hombres; por la otra, según North (1977: 35-48), la templanza era considerada una excelencia fundamentalmente femenina. Sofistas como Gorgias y filósofos de la talla de Aristóteles se esforzaron en la defenza de tal tesis; pero Platón pensaba lo contrario, una de sus contribuciones a la teoría de la virtud radica en homogeneizarla entre hombres y mujeres. Para el discípulo más conspicuo de

Sócrates tanto varones como mujeres estaban obligados a esforzarse para desplegar en la medida de sus capacidades todas las excelencias de las que fueran capaces.

Platón se adhiere a la tradición iniciada en Hesiódo, y consolidada claramente a partir de Focílides, de acuerdo con la cual la justicia es la virtud perfecta. Pero añade pensamientos propios, dentro de los que destaca su teoría de las tetra-aretai que va a ser una de las más influyentes en toda la antigüedad, presente todavía en el último de los escolarcas de la Academia, la neoplatónica, clausurada abruptamente en el 529 de nuestra era. A pesar de la inmensa inflencia de esta teoría postulada en el libro IV de la *República*, North (2019: 177) hace hincapié en su carácter "arbitrario".

En la antropología filosófica y la filosofía de los diálogos de madurez, en categorías de la trifuncionalidad indoeuropea propuesta por Dumézil, las almas humanas lo mismo que las *póleis* se encuentran integradas por tres elementos: racional, irascible y concupisible. Cada uno de ellos reconoce una virtud que le es propia; pero hay una en particular, la virtud perfecta, poseida necesariamente por todos los elementos.

La parte irascible de la *pólis*, los *ksatrias* en la literatura sánscrita, son los guardianes auxiliares que fungen como fuerzas armadas y policiales, su función es defender a la ciudad tanto de las amenazas externas como de las internas que se puedan presentar. En el alma humana su parte irascible es la que le permite encolerizarse y emprender la defensa en caso necesario. La valentía es la virtud inherente de la arte irascible del alma/*pólis*. Si bien el valor fue la virtud por antonomasia en Grecia arcaica y siempre fue considerada una excelencia en la antigüedad, en Platón, sin dejar de ser una virtud imprescindible, pierde la primacía de la que disfrutó en la épica.

Desde los siete sabios la *sophrosyne* se erige como una de las virtudes fundamentales de la reflexión griega. En la *República* es la virtud de la parte concupiscible del alma, cuya principal preocupación es la reproducción de la vida del individuo a través de la comida y la bebida, y de la especie, mediante el sexo; pero en la *pólis* es la disposición de los gobernados, labradores y artesanos principalmente cuyo trabajo alimenta al conjunto de la sociedad, a dejarse gobernar por quienes indiscutiblemente son mejores que ellos, esto es, los filósofos reyes o guardianers perfectos. En Platón se trata tanto de una virtud del individuo como de la comunidad, razón por la cual, como se verá líneas adelante, se encuentra muy cercana a la justicia.

En la teoría de la trifuncionalidad indoeuropea de Georges Dumézil el grupo gobernante deriva su legitimidad de una relación directa con la divinidad. En la epistemocracia filosófica del discípulo de Sócrates dicha conexión con lo divino se manifiesta en términos cognitivos. El núcleo de la utopía pedagógica de la *República* es la *paideia* conducente a que un selecto número de estudiantes después de décadas de preparación física e intelectual, nunca antes de haber cumplido 49 años, acceda a la contemplación de la Idea del Bien. Según Cordero (2021: 16): "Platón hace una lista de los conocimientos que debe poseer quien va a dirigir la ciudad, y, como resumen, dice que todos ellos deben conducir al ejercicio pleno de la *nóesis*, que es la visión directa de las formas". Platón quizá sea el máximo representante clásico de una antropología filosófica que postula que el hombre se diviniza mediante el conocimiento y, por ende, impone el imperativo de asemejarse a Dios -autores contemporáneos han acuñado la categoría de "hombres divinos" para aludir a varias manifestaciones de este tipo aparecidas en la cuenca del mediterráneo en general y en la tradición platónica/neoplatónica en particular (Chevitarese y Brasil, 2021: 169-178).

¿Por qué resulta tan importante dicha visión? Debido a que merced a la visión de la Idea suprema, la del Bien, el guardián, y sólo él, es capaz de implantar el orden de lo divino en la sociedad humana. La virtud propia tanto de los gobernantes ideales como de la parte racional del alma es la sabiduría.

¿Y donde queda la justicia? Precisamente esta excelencia se manifiesta cuando cada parte del alma/*pólis* realiza su propia virtud: cuando lo racional gobierna con sabiduría, cuando la parte irascible defiende con valentía y cuando lo concupiscible actúa con templanza: "la justicia consiste en la posesión y práctica de lo propio de cada uno" (Pl. *R*. 433 e-434 a). Así pues, para Platón la justicia se concreta "haciendo cada uno lo suyo".

C. *Requerimientos de la definición platónica de la justicia*

Se registra una continuidad innegable entre la definición etimológica y la platónica de la justicia. "Hacer cada uno lo suyo" deriva directamente del "mostrar a través de la palabra autorizada lo que debe ser hecho". El conocimiento de la Idea del Bien, el Dios de Platón, autoriza la palabra del filósofo rey para indicar a la sociedad lo que debe ser hecho. Sin embargo, a pesar de la indiscutible continuidad, no es menor las diferencias entre ambas.

"Hacer cada uno lo suyo" implica un número determinado de lo que Edward Lee (1989: 126) ha denominado "requerimientos": servicio, fijeza, unicidad y apertura. Y aquí la noción platónica de la *díke* se torna revolucionaria para su tiempo, no menos que plantea desafíos aún no resueltos en las sociedades contemporáneas.

D. *Requerimiento de servicio, retribución proporcional*

La justicia en la democracia ateniense se enfrentó con diversos problemas tanto en su interior como en su exterior. Por una parte, uno de los problemas sociales de Atenas, aunque quizá no pueda denominarse todavía "lucha de clases", fue el suscitado por la expoliación de parte de la producción agrícola de los campesinos por parte de los terratenientes. Los célebres "sextarios" beneficiados por las reformas de Solón. Por otra parte, el imperialismo ateniense planteó severos desafíos morales por la expoliación de otras *póleis*. Entre estos se pueden mencionar la exacción de los tributos exigidos a los integrantes de la liga de Delos; algunas atrocidades cometidas en la Guerra del Peloponeso, como la planteada por la ocupación y devastación arbitrarias de la isla de Melos; o la institución de la cleruquía. Según Julián Gallego (2022: 75): "los habitantes de Lesbos se transformaron en una mano de obra explotada en las que anteriormente habían sido sus posesiones".

La explotación de los campesinos por parte de los terratenientes fue un tema de peculiar preocupación en una sociedad agrícola. Uno de los aspectos de la teoría platónica de la justicia radica precisamente en su erradicación de la explotación del hombre por el hombre. El requerimiento de servicio de la definición de justicia de Platón establece precisamente que todos los integrantes de una *pólis* están obligados a realizar un servicio relevante: "la justicia consiste en la posesión y práctica de lo propio de cada uno" (Pl. *R*. 433e-434 a). Lee denomina "requerimiento de servicio" al aspecto de la justicia anteriormente señalado. Sin embargo, quizá sea más exacto denominarlo "requerimiento de servicio y retribución proporcional" por el hecho de que el arquitecto que construye con palabras una ciudad justa hace hincapié en que al servicio prestado por el ciudadano corresponderá una retribución proporcional. En el espíritu de su ilustre ancestro, el filósofo ateniense entiende que la *eunomía* implica equilibrar los privilegios de los diferentes grupos sociales.

E. *Requerimiento de fijeza*

Lo que Lee denomina el "requerimiento de fijeza" se encuentra afincado en una de las teorías de la virtud más arraigadas durante toda la antigüedad que se puede encontrar desde Homero hasta el último de los escolarcas que dirigieron la Academia neoplatónica, clausurada en el 529, año que podría ser declarado por esto mismo el fin de la antigüedad. La idea simple: hay naturalezas mejor dotadas para la virtud que otras. En principio podría ser incluso una observación aceptable, seguramente la madre Teresa de Calcuta tuvo una mayor disposición para la virtud que Hitler. Sin embargo, no conviene soslayar que dicha concepción surgió en un ámbito aristocrático premoral en el que los buenos, los *agathoi*, lo eran socialmente, esto es, eran los nobles. Cuando el lenguaje moral adquirió las connotaciones que ahora se reconocen el "bueno" es el que lo es moralmente. Y su bondad o maldad no depende tanto, o no depende sólo, de su cuna, sino también de su esfuerzo personal.

Así pues, la idea básica es que existen naturalezas mejor dotadas para la virtud que otras. De tal suerte que Platón postula que el ciudadano en una sociedad que aspire a ser justa única y exclusivamente de aquella labor para la cual se encuentre mejor dotado por naturaleza: "cada uno debe ocuparse sólo en una de las cosas de la ciudad: aquella para la que su naturaleza tiene mayor aptitud nativa" (Pl. *R*. 433 a).

Los hombres y mujeres menos dotados intelectualmente y menos valerosos, según Platón, serían justos contemplando la templanza. Una característica de la *sophrosyne* en época clásica, rasgo que perderá posteriormente a favor de la caracterización como capacidad para dominar las pasiones, es su carácter sapiencial y político. *Sophrosyne* en *República* es conocerse a sí mismo y como parte de dicho autoconocimiento aceptar el lugar que le corresponde a uno dentro de la sociedad y dejarse gobernar por quienes sean mejores que uno. Obviamente, la mayoría de los ciudadanos entrarían a este grupo social.

Los hombres y mujeres más valerosos serían los guardianes auxiliares de la Calípolis. Aquí se da una de las rupturas más notorias del pensamiento platónico con la cultura patriarcal ateniense. Para el patriarcado griego en general, no sólo el ateniense, la guerra es asunto de hombres que no compete a las mujeres. Sin embargo, el mito de las amazonas, mismo que ha inspirado diversas interpretaciones antropológicas, era uno de los mitos panhelénicos y también uno de los mitos nacionales atenienses. Más allá de los mitos y de sus interpretaciones, mujeres guerreras atormentaron a los patriarcas de Grecia clásica. Se pueden mencionar a Telesila de Argos quien parece haber tenido un papel femenino protagónico en la batalla de Sepeia librada entre argivos y espartanos en el 494 a. C. (Cianci, 2022: 26); Artemisia, tirana de Halicarnaso, cuya participación en las guerras médicas según Heródoto fue una de las más destacadas e ingeniosas de dicha conflagración bélica -tristemente deformada y convertida en villana en la zaga hollywoodense de los 300; o las mujeres que según Tucídides arrojaban tejas contra los sitiadores de su ciudad alterando los resultados de las batllas. El siglo de Pericles abunda de mujeres valientes involucrándose directamente en los asuntos de Ares para escándolo de los patriarcas griegos. Pero Platón sí se lo tomó muy en serio, se percató de que hay mujeres cuya naturaleza es valerosa y las incluyó en el censo de sus mujeres guardianas.

Los hombres y las mujeres quincuagenarios más inteligentes, y que por añadidura hayan tenido la fortuna de sobrevivir a las guerras en las que hubieran participado, cultivarían la sabiduría dentro del grupo de los guardianes perfectos. La posibilidad de que las mujeres alcanzaran la sabiduría no era cuestionada en Grecia clásica, incluso era considerada impropia por filósofos patriarcales como Aristóteles, pero no descartada del todo. Mujeres sabias aparecen a lo largo de las etapas platónicas, desde la de juventud hasta la de senectud. Sin entrar en debate sobre la historicidad o contribución de sabias mencionadas por Platón como Safo, Diotima, Aspasia, Fenarete o las anónimas pitagóricas, lo importante aquí es la

explícita aparición de mujeres guardianes en la utopía platónica. Paradójicamente, el requerimiento de fijeza, siendo una idea arcaizante asumida por Platón, en su utopía se convierte en una teoría anti patriarcal claramente revolucionaria. Y lo mismo puede afirmarse del requerimiento de unicidad.

F. *Requerimiento de unicidad*

Regresando al esquema trifuncional indoeuropeo atribuido a Platón, la justicia implica que cada ciudadano realice a un tiempo únicamente una de las tres funciones necesarias: nutricia, defensiva o directiva:

> cuando, a lo que pienso, un artesano, o cualquier otro que por su naturaleza tiene una actividad lucrativa, infatuado por su riqueza, por el número de sus acólitos, por su fuerza o por cualquier otra cosa semejante, pretende entrar a la clase de los guerreros, o uno de los guerreros en la de los consejeros o guardianes, no obstante su indignidad, y que intercambien así sus instrumentos y honores, o cuando uno solo trate de desempeñar a un tiempo todos estos oficios, en este caso pienso que convendrás conmigo en que este trueque y multiplicidad de funciones es ruinoso a la ciudad (Pl. *R*. 434 b).

¿Resulta opresivo para el ciudadano el requerimiento de unicidad? Autores como Popper han acusado a Platón de ser enemigo de las sociedades abiertas, en lo cual podrían tener algo de razón. Lo cierto es que el discípulo de Sócrates piensa en su sociedad de manera organicista, donde los individuos son considerados antes que nada como partes de un todo. Y el requerimiento de fijeza podría ser suavizado por otro que sí es benéfico para el individuo independientemente de su grupo de origen: el requerimiento de apertura.

Requerimiento [¿feminista?] de apertura

Perteneciendo Platón a una de las sangres más azules de Atenas, entre cuyos antepasados se contaban el ilustre Solón y los varios Critias, tanto el poeta como el líder de los 30 tiranos, su teoría de la justicia implica que independientemente de su ascendencia cada ciudadano sólo debe desempeñar la función para la que se encuentre mejor dotado por naturaleza:

> en caso de tener los guardianes algún descendiente degenerado, deberán relegarlo a las otras clases, y que si de éstas, en cambio, nace alguno excelente, ha de adscribirse a los guardianes. Lo que con esto se quería significar, es que también los demás ciudadanos deben aplicarse cada uno exclusivamente al trabajo para el que nació, a fin de que, ocupado cada cual en lo único que le es propio, se conserve uno sin dividirse en muchos, y que medre así toda la ciudad como una, y no como muchas (Pl. *R*. 423 c-d).

Obviamente lacras sociales como el nepotismo son extirpadas con esta novedosa medida de política pública; pero también se favorece la igualdad de género. Según Óscar Velásquez (1997: 97):

> la importancia que Platón asigna a las obligaciones y entrenamientos comunes a los sexos, es parte de una tentativa razonada y deliberada de la escuela socrática para mejorar la posición de las mujeres en Grecia (…) Todo esto está en armonía con el principio fundamental de la ciudad, de dar a cada cual el trabajo concordante con su naturaleza (*República* II 370 b); es una consecuencia, entonces, del principio de especialización.

Existen debates interminables en torno del feminismo en general y de si la utopía platónica puede ser entendida dentro de esta tradición teórico-política o no. Sin querer reducir el feminismo a una fórmula, quizá sea exacto plantear que este movimiento ha perseguido a lo largo de los siglos una meta única expresada históricamente de acuerdo con las mujeres de cada época, esto es, la "*vindicación de los derechos de la mujer*" (Arauz, 2021: 17-32). Si esta apreciación general no fuera del todo inexacta, uno de los antecedentes más remotos y brillantes de tal movimiento, como se ha demostrado en estas líneas, es la teoría platónica de la justicia. A manera de conclusión, entre su etimología, mostrar a través de la palabra autorizada lo que debe ser hecho, y los requerimientos impuestos por la utopía, la polimorfa *díke* de Platón abona por la equidad de género.

BIBLIOGRAFÍA

Arauz Mercado, D. (2021). "Identidad y representación femenina. Ideas transformadoras de Mary Wollstonecraft a través de sus obras *Educación de las hijas* y *Vindicación de los derechos de la mujer*", en Arauz Mercado, D. (coord.), *Historia de las mujeres. Voces interdisciplinarias.* Zacatecas: Universidad Autónoma de Zacatecas, 17-32.

Benveniste, E. (1983). "*Díke*", en *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. Trad. Mauro Armiño. Madrid: Taurus.

Buis, E. J. (2017). "Justicia, impunidad y emociones judiciales en la Atenas clásica: el ejemplo del perdón en la ley sobre homicidio". *Cultura* 8, 33-40.

Buis, E. J. (2020). "Lo justo y lo tangible: los objetos materiales en la escena judicioal del escudo de Aquiles (*Ilíada* XVII, 497-508)". *Ivs Fvgit* 23, 133-156.

Buis, E. J. (2021). "El derecho griego clásico: fuentes jurídicas y literarias", https://www.youtube.com/watch?v=5Mt5MpGC158

Cianci, T. (2022). "L'elmo di Telesilla". *Noua tellus* 40/1, 13-33.

Chevitarese, A. L. y D. Brasil Justi (2021). "A mística dos homens divinos (*theios andres*) na documentação textual e material: notas sobre um conceito heurístico e intolerância religiosa", en do Céu Fialho, M., Candido M. R., Simões Rodrigues, N. (coords.), *Magia e Superstição no Mediterrâneo Antigo.* Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 169-178.

Cordero, N-L. (2021). "De la inutilidad a la justificación de una 'Forma del dedo' en Platón (De la *República* al *Sofista*)". *Noua tellus* 39/1, 11-25.

Gallego, J. (2022). "La cleruquía ateniense en Lesbos: distribución de la tierra y explotación de los nativos". *Noua tellus* 40/1, 51-86.

Lee, E. (1989). "Plato's theory of social justice in the *Republic* II-IV", en Anton, J & Preus, A. (eds.), *Essays in ancient Greek philosophy. T. III.* Albany: State University of New York.

North, H. (2019). *Sophrosyne. Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*. Coppell, TX, USA: Sophron Editor.

North, H. (1977). "The Mare, the Vixen, and the Bee: 'Sophrosyne' as the Virtue of Women in Antiquity". *Illinois Classical Studies* 2, 35–48.

Olivares Chávez, C. (2021). "La presencia de Odiseo en la *Anábasis* de Jenofonte". *Noua tellus* 39/1, 71-86.

Platón. (2007). *República*. Trad. Antonio Gómez Robledo. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Velásquez, O. (1997). *Politeia, un estudio sobre la* República *de Platón.* Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile.

“EL JURAMENTO DE LOS CONFEDERADOS”: LA LIGA DE DELOS Y EL MARCO INTERESTATAL GRIEGO EN LA OBRA DE VICTOR DURUY

Diego Alexander Olivera

Resumen: A mediados del siglo XIX François Laurent negó la existencia de un derecho internacional en la antigüedad bajo la premisa fundamental de que los antiguos carecían de una conciencia de humanidad que permitiese la convivencia pacífica entre los diversos pueblos. La primera guerra mundial, no obstante, con sus escenas de inusitada violencia, puso en tela de juicio varios de los postulados centrales de Laurent, en especial, la idea de que los modernos eran más humanitarios que los antiguos. En ese contexto, el francés Gustave Glotz ofreció una interpretación del orden interestatal griego diferente. Esto fue posible, en parte, porque Glotz contaba con antecedentes historiográficos que suelen pasar desapercibidos. Este trabajo pretende demostrar que uno de esos antecedentes lo podemos encontrar en la *Historia de los Griegos* de Victor Duruy, publicada casi en paralelo a la *Historia del derecho de gentes* de Laurent. Allí hace uso del material epigráfico para dar cuenta de los acuerdos jurídicos que dieron forma a la Liga de Delos. Es decir, entiende la posición hegemónica ateniense desde su inserción en un orden jurídico interestatal y no desde el poder puro como lo haría Laurent. Pero si Duruy pudo constituirse en una especie de antecesor de la perspectiva afirmacionista fue porque su trabajo tenía intereses políticos específicos que obligaban a asimilar el pasado griego con el presente europeo.
Palabras clave: Duruy, Atenas, Derecho Internacional

“THE OATH OF THE CONFEDERATES”: THE DELIAN LEAGUE AND THE GREEK INTERSTATE FRAMEWORK IN VICTOR DURUY’S WORK

Abstract: Abstract: In the mid-nineteenth century, François Laurent denied the existence of international law in ancient times, given the fundamental premise that individuals lacked a conscience of humanity that would allow peaceful coexistence among diverse peoples. However, the First World War, with its scenes of unprecedented violence, challenged several of Laurent's central tenets, notably the idea that the moderns were more humane than the ancients. In that context, French author Gustave Glotz offered a different interpretation on the Greek interstate order. This was partly possible because Glotz had historiographical antecedents that often go unnoticed. This work aims at demonstrating that one of these antecedents can be found in Victor Duruy’s *History of the Greeks*, published almost in parallel to Laurent’s *History of the Law of Peoples*. There, he resorts to epigraphic material to account for the legal agreements that shaped the Delian League. That is, he understands the Athenian hegemonic standing from its position in an interstate legal order and not from sheer power as Laurent would do. But if Duruy was able to become a sort of precursor of the affirmationist perspective, it was because his work pursued specific political interests that made it necessary to assimilate the Greek past with the European present.
Keywords: Duruy, Athens, International Law

1. *Introducción*

A mediados del siglo XIX el académico luxemburgués François Laurent (1850) negó la existencia de un derecho internacional en la antigüedad en general, y en la Grecia Clásica, en particular.[1] La premisa fundamental de Laurent fue que los antiguos carecían de una conciencia de humanidad que permitiese la convivencia pacífica entre los diversos pueblos. Por tanto, la guerra era el estado natural y la ley del más fuerte, la norma. Esta lectura, de cariz hobbesiano, del marco interestatal griego fue bastante exitosa, constituyéndose en dominante hasta las primeras dos décadas del siglo XX.

La primera guerra mundial, no obstante, con sus escenas de inusitada violencia, puso en tela de juicio varios de los postulados centrales de Laurent, en especial, la idea de que los modernos eran más humanitarios que los antiguos. En ese contexto, el francés Gustave Glotz ofreció una interpretación del orden interestatal griego diferente.[2] Para él ninguna civilización del pasado reúne las condiciones políticas y morales para hacer florecer el derecho de gentes tanto como Grecia (Payen, 2012: 94). En esa línea, entiende el sistema de *póleis* griegas como una "comunidad internacional" regida por "leyes comunes". Una lectura coherente con el clima de época marcado por la creación de una sociedad de naciones y el auge de la doctrina idealista en materia de derecho internacional (Rubio García, 1974: 56-57).

Desde entonces la postura de los historiadores ha sido, en su mayoría, a favor de afirmar la existencia de un marco regulatorio en el sistema interestatal griego.[3] En otras palabras, la tesis de Glotz devino en tesis dominante. Ahora bien, si Glotz pudo proponer una interpretación diferente de Laurent, y romper con la hegemonía negacionista fue, en parte, porque contaba con antecedentes historiográficos que suelen pasar desapercibidos. Como observa Carmine Ampolo (1997: 104) la influencia de George Grote y Victor Duruy es importante en Glotz, sobre todo, en lo que respecta a su visión positiva de la democracia. En el caso de Duruy, contemporáneo de Laurent, esa influencia podría abarcar cuestiones vinculadas al marco interestatal griego, o, por lo menos, eso trataré de sostener en este trabajo.[4]

En efecto, Duruy publica su *Historia de los Griegos* casi en paralelo a la *Historia del derecho de gentes* de François Laurent. Allí hace uso del material epigráfico para dar cuenta de los acuerdos jurídicos que dieron forma a la Liga de Delos. Es decir, entiende la posición hegemónica ateniense desde su inserción en un orden jurídico interestatal y no desde el poder puro como lo haría Laurent. Pero si Duruy pudo constituirse en una especie de antecesor de la perspectiva afirmacionista fue porque su trabajo tenía intereses políticos específicos que obligaban a asimilar el pasado griego con el presente europeo. Siendo pues una especie de *outsider* dentro del mundo académico, Duruy defendía una posición teórica diferente de Laurent y del resto de sus colegas, en torno a cómo entender la relación entre antiguos y modernos. Donde este último veía lejanía, aquel veía proximidad.

Por tanto, aquí se pretende, en primer lugar, explorar el contexto de producción que da lugar a las divergencias teóricas entre Duruy y Laurent. Segundo, analizar la interpretación que hace Duruy del marco interestatal griego y los modos en que la misma

---

[1] Nacido en 1810 fue un historiador, jurista y docente de la Universidad de Gante de principios liberales y anticlericales.

[2] Glotz, nació en Haguenau en 1862, se desempeñó como docente en la Sorbona y director de la *Revue des Études Grecques*.

[3] Así lo hacen, por ejemplo, Alonso (2007), Low (2007), Giovannini (2007) y Buis (2015). La postura negacionista, sin embargo, ha sido defendida por Ekstein (2007) y Payen (2012)

[4] En efecto, Duruy, historiador, discípulo de Michelet y funcionario del Estado francés, era apenas un año menor que Laurent.

lo aleja de la tesis negacionista, al tiempo que lo configura como un antecedente historiográfico de las posturas afirmacionistas. En esa línea, cabe aclarar que Duruy nunca se planteó la existencia de un derecho internacional griego como problema histórico; simplemente lo dio por hecho a partir de su propia experiencia. Pero la importancia que su nombre y su obra adquirieron en Francia, asociado a su papel como ministro de educación de Napoleón III, lo convirtieron en lectura obligatoria para los historiadores franceses posteriores. Entre ellos, figura por cierto Gustave Glotz.

2. *Primitivos o Modernos. ¿Qué son los griegos?*

En un discurso pronunciado en el Ateneo Real de París en 1818, Benjamin Constant (2013: 88) señalaba las características de la libertad, tal como la pensaba la tradición liberal, en proceso de construcción, en oposición a la libertad de los antiguos:

> El fin de los antiguos era la distribución del poder político entre todos los ciudadanos de una misma patria: ellos llamaban a esto libertad. El fin de los modernos es la seguridad en los goces privados: ellos llaman libertad a las garantías acordadas por las instituciones para estos goces (…) Nosotros ya no podemos gozar de la libertad de los antiguos, que estaba constituida por la participación activa y constante en el poder colectivo. Nuestra libertad en cambio debe estar constituida por el gozo pacífico de la independencia privada.

De esa manera, Constant marcaba una brecha entre la experiencia moderna y la antigua, en un aspecto tan sensible al pensamiento francés pos-revolucionario como era la cuestión de la libertad. Sin embargo, reconocía también que la brecha se acortaba cuando la comparación se centraba exclusivamente en el caso ateniense. Por tanto, no duda en afirmar que de "entre todos los Estados antiguos, Atenas es aquel que más se ha parecido a los modernos" (Constant, 2013:85). Sintetiza así las dos vías potenciales de aproximación al pasado grecorromano. Por un lado, se reconoce la distancia que separa al mundo antiguo del moderno; por otro, se admiten ciertas semejanzas que dan lugar a una noción de cercanía. Proximidad y distancia son pues los dos caminos posibles para acercarse a la historia de Grecia.

En los años posteriores del siglo XIX, el campo académico francés optó por la segunda opción en detrimento de la primera. En parte, como respuesta al uso que había hecho de la historia antigua el periodo revolucionario, que veía a la Antigüedad como una colección de *exempla*. En esa línea, entre las lecciones que los termidorianos procuraron obtener de griegos y romanos eran significativas tres de ellas: el ejercicio de la virtud, identificada como una cualidad republicana, la noción de igualdad, aspiración ideológica de la nueva sociedad, y la idea de trasparencia, esto es, una comunidad sin fisuras internas (Vidal Naquet, 1992: 177-203). Por eso, durante la Restauración se buscó orientar la historia antigua por un sendero diferente del de Termidor. Una vez logrado esto, los estudios clásicos cobraron un nuevo impulso a partir de la década de 1830 (Ampolo, 1997: 74)[5].

Así pues, a diferencia de los termidorianos, los historiadores de mediados del siglo XIX negaban la posibilidad de extraer lecciones del mundo grecorromano. Foustel de Coulanges, por ejemplo, publica en 1864 su obra *La ciudad Antigua*, que es un éxito con relativa rapidez. Allí se posiciona contra la tendencia de asociar el pasado al presente. Según él, era preciso estudiar a los griegos "sin pensar en nosotros", como si "fuesen perfectamente extraños", pues "hoy ya no piensa el hombre lo que pensaba hace veinte

[5] Un hito en este sentido es la creación, en 1846, de la Escuela francesa de Atenas.

siglos, y por eso mismo no se gobierna ahora como entonces se gobernaba" (De Coulanges, 2003: 3-4). Ese mismo tono utiliza François Laurent (1850:8-9) cuando observa que la diferencia fundamental que separa a los antiguos de los modernos es la ausencia, en los primeros, de una conciencia de la unidad humana. Eso explica por qué entre los modernos la paz es el estado natural, y entre los antiguos lo es la guerra; también explica que para aquellos la esclavitud sea un crimen y para estos una gracia. En otras palabras, estos historiadores francófonos abordaron la historia antigua desde una noción de lejanía o distancia respecto de la experiencia moderna.

En ese contexto, la obra de Victor Duruy, publicada en 1851, resultó un verdadero parte aguas dentro de los estudios clásicos franceses. Influenciado por su homólogo británico George Grote, Duruy propuso una visión modernizante del pasado griego. Destaca su definición del régimen democrático, al que ve no como el gobierno de un populacho, sino que lo considera el gobierno de una elite aristocrática[6]. Una concepción compatible con el régimen instaurado por Louis Napoleón Bonaparte, como ha hecho notar Vincent Azoulay (2014: 209), y que constituye un verdadero uso del pasado en el presente. En esa dirección se expresa también respecto de la economía antigua. Le asigna al comercio, la industria y la banca ser el origen de la riqueza ateniense, minimizando el rol de la propiedad agrícola (Duruy, 1859: 337). Ampolo (1997: 75) advierte que es el énfasis puesto en el binomio comercio/libertad de lo que resulta una visión modernizante de la economía griega por parte de Duruy.

En síntesis, la afinidad entre antiguos y modernos es evidente en su obra. Así, encontramos que Pericles "transformó la constitución quedando tan liberal como prudente", o que la asamblea no "era más que una *cámara de representantes*" (Duruy 1859: 341-342). Imágenes que facilitan al lector un acercamiento a la historia griega desde una percepción de proximidad. Un enfoque historiográfico sustancialmente diferente del reinante en la academia, pero que, sin embargo, fue muy exitoso. Los libros de Duruy se vendieron a toda Europa, incluyendo Rusia y Turquía, llegando hasta la Argentina. Designado Ministro de Instrucción Pública, condecorado con la Gran Cruz de la Legión de Honor, Gran Oficial de la Corona de Italia y con la Orden Otomana de los Medjidie, miembro de la Academia Francesa y de la *American Philosophical Society*, para fines del siglo XIX ya era toda una autoridad historiográfica en el mundo francófono (Geslot, 2009: 20).

En síntesis, el núcleo de la discrepancia teórica y epistemológica que enfrentaba a Duruy con Laurent o De Coulanges era similar al debate, identificado por Austin y Vidal Naquet (1986: 19), que dividía a los historiadores respecto de la economía griega. En otras palabras, se trata de un episodio más de la divergencia entre modernistas y primitivistas. Entre aquellos, como el propio Duruy, que veían en la economía, la sociedad y la política de Grecia una economía, una sociedad y un sistema político moderno, y quienes, como Laurent, consideraban todo eso parte de un estadio primitivo de la evolución humana. Será pues desde ese horizonte modernista que Duruy desarrollará la historia de la Liga de Delos dando por sentado que la misma se inscribe dentro de un marco jurídico interestatal que regula las relaciones entre *póleis*.

[6] Duruy (1890: 126): "Es necesario representarse bien a los atenienses de aquella época, no como la plebe innoble de Roma, que solamente se preocupaba del pan y de los juegos, sino como una aristocracia que por sus inclinaciones, su elegancia, su cultura intelectual y la costumbre del mando, elevábanse sobre la condición ordinaria de los otros pueblos."

3. *El juramento de los Confederados*

Victor Duruy aborda la cuestión del derecho internacional griego en el marco de su defensa del accionar ateniense para con los aliados. El concepto de imperio que Duruy emplea y proyecta sobre el pasado griego es un concepto decimonónico (Olivera, 2022), es decir, una noción de imperio donde la conquista va asociada a un proceso de trasmisión de la civilización. Según Christophe Pébarthe (2013: 57-88) para Duruy Atenas ofrecía la oportunidad de "defender el modelo asimilacionista de la colonización francesa, que entonces era dominante". Esto es evidente cuando Duruy debe explicar los acontecimientos tras la Paz de Calias y la pérdida, por usar la expresión de Simon Hornblower (1985: 64), de la *raison d'être* del imperio ateniense. Sostiene que era inútil que los aliados desearan acabar con la alianza, pues "no era odio lo que les inspiraba la gloriosa ciudad sino agradecimiento" (Duruy, 1859: 21). En esa tesitura afirma que:

> Atenas tenía derecho para recordarles la honrosa fundación de su imperio, el juramento de los confederados, los sacrificios, y las bolas de hierro enrojecidas al fuego, que se arrojaron solemnemente al mar en señal de que la alianza debía ser perpetua; podía desdeñar la impopularidad en que incurrió al cumplir con un deber imperioso, y lo que es más, señalar las flotas fenicias dispuestas a salir de sus puertos, si Atenas retiraba sus escuadras, y mostrar la piratería que renacería apenas cesase la vigilancia en los mares. Los aliados aceptaron, pues, aquella dominación necesaria, bajo la cual, cuando menos, prosperaba su comercio. (Duruy, 1890: 128)

El tema de los juramentos es central en su argumento. En efecto, el compromiso de los aliados de compartir con Atenas los mismos enemigos y amigos se asumió mediante juramento en el mismo instante en que se concreto la creación de la Liga (Arist. *AP*. 23.4). Está fórmula, común al tipo de tratado internacional conocido como *symmakhía*, fue ampliamente utilizada por Atenas, incluso al margen de su propia esfera de dominación (Troncoso, 1989: 172). El punto es si tal "juramento de los confederados" tenía carácter vinculante o no. Volveré sobre eso más adelante.

Antes pretendo llamar la atención sobre un aspecto de la descripción que hace Duruy del vínculo entre Atenas y sus aliados que dice mucho de su concepción del marco interestatal griego. Afirma que, entre las atribuciones de la asamblea aliada en Delos, estaba el derecho de dirimir las diferencias entre sus miembros. Este atributo pasó a Atenas con el traslado del tesoro de la Liga de Delos a la Acrópolis. La posibilidad de que las ciudades pequeñas encontraran protección en Atenas frente a los atropellos de las ciudades más grandes conspiró, según Duruy (1859: 323), para que "la autoridad judicial de Atenas sobre sus aliados se extendiera lo mismo que su autoridad política". Una serie de ejemplos, entre los que destaca la práctica de los eginenses de resolver sus diferencias en Epidauro, le sirven a Duruy para demostrar que la mediación era un instrumento común en las relaciones entre *póleis*. En consecuencia:

> Allí [en Atenas] se debía resolver toda diferencia entre individuos de dos ciudades, y acaso también todo litigio en que la cuantía de lo disputado excediese de cierta suma. De aquí resultaron dilaciones y gastos de viaje y de estancia, tan perjudiciales para los aliados; pero resultó también muy probablemente una justicia más al abrigo de las pasiones locales. Tucídides lo dice: los aliados preferían tener por juez al pueblo de Atenas, porque esta justicia popular era su refugio y su defensa contra los excesos de los grandes (Duruy, 1890: 132).

Sin llegar a afirmar que se trata de una "comunidad internacional" o de "relaciones entre estados al interior de una misma nación" (Giovannini, 2007: 14), como lo haría un defensor de la existencia de un derecho internacional griego, Duruy infiere que la dominación ateniense unificó la legislación internacional. En ese plano, la *pólis* ática actuaba como garante de un derecho común que regulaba los vínculos entre los miembros de la alianza.[7] Por tanto, el poderío ateniense no estaba fundado exclusivamente en la fuerza y la violencia.

Toda esta línea argumental se pone sobre la mesa a la hora de juzgar la sublevación de Samos. Un conflicto territorial entre Samos y Mileto dio lugar a una contienda en que los milesios fueron derrotados. Solicitaron el apoyo de Atenas, que ordenó suspender las hostilidades y someter el conflicto a la decisión de un tribunal ateniense. Como los samios se negaron, una fuerza militar ateniense sitió la ciudad. Derrocado el régimen oligárquico que la gobernaba, los atenienses colocaron allí un gobierno democrático. La facción oligárquica, con ayuda de Persia, recuperó el control de la ciudad procurando abandonar la Liga. La guerra entonces se reanudó.

Finalmente, tras la victoria ateniense, Duruy (1890: 134) concluye que "Atenas procedía legalmente al obligar por fuerza a los confederados a cumplir las condiciones de la alianza". La legalidad se funda en los acuerdos que dieron lugar a la creación de la Liga y del que dan fe los testimonios epigráficos que Duruy esgrime como prueba forense. Se trata de las inscripciones de Eritras, Colofón y Calcis, en que los aliados se comprometen a no separarse de Atenas. No cabe duda de que Duruy considera los juramentos allí vertidos como vinculantes. Sin embargo, no se detiene en consideraciones referentes a la fecha de los mismos. Esto es importante porque lo que esas inscripciones afirman es bastante diferente de aquel compromiso de tener los mismos amigos y enemigos que Atenas y que dio lugar a la *symmakhía* de Delos.

La estela que contenía el edicto de Eritras está hoy pérdida. Un viajero francés de apellido Fauvel hizo una copia a partir de una lápida encontrada en la acrópolis. En la actualidad solo se conserva el texto del *Corpus Inscriptionum Graecarum* (CIG). Duruy cita el siguiente fragmento de la misma: "No traicionaré al pueblo de Atenas ni a sus aliados ni por propia iniciativa ni dejándome persuadir por ningún otro".[8] Si bien algunos pasajes del edicto, que refieren a la benevolencia ateniense, y la terminología, que enfatiza en el uso de la voz *symmakhía*, llevaron a considerar que se trataba del decreto que sancionaba el ingreso de Eritras a la Liga de Delos, la posición actual es otra. Suele fecharse ahora en el 453/52 a.C. en un contexto de inestabilidad, provocado por el fracaso de la expedición a Egipto, que habría envalentonado a varias ciudades aliadas que buscaron abandonar la Liga. Una de esas ciudades habría sido Eritras y el edicto refleja las condiciones impuestas por Atenas una vez recuperado el control.

La inscripción de Calcis, en cambio, preservada en una estela de mármol encontrada en la Acrópolis, está fechada en 446 a.C. tras la paz de Calias. Una serie de sublevaciones en Beocia, Eubea y Mégara pusieron en tela de juicio la hegemonía ateniense. En Calcis fue la facción oligárquica de los hipobotas la que llevó adelante la sublevación. Una vez vencidos, fueron privados de sus propiedades y expulsados, pero luego las condiciones se suavizaron.[9] El texto que nos sobrevive es un fragmento, que recoge los juramentos, de un conjunto más amplio del tratado entre atenienses y calcidios tras la victoria de los primeros. La cita de Duruy del pasaje es similar a primera vista a la procedente de Eritras:

---

[7] La legitimidad de este sistema queda en evidencia en la nota a pie de página donde Duruy remite a una obra suya anterior, la *Historia de Roma*, donde "demostró" lo difícil que era para los pueblos subordinados a Roma obtener justicia de un cónsul o pretor.

[8] Traducción de Cortés Copete (1999: 254)

[9] Thuc. I.113-114. Otswald (2002)

"no haré defección del pueblo de Atenas por ningún ardid o maquinación, ni de palabra u obra, ni toleraré a quien quiera desertar, y si alguien hace defección lo denunciaré a los atenienses".

La similitud, no obstante, es engañosa. A Eritras se le obligó a jurar lealtad a Atenas y sus aliados, pero los de Calcis juraron lealtad solo a Atenas. Asimismo, mientras Eritras se comprometía a no cometer sedición, Calcis debía denunciar también a quienes prepararan una nueva revuelta. En consecuencia, hay un cambio en la tónica de los juramentos entre uno y otro que se condice con una instrumentalización cada vez mayor de la Liga por parte de Atenas. En todo caso, los juramentos recogidos por Duruy son imposiciones de Atenas para con los aliados en lugar de acuerdos firmados en igualdad de condiciones.

En síntesis, Duruy emplea la documentación epigráfica con cierta tendenciosidad para justificar el accionar ateniense al reprimir la revuelta de Samos y demás ciudades aliadas. Les asigna a los juramentos de los confederados el carácter de vinculantes y, por tanto, juzga como una violación del derecho internacional su incumplimiento. Lo cual implicaba afirmar, implícitamente, la existencia de un marco jurídico que regulaba las relaciones entre Estados, aun cuando lo que en verdad le interesaba era hacer una defensa del imperialismo como práctica de los Estados europeos del siglo XIX.

4. *Conclusiones*

La obra historiográfica de Victor Duruy ha sido poco valorada en la segunda parte del siglo XX y principios del XXI por la acción deformante de su enfoque modernizante sobre el pasado grecorromano. En ese sentido, la crítica más común es la de sus constantes anacronismos conceptuales. Sin embargo, hoy en día, donde es cada vez más evidente que el trabajo historiográfico está atravesado por el anacronismo, revisar su producción puede contribuir a recuperar aportes que en su momento fueron relevantes para los estudios clásicos.[10]

En lo que atañe a este trabajo, puntualmente se ha propuesto demostrar que los interrogantes en torno al accionar imperial ateniense, y la necesidad de exonerar al imperialismo de la acusación de despotismo, contribuyeron para que Duruy ofreciera una descripción del sistema interestatal griego bastante innovadora. Se trataba de una preocupación contemporánea en el marco de un compromiso cada vez mayor de Francia con la expansión colonial. Esos usos del pasado en el presente, si bien lo llevaron a cometer excesos anacrónicos, también dieron lugar a descripciones audaces que en ocasiones contrariaban las visiones historiográficas dominantes. Desde ese lugar se convirtió en antecedente historiográfico para futuros historiadores que abrazaron su concepción positiva de la democracia, de la economía antigua y del marco interestatal griego.

[10] Al respecto es relevante el concepto de "anacronismo moderado", desarrollado por Nicole Loraux (2008), para pensar, en términos metodológicos, la relación entre el quehacer historiográfico y el contexto de producción. También Riaudel (2015) que incluye a la literatura en su análisis.

BIBLIOGRAFÍA

Ampolo, C. (1997). *Storie greche. La formazione della moderna storiografia sugli antichi greci.* Turin: Giulio Einaudi Editore.

Alonso Troncoso, V. (1989) "Algunas consideraciones sobre la naturaleza y evolución de la Symmachía en época clásica". *Anejos de Gerión* II, 165-179.

Alonso, V. (2007). "War, Peace, and International Law in Ancient Greece", en Raaflaub, K. (ed.), *War and Peace in the Ancient World*. Singapur: Blackwell, 206-225.

Austin, M. & Vidal Naquet, P. (1986) *Economía y sociedad en la antigua Grecia.* Barcelona: Paidos.

Azoulay, V. (2014). *Pericles of Athens*. New Jersey: Princeton University Press.

Buis, E. (2015), *La súplica de Eris. Derecho internacional, discurso normativo y restricciones de la guerra en la Antigua Grecia*. Buenos Aires: Eudeba.

Constant, B. (2013). "Sobre la libertad de los antiguos comparada a la de los modernos". *Libertades* 3, 83-92.

Cortés Copete, J. M. (1999). *Epigrafía Griega*. Madrid: Cátedra.

De Coulanges, F. (2003). *La ciudad antigua. Estudios sobre el culto, el derecho y las instituciones de Grecia y Roma.* México D.F.: Editorial Porrúa.

Duruy, V. (1859). *Historia de Grecia*. Madrid: Librería de San Martín.

Duruy, V. (1890). *Historia de los griegos desde los tiempos más remotos hasta la reducción de Grecia a provincia Romana*. Madrid: Montaner y Simón.

Eckstein, A. (2006). *Mediterranean Anarchy, Interstate war, and rise of Rome.* Berkeley-Los Angeles-Londres: University of California Press.

García Rubio, L. (1974). "La tensión idealismo-realismo en la vida internacional". *Revista de Política Internacional* 134, 55-76.

Geslot, J. CH. (2009). *Victor Duruy: Historien et ministre (1811-1894)*. Villeneuve de Ascq: Presses Universitaires du Septentrion.

Giovannini, A. (2007). *Les Relation entre États dans la Grèce Antique. Du temps d´Homère à l´intervention romaine*. Stuttgart: Historia Einzelschriften 193.

Hornblower, S. (1985). *El Mundo Griego 479-323.* Barcelona: Crítica.

Laurent, F. (1850). *Histoire du droit des gens et des relations internationals*. Tomo I. Paris: Hebbelynck-Merry

Loraux, N. (2008). *La guerra civil en Atenas*. Buenos Aires: Paidós.

Low, P. (2007). *Interstate relations in classical Greece*. Cambridge, Cambridge University Press.

Olivera, D. (2022). "El imperio benevolente: La liga delio-ática en Victor Duruy y Donald Kagan", en Moreno Leoni, A., Moreno, A. y Paiaro, D. (eds.), *La antigüedad tiranizada. Libertad, imperio y civilización en la historiografía occidental sobre el mundo antiguo*. Buenos Aires: Miño y Dávila.

Otswald, M. (2002). "Athens and Chalkis: A Study in Imperial Control". *The Journal of Hellenic Studies* 122, 134-143.

Payen, P. (2012). *Le revers de la guerre en Grèce ancienne*. Paris: Belin.

Pébarthe, C. (2013). "L'empire athénien est-il toujours un empire comme les autres ?" *Dialogues D´Histoire Ancienne*. Supplément 5, 57-88.

Riaudel, M. (2015). "Literatura vs. Historia: ¿una cuestión anacrónica?". *El hilo de la fábula. Revista del Centro de Estudios Comparados* 15, 17-30.

Vidal Naquet, P. (1992). *La democracia griega. Una nueva Visión*. Madrid: Akal.

RESPONSIBILITY AND LEGAL THOUGHT IN ANCIENT GREECE

Laura Pepe

Abstract: The aim of the present paper is to analyze how the concepts of guilt and responsibility evolved from Homer to Aristotle. Whereas the former (albeit with two significant exceptions) considers an individual always responsible for an action, regardless of their mens rea, the latter – relying also on the important remarks developed by the sophists in the second half of the fifth century – provides a definition of "intentional" and "unintentional" that ultimately excludes responsibility for individuals who are not guilty of an unintentional action.
Keywords: Responsibility, Guilt, Intentionality, Homer, Aristotle

RESPONSABILIDAD Y PENSAMIENTO JURÍDICO
EN LA ANTIGUA GRECIA

Resumen: El objetivo del presente trabajo es analizar cómo los conceptos de culpa y responsabilidad evolucionaron desde Homero hasta Aristóteles. Mientras que el primero (a pesar de dos excepciones significativas) considera que un individuo es siempre responsible por un acto, independientemente de su mens rea, el último (apoyándose también en las observaciones importantes desarrolladas por los sofistas en la segunda mitad del siglo V) ofrece una definición de "intencional" y "no intencional" que a fin de cuentas excluye la responsabilidad de aquellos individuos que no son culpables de un acto no intencional.
Palabras clave: Responsabilidad, culpa, intencionalidad, Homero, Aristóteles

1. *Foreword*

The title of my paper, or better the two sentences of which it is composed, need some preliminary explanations. As far as responsibility is concerned, I will mainly talk about responsibility for homicide, which is well documented in the available texts. While investigating the topic of responsibility, we will necessarily have to deal with *mens rea*; hence, with the Greek definition of intentional and unintentional, willingness, unwillingness, and causality.[1]

As for the second syntagm, "legal thought", it is crystal clear to anyone that there was no legal thought in a technical sense in ancient Greece. But it is also true that there were several Greek writers – especially philosophers – whose reflections on some important legal topics, as well as responsibility, are crucial. I am thinking in particular of Aristotle; but, as we will see, a fundamental contribution was also given by the sophists in the late fifth century. Of course, I am aware that it is impossible to deal with such a complex topic in just a few pages; my goal is to provide food for thought, without any claim of completeness.

[1] For further details see also Pepe (2012 a: 87 ff.; 2015 a: *passim*; in both cases with the relevant bibliography).

2. *Homer and the idea of responsibility and guilt*

As (almost) always happens when it comes to Greek literature, we will begin with Homer. As a matter of fact, in his poems a specific idea of responsibility appears, which provides the necessary starting point for later argumentation.
Essentially, according to Homer, an individual is always responsible for their own action, regardless of their intent; for this reason, living in a world where no legal means to settle an offense are yet available, they are always subject to vendetta to the hands of their victim, or of their victim's family.

As far as homicide is concerned, the case of Patroclus provides a significant example. Towards the end of the *Iliad*, Patroclus, who has been already killed, appears as a dream to Achilles, and recalls the moment when he was forced to leave his country as a young boy after killing a mate. It did not matter that he had killed "unintentionally, angry because of the dice" (οὐκ ἐθέλων, ἀμφ᾽ ἀστραγάλοισι χολωθείς, *Il*. XXIII, 88): even in case that homicide was involuntary, committed – as happened to Patroclus – in a fit of anger that makes the agent *non compos mentis*, the rule was that the killer (any killer) incurred the consequences of their action – meaning that he could be killed by the family of their victim. Running away was the only means to avoid vendetta.
This principle also applies to less serious offences, as Agamemnon's case clearly demonstrates.

> ἐγὼ δ᾽ οὐκ αἴτιός εἰμι, / ἀλλὰ Ζεὺς καὶ Μοῖρα καὶ ἠεροφοῖτις Ἐρινύς, / οἵ τέ μοι εἰν ἀγορῇ φρεσὶν ἔμβαλον ἄγριον ἄτην, / ἤματι τῷ ὅτ᾽ Ἀχιλλῆος γέρας αὐτὸς ἀπηύρων.
>
> It is not I that am at fault, but Zeus and Fate and Erinys, that walketh in darkness, seeing that in the midst of the place of gathering they cast upon my soul fierce blindness on that day, when of mine own arrogance I took from Achilles his prize. (*Il*. XIX, 86-88, translation by A.T. Murray, Cambridge MA, 1924).

With these well-known words, Agamemnon apologizes to Achilles for the abduction of Briseis, which caused the hero's wrath and his withdrawal from the battlefield during the last and crucial year of the Trojan war. By trying to justify himself for what he had done, the leader of the Achaean army denies being αἴτιος, "guilty". When he acted – he argues – he was incapable of understanding what he was actually doing, due to the intervention of some powerful external entities (Zeus, *Moira*, and Erinys), who cast "blindness", ἄτην, upon his soul, and drove him insane (φρένας ἐξέλετο Ζεύς; *ibid*., 137).

A lot of pages have been written on the passage, especially from Eric Dodds onwards (his fundamental work, *The Greeks and the Irrational*, begins with a chapter whose title is, significantly, *Agamemnon's Apology*).[2] Some scholars support the thesis that Agamemnon's excuse is excessive, hence unreliable, and that, with his false words, he is undoubtedly trying to prove that he had acted unintentionally – whereas his behavior was clearly intentional – to preserve his reputation.[3] I do not think this can be considered a plausible hypothesis. As Dodds himself pointed out, here Agamemnon is not coming up with a moral alibi, considering that even the victim of his abuse, Achilles, shares the same opinion: it was Zeus, agrees Peleus' son, the one who deprived Agamemnon of his mind when he decided to seize Briseis (*Il*. XIX, 270-274).[4] Thus, both the offender and the

[2] Dodds (1951: 1 ff., Italian edition). See also (*e plurimis*) Davies (1995); Scodel (2008: 110 ff.); Fulkerson (2013: part. 50 ff.).
[3] Williams (1993: 65 f., Italian edition), underscores that Agamemnon "is not dissociating himself from his action; he is, so to speak, dissociating the action from himself".
[4] Dodds (1951: 4, Italian edition).

offended strongly believe in the existence of circumstances where, because of a divine intervention, the agent acts unintentionally, in such a way that he does not even realize what he is doing; had the gods not interfered, he would have behaved intentionally. Anyways, absence of culpability does not entail absence of responsibility (precisely as in the case of Patroclus): for the mere fact that he has offended Achilles, Agamemnon knows that he must repay the hero, and offers him "boundless compensation" (ἀπερείσι᾽ ἄποινα; *ibid*., 138) for his offense.[5]

The passage just mentioned is also important to clarify the meaning of αἴτιος. In the past, several scholars assumed that in the Homeric poems the term designates the one who is responsible for having caused, even if only mechanically, a given action. Gaudemet, for example, wrote: "Par cela seul qu'il a accompli l'acte, son auteur est tenu pour *aitios*".[6] The same idea has been shared more recently by Carawan, who stressed that αἴτιος "is a causal term [which] carries the clear implication that compensation or retribution is owed".[7] But Agamemnon statement shows that these definitions are not decisive: since his behavior was unintentional, he cannot be held up as αἴτιος, "guilty". Accordingly, αἴτιος is not a causal term, but occurs instead only to define the one who has intentionally carried out an action.[8] However, the fact that an individual is "not αἴτιος" of a given action does not free them from responsibility: they are still subject to the consequences of their actions.

Despite this being the general and prevalent rule, a different idea begins to emerge in the poems, according to which the person who, behaving without intention, cannot be considered αἴτιος, does not incur responsibility, hence does not deserve of any punishment. The best example is *Od.* XXII, 330 ff. Odysseus is taking his revenge on the suitors, as well as on all of his servants who betrayed him during his extended absence from Ithaca. But his son Telemachus convinces him not to kill the bard Phemius and the herald Medon, with the motivation that they were both forced to serve the suitors (Phemius sang ἀνάγκῃ, "by compulsion", vv. 331, 353; οὔ τι ἑκών… οὐδὲ χατίζων, "unwillingly and without any desire", v. 351; the same reasons should evidently apply to Medon). Exactly like Agamemnon, the doers are recognized as "not guilty" (ἀναίτιοι, v. 356) because their action was performed unintentionally (the only difference lies in the cause of their unintentional action: Phemius and Medon are forced to act, whereas Agamemnon, as well as Patroclus, act in a state of unawareness). But this time they do not face any consequences for their actions.

It is no surprise that in the Homeric poems different and somehow contradictory rules coexist, since they do not portray a precise historical moment but are instead the result of a process of composition which lasted centuries.[9] What we should now verify is whether these ideas found any confirmation in later times. Since much of what we know about ancient Greece comes from Athens, it is on this city that, from now on, we will focus.

---

[5] See, for example, Adkins (1960: 25): "in Homeric society (…) the belief in non-human causation of human action has practically no effects on the ascription of responsibility"; Lesky (1961: 32 ff.).

[6] Gaudemet (1962: 486 f.).

[7] Carawan (1998: 43).

[8] Cantarella (2011 [1980]: 49), underscores that there are some cases where "la responsabilità personale per così dire materiale (...) è (...) scissa dalla responsabilità morale. Se, agli effetti pratici, l'azione è valutata in sé, come puro effetto, sotto il profilo morale essa è ricollegabile al suo autore solo quando è volontaria". On the occurrences and the meaning of αἴτιος, which always implies culpability for an intentional offense, see Pepe (2015 a: 47 f.).

[9] With specific reference to the different conceptions of responsibility in Homer see Cantarella (2011 [1980]: 66).

3. *Guilt and responsibility in Draco's homicide law*

In the last years of the fifth century, an Athenian woman was prosecuted in the most revered court of the city, the Areopagus, with the charge of φόνος ἐκ προνοίας, "intentional homicide". In the indictment speech written for him by Antiphon, the son of the victim explains that, several years before, the defendant, allegedly his stepmother, deliberately killed his father with a poison – but there had also been another victim, a friend of his father, whose name was Philoneus. Accordingly, the prosecutor calls for the death penalty, as required by the laws in force in case of intentional killing.[10] The crime scene is complicated by the presence of another actor. As a matter of fact, the poison was not materially administered by the defendant, but instead by Philoneus' παλλακή, "concubine", who had been previously convinced by the defendant that what she was giving to the men was just a love potion (for this reason, feeling that her partner was no longer in love with her, she gave him a much more consistent amount of the filter: see § 19):

> ἡ μὲν διακονήσασα καὶ χειρουργήσασα ἔχει τὰ ἐπίχειρα ὧν ἀξία ἦν, οὐδὲν αἰτία οὖσα – τῷ γὰρ δημοκοίνῳ τροχισθεῖσα παρεδόθη (…), ἡ δ' αἰτία τε ἤδη καὶ ἐνθυμηθεῖσα ἔξει, ἐὰν ὑμεῖς τε καὶ οἱ θεοὶ θέλωσιν.
>
> For having administered the potion and carried out the deed she was punished as she deserved, although she was not guilty – she was tortured and then handed over to the executioner; the one who is guilty, and who plotted the killing, shall pay too, if you and the gods so will. (Antipho I, 20)

Apparently, the passage shows that nothing has changed since Homer's times. Even in the fifth century, at least in homicide cases, it seems that the one who commits an offense is always responsible and subject to a sanction. It does not matter that the concubine ignored that the filter was a poison, hence – οὐδὲν αἰτία οὖσα, "guilty of nothing" – she killed unintentionally: she was punished just because she physically carried out the act that caused the death of both men.

These conclusions, however, are only partially convincing, and need some further discussion. Assuming that the prosecutor is telling the truth and that the concubine did kill unintentionally because she was unaware of the lethal nature of the filter, the reason why she was sentenced to death – *i.e.* condemned to the same penalty established for intentional homicide – was that she was a servant, or at least a foreigner; certainly not an Athenian citizen.[11] Had she been an Athenian, her legal treatment would have been

---

[10] The language and style of Antiphon's oration (known with the probably misleading title Φαρμακείας κατὰ τῆς μητρυιᾶς, "Prosecution of the stepmother for poisoning") can provide useful elements for dating the trial. See Dover (1950: 48 ff.); Gernet (1954: 37). There are several doubts about the nature of the charge: φόνος ἐκ προνοίας is – in my opinion, at least – the most plausible hypothesis, since it should be excluded that the woman was prosecuted with φαρμακεία, "poisoning": as we read in *Ath. Pol*. LVII, 3 and in D. XXIII, 22, 24, the lawsuit for poisoning was available only when the potion was personally administered by the defendant: ἐάν τις ἀποκτείνῃ δούς (but see, for other perspectives, MacDowell, 1963: 62 f.; Wallace, 1989: 101 ff.). These and other problems raised by Antiphon's speech (such as the identity of the defendant and her relationship with the prosecutor) are discussed in Pepe (2012 b).

[11] See Bushala (1968); Carey (1988: 242); Pepe (2011: 232 f.). The concubine of Philoneus was not an Athenian citizen since she was tortured before being putting to death (Antipho I, 20), and we know that an Athenian decree (by an otherwise unknown Scamandrius) forbade torture for Athenian citizens (And. I, 43); moreover, in all probability she was a slave, since she feared that her partner Philoneus could place her in a brothel (Antipho I, 14), and the women (prostitutes or courtesans) who lived in a brothel were mostly of servile status.

different. In other terms, it is not always true that all killers – as happened in the Homeric poems – were subject to the same consequences, regardless of their *mens rea*.

This new rule was assumed by the laws in force, namely the θεσμοί on homicide written in 621/0 BC by the first Athenian lawgiver, Draco. We are acquainted with his φονικοὶ νόμοι thanks both to the literary tradition (especially some passages of D. XXIII) and due to an inscription on a marble stone unearthed in Athens in 1843 (*IG* I^3.104; the latest edition of the inscription has been published by R. Stroud in 1968). We will not discuss here the extremely debated content of the whole law; it is enough to say that Draco introduced at least a couple of important innovations. In the first place, he tried to control vendetta, which was presumably prevalent in his times as it was in the Homeric poems, by stating that the killer should be prosecuted in court and judged by some individuals (the βασιλεῖς and the 51 ἐφέται) whose authority was recognized by the community (ll. 11-13). Moreover, he drew a sharp distinction between φόνος ἐκ προνοίας and φόνος ἀκούσιος, "intentional homicide" and "unintentional homicide", laying down that the former should be punished with death, and that the latter should be sentenced with exile (cf. especially D. XXI, 43). This, at least, was true in the case where both the killer and the victim were Athenian citizens; the treatment was more severe if the killer was a slave or a foreigner, as the case of the concubine in Antiphon's speech well shows.[12]

Now, in Draco's law the word αἴτιος appears again; it can be read at line 12 (the lacuna can be restored thanks to some *loci similes* of the logographic tradition):

> δ]ι-
> κάζεν δὲ τὸς βασιλέας αἴτιον φόνο [ναι ἢ τὸν αὐτόχερ᾽ εἶτ]ε βολ-
> εύσαντα
>
> The kings are to judge that responsible for homicide is both the person who killed with his hand and the person who planned to kill (*IG* I^3.104, ll. 12-13).

It is redundant here to analyze in detail the many controversial words that form the sentence (especially the identity of the "kings", βασιλεῖς, and the exact meaning of the verb δικάζω). We should instead focus on the term αἴτιος, which, according to the law, defines both the one who kills with his hands (αὐτόχειρ) and the one who plots to kill (βουλεύσας). Now, the comparison with other occurrences of the term αὐτόχειρ (which always indicates a person who uses his hands with complete control)[13] and of the verb βουλεύω (which constantly refers to the activity of somebody who intentionally plots a plan that somebody else will execute)[14] shows that both words refer not only to the actual way the offence was carried out, but also to the intentional nature of the act. If so, we should conclude that Draco does not use αἴτιος as a generic "causal term"; like Homer, he uses it only to indicate the one who is "guilty" of an intentional act – in this case, an intentional homicide. Again, though, this does not imply exemption from liability for those who have been recognized as not αἴτιοι. They are still responsible for what they have (unintentionally) done, with the difference that now the consequences are different than what they were like in the Homeric poems: the killer who is αἴτιος is subject to the death penalty, whereas the one who is not αἴτιος shall be condemned to a less serious penalty – namely, exile.

---

[12] For a detailed analysis concerning the status of both killers and victims in Dracon's law, see Gagliardi (1998).

[13] D. XX, 157-158; XXI, 116; Isocr. IV, 111; *Ath. Pol*. XXXIX, 5.

[14] Against the idea that βουλεύω could be used in connection with the "plotting" of an unintentional homicide, as assumed by some, cf. Pepe (2012 a: 163 ff.).

4. *Ancient and modern ideas about guilt and responsibility for homicide*

What were exactly the circumstances that qualified somebody as αἴτιος of homicide? In which cases the agent, although considered not αἴτιος, was nonetheless held up as responsible, hence subject to sanction? Furthermore, were there any circumstances where responsibility could be excluded? To answer these questions, it is necessary to shift from the notion of guilt and responsibility to the definition of "intentional" and "unintentional". Since no such definition is provided either by Draco or by any other archaic source, we should look at later, classical authors.

Before doing so, however, we should bear in mind that our concept of intentional and unintentional, willingness and unwillingness, is different from that of the Greeks'. There is no word in ancient Greek which embodies our idea of "intention", and the Greek terms which we usually translate with the adjectives "intentional" or "unintentional" do not have a volitional, but rather an intellectualistic, cognitive meaning. In the essay *Ébauches de la volonté dans la tragédie grecque*, J.-P. Vernant pointed out that in ancient Greek texts, when we expect to find an expression of "will", instead we find a term of "knowledge": the Greeks said "to know" and "to ignore", instead of "to want" and "not to want"[15] (incidentally, we should also note that the same thing occurs in archaic Roman lawtexts: in the *leges regiae* the participle *sciens*, "knowingly", indicates the one who kills intentionally, whereas *imprudens* [*<in-pro-uidens*], defines somebody who acts "without seeing in advance", hence unintentionally).[16]

This is immediately clear if we look at Draco's law, where willingness, in connection with a homicide, is signified by ἐκ προνοίας, and πρόνοια – composed by πρό and by the root that generates the verb νοέω, "to think" – literally means "thinking in advance". Hence, αἴτιος of a φόνος ἐκ προνοίας is the agent who kills intentionally for having "thought in advance". It is not an easy task, however, to define precisely the legal extension of ἐκ προνοίας, *i.e*. to establish in which circumstances and with what state of mind, *mens rea*, could somebody be considered guilty (αἴτιος) of intentional homicide. The topic has been debated at length and has brought to two main hypotheses.

On the one hand, some scholars think that πρόνοια should be interpreted as "with premeditation" (in common law "with malice aforethought"). They say so because in the already mentioned discourse written by Antiphon, which is the only extant speech about φόνος ἐκ προνοίας, the prosecutor insists that the defendant acted ἐξ ἐπιβουλῆς, ἐκ προβουλῆς ("with a plot", "with malice aforethought"), and repeatedly uses the verbs μηχανάομαι and βουλεύω ("to plan") to describe her action.[17]

According to another line of thought, ἐκ προνοίας in Draco's law has the same legal meaning of ἑκούσιος (or of the predicative ἑκών), the adjective which generally defines "intentional" offenses other than homicide; accordingly, it indicates any homicide where the action of the killer is characterized by a simple harmful intent, excluding only those killings which are the result of a mere accident.[18]

As I have tried to demonstrate in previous work, I believe that neither theory is correct.[19] As for the first one, it is not plausible to trust a logographer, in this case

---

[15] The essay was first published in the volume *Psychologie comparative et art: homage à I. Meyerson* (Paris: Press universitaires de France, 1972) and then included in Vernant, 1972 (Italian edition, 1976: 29-63).

[16] Fest. s.v. *parrici<di> quaestores* (L. 247): *si qui hominem liberum dolo sciens morti duit, paricidas esto*; Serv. *in Verg. Ecl*. 4.43: *in Numae legibus cautum est ut, si quis imprudens occidisset hominem, pro capite occisi agnatis eius in contione offerret arietem*. On both these texts, see Botta (2014).

[17] See especially Cantarella (1976: 97 ff.).

[18] The theory was developed for the first time by Loomis (1972).

[19] Pepe (2015 b).

Antiphon, who, writing for the prosecution, tries to worsen the position of the defense; and it is not plausible, either, to assume that Draco, whose severity was proverbial (cf. Plut. *Sol*. XVII, 2-4), sanctioned with death only those who killed with malice aforethought, punishing with a much less severe sanction – exile – all those killers who wanted to kill, but acted without any premeditation. As for the second theory, the idea that ἐκ προνοίας and ἑκούσιος should be considered synonyms is contradicted by a passage in Aristotle's *Eudemian Ethic*:

> τὰ μὲν κατὰ προαίρεσιν πάντα ἑκούσια εἶναι, τὰ δ᾽ ἑκούσια μὴ πάντα κατὰ προαίρεσιν. ἅμα δ᾽ ἐκ τούτων φανερὸν καὶ ὅτι καλῶς διορίζονται οἳ τῶν παθημάτων τὰ μὲν ἑκούσια τὰ δ᾽ ἀκούσια τὰ δ᾽ ἐκ προνοίας νομοθετοῦσιν.
>
> Although all that has been purposively chosen (κατὰ προαίρεσιν) is voluntary (ἑκούσια), not all things voluntary are done by purposive choice. And at the same time it is clear from these considerations that the classification of offenses made by legislators as in voluntary (ἑκούσια), involuntary (ἀκούσια), and ἐκ προνοίας is a good one. (Aristot. *EE* 1226 b 34-38; translation by H. Rackham, Cambridge 1981)

Draco is without a doubt one of the anonymous legislators mentioned by Aristotle, because only in his laws on homicide – at least as far as we know – the most serious kind of homicide is indicated by the phrase ἐκ προνοίας. Now, as the legal equivalent of προαίρεσις ("purposive choice", "deliberation"), πρόνοια certainly belongs to the category of intentional, although it is not true that all intentional (ἑκούσια) offenses are ἐκ προνοίας.

Having thus shown the difficulties in identifying πρόνοια either with premeditation or with general intention, we should try to detect which feature is characteristic and distinctive of πρόνοια. A useful help comes again from an Aristotelian passage, taken this time from the *Great Ethics*. The philosopher is discussing here the case of a woman prosecuted in the Areopagus for having killed his partner with a love potion which turned out to be lethal.[20] That court finally acquitted the defendant,[21] Aristotle says, because the judges recognized that the death of the man was a consequence of no πρόνοια:

> τὴν δ᾽ ἄνθρωπον ἐν Ἀρείῳ πάγῳ ἀποφυγεῖν· οὗ παροῦσαν δι᾽ οὐθὲν ἄλλο ἀπέλυσαν ἢ διότι οὐκ ἐκ προνοίας. ἔδωκε μὲν γὰρ φιλίᾳ, διήμαρτεν δὲ τούτου… ὅτι τὴν δόσιν τοῦ φίλτρου οὐ μετὰ διανοίας τοῦ ἀπολέσθαι αὐτὸν ἐδίδου.
>
> The woman was acquitted by the Areopagus; they acquitted her for no other reason that [she killed] without πρόνοια. In fact, she gave [the filter] for love, but made a mistake… because she gave the filter without any idea of killing. (Aristot. *EM* 1188 b)

Regain the love of her partner was all the woman aimed to. In her behavior there was no διάνοια τοῦ ἀπολέσθαι, no "intent to kill", or better – since the Greeks ignored the concept of intention – no "idea to kill". *Aliter dictum*, she did not even realize that the filter could cause the death of her partner. It was the fact of consciously "previewing", "foreseeing" the fatal consequences of an action that made a killer αἴτιος of an intentional (*rectius*, ἐκ προνοίας) homicide. Any other killer was not αἴτιος, even though he was not free from responsibility.

---

[20] The case is similar to that presented in Antiphon's first speech (*Against the Stepmother*), with the difference that in this Aristotelian passage the poison is personally given to the victim by the defendant.

[21] But probably she was not fully acquitted, since she did kill her partner and was therefore guilty of φόνος ἀκούσιος, sanctioned with exile (see also *infra*).

As we know, Draco sanctioned with exile whoever committed a φόνος ἀκούσιος, "unintentional homicide". Moreover, since ἐκ προνοίας and ἀκούσιος were the only existing types of φόνος in Athenian laws, it is easy to infer that φόνος ἀκούσιος was a residual category which included any homicide that lacked πρόνοια. For example, homicides committed in the heat of the moment – because a fit of anger makes the agent unable to realize what they are doing: this happens in the abovementioned case of Patroclus who killed "unintentionally, angry because of the dice". Once again, homicides where death is the result of negligence or recklessness, and that in common law are normally labeled as "negligent manslaughters". Finally, homicides that are the consequence of a mere causal mechanism: the archaic (Homeric) idea that an individual is always responsible for their action, regardless of their intent, seems to have survived in Draco's laws on homicide as well as in fifth-century Athens, where those laws were still in force.

Antiphon's *Second Tetralogy* demonstrates this. The work reproduces a mock trial where the prosecutor – a man whose son has been killed by a javelin thrown during training by a teammate – charges the killer with having committed a φόνος ἀκούσιος. He recognizes that the defendant killed without intending to kill since he just threw the javelin that caused the death. But he also recognizes that, since his son was killed as a result of that throwing, the thrower must be sentenced to exile, which is the punishment for φόνος ἀκούσιος. Thus, the prosecutor supports the traditional idea according to which causality entails culpability; and his position is well condensed in his questions:

> ἀλλὰ τίς ὁ βαλών; εἰς τίν᾽ ὁ φόνος ἀνήκει;
>
> who did throw the javelin? To whom is the boy's death in fact to be attributed? (Antipho III, 3.7)[22]

The same *Tetralogy*, however, shows that towards the end of the fifth century, when the *Tetralogies* were composed (even if their authenticity is controversial),[23] that concept began to be challenged. In fact the father of defendant – who represents his underage son in court –, while agreeing with the prosecutor that the boy's death was ἀκούσιος, "unintentional", nonetheless denies that liability for homicide could be determined by a mere relation of cause and effect. According to him, it is impossible to assign responsibility for unintentional homicide to somebody who just carried out an action (in the case of his son: threw the javelin) with no intention to kill. Instead, responsible is the one in whose behavior can be recognized the presence of a ἁμαρτία, a "mistake":

> ἐκ τῆς ἁμαρτίας, ὁποτέρου αὐτῶν ἐστίν, ἔτι γε σαφέστερον <ἂν> ὁ φονεὺς ἐλεγχθείη.
> By discovering which of the two was guilty of error, we should prove still more conclusively who killed him. (Antipho III, 2.6)

Thus, his son would have committed a ἁμαρτία if he threw the javelin with insolence and wantonness (ὕβρει, ἀκολασίᾳ), or in the wrong direction – for instance, outside the area designated for its flight –, or, again, in a wrong moment, from a wrong place, against an order (2.3,4,7). Nevertheless, since none of these circumstances is true, the defendant

[22] This and the following translation of Antiphon's *Second Tetralogy* are by K.J. Maidment, Cambridge Mass.-London (1941).
[23] On the authenticity of the *Tetralogy*, cf. Wohl (2010: 119); *contra*, Carawan (1998: 171 ff.).

οὐδὲν ἥμαρτεν, "committed no ἁμαρτία" (2.7), οὐκ ἀπέκτεινε οὐδένα, "killed no one" (2.3), hence cannot be pointed out as responsible for φόνος ἀκούσιος.[24]

Which of the litigants in the *Second Tetralogy* has the stronger case? The prosecutor, who relies on the traditional idea of responsibility, or the defendant, who tries to undermine that idea with "close and subtle" arguments (λεπτὰ δὲ καὶ ἀκριβῆ, 4.2)? The truth is that the *Tetralogies* are a sophistic work, and belong to the genre of δισσοὶ λόγοι, "double speeches". They discuss a given topic from two opposing (and often factious) viewpoints, neither of which is more convincing than the other.[25]

The *Second Tetralogy*, as we already know, discusses a non-real case. The lack of speeches in the logographic tradition concerning actual trials of unintentional homicide does not allow us to understand what kind of impact Antiphon's unconventional arguments could have on the Athenian court of Palladium, where unintentional homicides were judged. However, it is significant that Antiphon was not the only one in his time to discuss the theme of responsibility and attribution of responsibility, especially in cases concerning unintentional acts.

5. *From the sophists to Aristotle*

In his *Life of Pericles*, XXXVI, 3, Plutarch recalls that one time the Athenian statesman and the sophist Protagoras, a good friend of his, spent an entire day discussing a case very similar to that of Antiphon's *Second Tetralogy*: during a competition, the javelin thrown by one of the competitors hit and killed – clearly unintentionally – the otherwise unknown Epitimus of Pharsalus (probably a spectator). The question was: who ought to be considered responsible, "according to the most correct reasoning" (κατὰ τὸν ὀρθότατον λόγον)? The thrower, the judges, or the javelin itself? The doubts raised by the two men are enough to show that at the time the traditional attribution of responsibility to the material agent was seriously questioned, and no longer considered τὸν ὀρθότατον λόγον.

Some years later another sophist, Gorgias, wrote his *Encomium of Helen* with the purpose of denying that Helen could be held responsible for the Trojan war. Responsibility, Gorgias assumes, can be attributed only to those who "act", not to those who "suffer" the consequences of someone else's action (the contraposition is between the verbs πράσσειν and πάσχειν). Now, whatever was the cause that materially made Helen go to Troy, she never "acted", ἔπραξε; instead, she "suffered", ἔπαθε. Hence, she is not the guilty one but rather the unresponsible victim. Significantly, quite in the same years, similar arguments were used by the Euripidean Helen in the *Trojan Women*, during the tragic agon where she stands up for herself against the traditional and too rationalist position of the old queen of Troy Hecabe. Moreover, Gorgias' ideas were shared by the Sophoclean Oedipus in *Oedipus at Colonus* (performed posthumously in 401 BC), when the hero proclaims himself "pure in front of the law" (νόμῳ δὲ καθαρός, v. 548) for his crimes, parricide and incest, with the argument that he had "suffered" them without "committing" anything (ἔπαθον… οὐκ ἔρεξα, vv. 538-539).[26]

---

[24] Following the defendant's line of reasoning, is easy to agree with him that responsibility should be attributed to the only one who, in that situation, made a ἁμαρτία: namely the victim, who ran forward at the moment of the throwing, hence putting himself between the javelin and the target (Antipho III, 2.5; cf. 4.5-8). But, by dying, the guilty victim already punished himself for his own mistake (*ibid*., 2.8).

[25] *Pace* Cantarella (1976: 105), who, missing this point, believes that the defense speech allows us to understand what the Greeks meant with the phrase φόνος ἀκούσιος, and assumes, accordingly, that φόνος ἀκούσιος should be identified with the Italian "omicidio colposo" (negligent manslaughter).

[26] Further analysis and sources in Pepe (2012 a: 157 ff.).

With their quibbles and theories, the sophists were the pioneers of a debate on responsibility whose echo got stronger in later times and reached its final conclusion in the second part of the fourth century BC with Aristotle. Of course, it would take too long to go into detail about philosopher's complicated viewpoint; some hints will be enough to put an end to our survey.

In the very beginning of the third book of *Nicomachean Ethics*, Aristotle deals with ἀρετή, "virtue", and maintains that distinction between intentional and unintentional actions is important not only to those philosophers who want to investigate what ἀρετή is, but also to lawgivers; as a matter of fact, it is based on that distinction that they attribute sanctions and rewards (Aristot. *EN* 1109 b 30-35).

In general terms, Aristotle says, it is commonly held that actions are ἀκούσια, "unintentional", when done βίᾳ, "under compulsion", or δι᾽ ἄγνοιαν, "through ignorance". In particular, an act is done under compulsion when it takes its origin in something that lies outside the doer, in such a way that the latter is passive and does not contribute to it. On the other hand, an act carried out through ignorance may be defined as ἀκούσιον, "unintentional", only when it produces pain and regret in individuals who, while acting, were unaware of what they were doing (because, had the agent not been unaware, they would not have acted); in fact, when someone acts without realizing it, but is ultimately happy for what they have done, it is more appropriate to say that their action was οὐχ ἑκούσιον, "not intentional", rather than ἀκούσιον, "unintentional" (Aristot. *EN* 1110 a 1-4; 1110 b 19-24).

Given this definition of unintentional and not intentional, it follows that ἑκούσιον, "intentional", is everything that has its origin in the agent (ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ), who knows (εἰδότι) the specific circumstances in which they are acting – here again takes shape the idea that the Greeks considered the category of ἑκούσιον as something that dealt with the concept of "knowing" more than the concept of "willing". Consequently, according to Aristotle, acts committed in the heat of the moment (διὰ θυμόν) are no longer unintentional, as it had been previously assumed (recall for example Patroclus' reaction in a fit of rage in the *Iliad*), for no other purpose that in this case the origin of the act lies in the agent: hence it is right to hold the agent guilty (αἴτιος) of those actions (Aristot. *EN* 1111 a 21-28).

After a long digression concerning προαίρεσις, "choice" (comparable to that presented in the aforementioned passage of the *Eudemian Ethics*: see *supra*, § 4), Aristotle explains that intentional actions can be either virtuous or vicious. In this passage the author introduces a section where he challenges the well-known Socratic notion that "nobody does harm intentionally" (οὐδεὶς ἑκὼν πονηρός): if it is true that an action is intentional when its origin (ἀρχὴ) lies in the agent, it follows that also vicious actions whose origin lies in their agents are intentional. Accordingly, it is not true that bad people act without knowing, hence unintentionally (Aristot. *EN* 1113 b 1-21).

So far, Aristotle's analysis has been developed on an ethical level. Nonetheless, its conclusions are closely related to a legal perspective:

> τούτοις δ᾽ ἔοικε μαρτυρεῖσθαι καὶ ἰδίᾳ ὑφ᾽ ἑκάστων καὶ ὑπ᾽ αὐτῶν τῶν νομοθετῶν. κολάζουσι γὰρ καὶ τιμωροῦνται τοὺς δρῶντας μοχθηρά, ὅσοι μὴ βίᾳ ἢ δι᾽ ἄγνοιαν ἧς μὴ αὐτοὶ αἴτιοι.
>
> This conclusion seems to be attested both by men's behavior in private life and by the practice of lawgivers: for they punish and exact redress from those who do evil, except

> when it is done under compulsion, or through ignorance, for which the agent himself is not αἴτιος. (Aristot. *EN* 1113 b 22-24)[27]

In conclusion, Aristotle confirms once again that αἴτιος is a term that defines only an intentional doer who, as such, ought to be considered "guilty" of their action. At the same time, the philosopher brings to a coherent and exhaustive conclusion the process already sketched out by Homer, who, at least in a few cases, denied responsibility and punishment to those who, like Phemius and Medon, acted unintentionally.

[27] Translation by H. Rackham, Cambridge (1934).

BIBLIOGRAFÍA

Adkins, A.W.H. (1960). *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*. Oxford: Clarendon Press.

Botta, F. (2014). "Osservazioni in tema di criteri di imputazione soggettiva dell'*homicidium* in diritto romano classico". Diritto@storia 12, https://www.dirittoestoria.it/12/pdf/Botta-Imputazione.pdf

Bushala, E.W. (1968). "Torture of Non-Citizens in Homicide Investigations". *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 9, 61-68.

Cantarella, E. (1976). *Studi sull'omicidio in diritto greco e romano*. Milano: Giuffrè.

Cantarella, E. (2011 [1980]). *AITIOΣ. Archeologia di un concetto*, in Maffi, A., Gagliardi, L. (eds.), *Eva Cantarella. Diritto e società in Grecia e a Roma. Scritti scelti*. Milano: Giuffrè, 45-74.

Carawan, E. (1998). *Rhetoric and the Law of Draco*. Oxford: Clarendon Press.

Carey, C. (1988). "A Note on Torture in Athenian Homicide Cases". *Historia* 37, 241-245.

Davies, M. (1995). "Agamemnon's Apology and the Unity of the Iliad". *The Classical Quarterly*, 45, 1-8.

Dodds, E. (1951): *The Greeks and the Irrational*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press [Italian edition: *I Greci e l'irrazionale*. Firenze: La Nuova Italia, 1978].

Dover, K.J. (1950). "The Chronology of Antiphon's Speeches". *The Classical Quarterly*, 44, 44-60.

Fulkerson, L. (2013). *No Regrets. Remorse in Classical Antiquity*. Oxford: Oxford University Press.

Gagliardi, L. (1998). "Distinzioni di 'status' nella legge di Draconte sull'omicidio", in *Atti del II convegno sulla problematica contrattuale in diritto romano. In onore di A. Dell'Oro*. Milano: LED, 371-402.

Gaudemet, J. (1962). "Le problème de la responsabilité pénale dans l'antiquité". In *Studi in onore di E. Betti*, II. Milano: Giuffrè, 483-508.

Gernet, L. (1954): *Antiphon. Discours*. Paris: Les Belles Lettres.

Lesky, A. (1961). *Göttliche und menschliche Motivation in homerischen Epos*. Heidelberg: Winter.

Loomis, W.T. (1972). "The Nature of Premeditation in Athenian Homicide Law". *The Journal of Hellenic Studies* 92, 86-95.

MacDowell, D.M. (1963). *Athenian Homicide Law: in the Age of the Orators*. Manchester: University Press.

Pepe, L. (2011). "Quali 'altri'? Le vittime della tortura ad Atene tra il V e il IV secolo", in Maffi, A., Gagliardi, L. (eds.), *I diritti degli altri in Grecia e a Roma*. Sankt Augustin: Akademia Verlag, 218-235.

Pepe, L. (2012 a). *Phonos. L'omicidio da Draconte all'età degli oratori*. Milano: Giuffrè.

Pepe, L. (2012 b): "Processo a un'avvelenatrice. La prima orazione di Antifonte". *Index* 40, 131-145.

Pepe, L. (2015 a). "Some Remarks on Homicide and Criminal Responsibility in Ancient Greece". *Metis* 13, 45-67.

Pepe, L. (2015 b). "I criteri di imputazione soggettiva dell'omicidio in diritto ateniese". *Index* 43, 421-452.

Scodel, R. (2008). *Epic Facework: Self-Presentation and Social Interaction in Homer*. Swansea: Classical Press of Wales.

Stroud, R.S. (1968). *Drakon's Law on Homicide*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.

Vernant, J.P. (1972). *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*. Paris: Maspero [Italian edition: *Mito e tragedia nell'antica Grecia*. Torino: Einaudi [1976].

Wallace, R.W. (1989). *The Areopagos Council to 307 B.C.* Baltimore, London: Johns Hopkins University Press.

Williams, B. (1993). *Shame and Necessity*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press [Italian edition: *Vergogna e Necessità*. Bologna: il Mulino, 2007].

Wohl, V. (2010). *Law's Cosmos. Juridical Discourse in Athenian Forensic Oratory*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.

LA *EPIEÍKEIA* EN LA *RETÓRICA* DE ARISTÓTELES

Gerardo Ramírez Vidal

Resumen: La *epieíkeia* (ἐπιείκεια) tiene diferentes empleos en la *Retórica* de Aristóteles. Pueden distinguirse tres empleos argumentativos. Uno constituye el elemento central del *êthos* del orador en los tres géneros retóricos, además de emplearse en general para caracterizar al ciudadano como razonable y moderado. En segundo lugar, es un criterio para distinguir actos que la ley escrita contempla en general como actos delictivos, pero que pueden considerarse no injustos, porque se dan en circunstancias no previstas por la ley respectiva. La parte acusadora puede defender la aplicación irrestricta de la ley y la parte acusada, mostrar que las circunstancias particulares del acto exigen a los jueces recurrir no a la ley, sino a la *epieíkeia*. En tercer lugar, la *epieíkeia* del oyente, en particular, del jurado, es la que el litigante pretende que el juez asuma ante el acusado. En este trabajo se estudian esos tres empleos de la *epieíkeia* en la *Retórica* de Aristóteles, poniendo atención en la función argumentativa de esa actitud y criterio. En el caso de la *epieíkeia* de los actos se analiza el capítulo 13 relativo a las leyes y a los actos justos, injustos y no injustos, y otros pasajes complementarios.
Palabras clave: Retórica, Aristóteles, *epieíkeia*, ley, argumentación

EPIEIKEIA IN ARISTOTLE'S *RHETORIC*

Abstract: The *epieikeia* (ἐπιείκεια) has different uses in Aristotle's *Rhetoric*. Three argumentative uses can be recognized. One constitutes the central element of the speaker's *êthos* in all three rhetorical genres, in addition to being used in general to characterize the citizen as reasonable and moderate. Secondly, it is a criterion for distinguishing acts that the written law generally contemplates as criminal acts, but that can be considered not unfair, because they occur in circumstances not provided for by the respective law. The prosecutor can defend the unrestricted application of the law, and the defendant show that the circumstances of the act require the judges to resort not to the law, but to *epieikeia*. Third, the *epieikeia* of the listener, namely the jury, is what the litigant wants the judge to assume before the accused. In this paper, these three uses of *epieikeia* in Aristotle's *Rhetoric* are studied, paying attention to the argumentative function of that attitude and criterion. In the case of the *epieikeia* of acts, chapter 13 on laws and just, unjust and not unjust acts, and other complementary passages, are analyzed.
Keywords: Rhetoric, Aristotle, *epieikeia*, law, argumentation

Los sentidos de epieíkeia

El sustantivo griego *epieíkeia* (ἐπιείκεια) y el adjetivo correspondiente *epiekés* (ἐπιεικής) han sido profusamente estudiados en ética,[1] pero tienen poca importancia en los estudios generales del derecho griego antiguo. En éstos casi no se aborda ese concepto, y eso sucede simplemente porque en principio no es un término jurídico, sino un concepto

[1] Cf. Arnautouglou (2017: 138, nota 24): "Noción sobre la cual han corrido ríos de tinta". Algunos ejemplos: Chroust, 1941; aunque el título de su trabajo es general, "Aristotle's Conception of Equity (Epieikeia)", sólo aborda la *Ética a Nicómaco*, y Pakaluk (2009).

moral. A ello se debe que esas palabras no aparezcan en los índices de materias de obras de derecho importantes como *The Administration of Justice in Greece,* de R. J. Bonner and G. Smith (1930) y *The Law in the Classical Athens* (1978), de Douglas M. Macdowell. En cambio, aparecen en obras como *Greek Popular Morality* de Dover. Sin embargo, en los autores antiguos su empleo se extiende al ámbito del derecho[2] y, como pretendo mostrar, al de la retórica judicial.[3]

Las palabras griegas ἐπιείκεια y ἐπιεικής han sido objeto de numerosas traducciones[4]. Para unificar su diversidad semántica, se ha intentado entender los matices primarios de esa familia de palabras, cuya raíz en grado cero **wik-* tiene el sentido de 'hacer parecer', 'asemejarse', 'suponer'.[5] Esos matices se encuentran en el sustantivo femenino εἰκών, que designa la estatua o la pintura, que son imágenes que se asemejan a algo o a alguien. Los matices son menos claros en la palabra εἰκός, 'verosímil', 'probable', frente a verdadero, y 'razonable', frente a racional. El preverbio ἐπι- agrega o refuerza varios matices, entre otros el de semejanza u oposición.[6] Chantraine observa que ἐπιεικής expresa "no la idea de semejanza, sino la de conveniencia, etc., con un sentido intelectual y moral", y más adelante indica que ἐπιεικής, "como el perfecto ἐπέοικε, adquirió un sentido normativo: 'es conveniente', 'razonable', 'justo' y 'moderado'"; concluye que "de la noción de imagen, de semejanza, se ha formado un grupo semántico relativo al mundo intelectual y moral", en referencia a los comportamientos buenos o malos, justos o injustos de las personas.[7]

Esos matices poco ayudan a entender los empleos de la palabra *epieíkeia,* inclusive en la *Ética a Nicómaco,* donde aparece como corrección de la ley o una moderación o atenuación de la dureza de la ley. [8] En la *Retórica* los matices son aún más específicos y

---

[2] Cf. Harris (2013: 28): "The focus of Book 5 [of the *Nicomachean Ethics*] is very broad and covers legal, political, and moral aspects of justice".

[3] Un trabajo excepcional al respecto es del de Könczöl (2015, cf. p. 320): "the following discussion looks at fairness primarily from a rhetorical perspective, focusing on how arguments from fairness function in legal argumentation". La atención de los estudiosos del derecho en las dos últimas décadas ha empezado a cambiar. En particular Harris (2013), aborda los argumentos basados en la *epieíkeia* en el marco del derecho.

[4] Cf. la crítica a las diversas traducciones en Bertrand (2009: 9-10), que afirma (p. 15): "ce mot 'convenable', employé comme adjectif ou substantif pourrait, de mon point de vue, servir de traduction à *to épieikes* dans la plupart de ses emplois. De même *hoi épieikeis* sont les « gens convenables », les « gens de bien », les « honnêtes gens », les « gens comme il faut »". Pero agrega: "Mais j'ai indiqué supra que l'univocité en matière de traduction me paraissait être un leurre". Shiner (1994: 1247): equity, excellence, goodness.

[5] Cf. Chantraine (1968-1970, s.v. ἔοικα).

[6] Cf. Pakaluk (2009): el preverbio no sólo significa 'sobre' o 'adaptado a', sino también funciona como un intensificador. El autor argumenta en este trabajo contra la idea de Piazza de que *epieikés* significa en su origen "appropriate to present circumstances," y *epieikeia* "sense of what is appropriate in the circumstances", sentido presente en Aristóteles. Pakaluk encuentra inconsistencias: "any connotation or resonance of those terms, along these lines, seems completely absent in *Nic. Eth.* 5.10.". La definición de Piazza, a mi juicio, es demasiado general.

[7] Chantraine estudia también el término opuesto de ἐπιεικής, es decir, ἀεικής, cuyos sentidos serían 'terrible', 'que no conviene', 'indignante', dicho en Homero de la peste, del destino, de un gemido, de golpes, etc.. Si aplicamos este adjetivo a una acción tendremos el sentido del acto inadecuado y afrentoso.

[8] Proviene del *Nic. Eth* 5.10, 1137b22-24. Cf. Harris (2013: 27): "In his *Nicomachean Ethics* and *Rhetoric* , Aristotle says that there is a form of justice called *epieikeia* ('fairness'), which is contrary to the written law", pero poco después dice el estudioso: "When a litigant used an argument based on *epieikeia*, he was not asking the court to reject the written law but to demonstrate that his case was an exception to the general rule, one in which other legal considerations should take precedence. An argument from *epieikeia* was not an appeal to extra-legal considerations but to a general principle of justice implicit in the written laws". Harris tiene razón, pero en la *Retórica* Aristóteles no afirma que la *epieíkeia* sea contraria a la ley. Antes de Harris, Grimaldi (1980: 300): "It is a correction of the law, a law which, if applied in a given case, would result in injustice—or even totally irrational action. Equity is a correction of the law made by attempting to

para entenderlos es necesario observar que el propósito de Aristóteles en esta obra no es enseñar a sus discípulos cómo deben acusar y defenderse ante el tribunal o hablar con éxito en la asamblea, sino a observar[9] los fenómenos discursivos y a entender la naturaleza y las características de las argumentaciones que esgrimen las partes en el tribunal o en la plaza pública. En particular, el filósofo estudia cómo proceden los litigantes cuando existen leyes escritas que respaldan sus reclamos, cuando no existen leyes escritas en que apoyarse o cuando las leyes existentes no contemplan las circunstancias especiales en que se dan los hechos. En estos casos, las partes pueden simplemente exigir a los jueces la aplicación irrestricta de la ley escrita al caso concreto o, a falta de ella, las normas ancestrales que tampoco consideran las circunstancias particulares, o bien tratar de persuadir al jurado a aplicar lo que conviene o se adecua a esos casos no previstos en la ley escrita, es decir, se recurre a la *epieíkeia,* que es la ´justicia' y 'equidad'. Al apelar a ellos, las partes actúan como *epieikeîs*, como personas justas y equitativas.

En la *Retórica* de Aristóteles se pueden individuar tres tipos de ἐπιείκεια:[10] la ἐπιείκεια τοῦ λέγοντος *(Rh.* 1356a11), que se refiere a la actitud mesurada, condescendiente y generosa del orador o litigante; la ἐπιείκεια τοῦ πράγματος, que es un criterio para distinguir los actos no injustos de otros actos delictivos,[11] y la ἐπιείκεια τοῦ ἀκούοντος, que es la actitud que el litigante pretende que adopte el jurado. En los tres casos también se puede aplicar el adjetivo ἐπιεικῆς: al litigante, al acto y al juez. En seguida se tratará de cada una de las formas de *epieíkeia* y *epieikés*.

1. Epieikés *como elemento del* êthos (ἐπιείκεια τοῦ λἐγοντος)

Ambos términos *(epieikés / epieíkeia)* designan propiamente un tópico referido al orador (ἐπιείκεια τοῦ λέγοντος, *probitas dicentis)* del que se obtienen argumentos *(písteis)* para persuadir a los destinatarios (los jueces) a que tomen determinadas decisiones favorables. Aristóteles subraya la importancia de esta *pístis*:

> pues no es como algunos autores de artes establecen, que en el arte la *epieíkeia* del orador en nada contribuya a la persuasión, sino que para decirlo en general, el *êthos* tiene el medio de persuasión o confianza más soberano.[12]

---

follow the mind and the will of the legislator when he wrote the law. Equity says that in a given case the given law does not apply, and that the legislator clearly did not intend it to apply. Equity is a restriction set upon a law because to apply the law in a given situation makes nonsense of the general intent of the law as enacted". No es ni una corrección ni una restricción, si pensamos en el proceso ático donde existía un irrestricto respeto por la ley de parte de los jueces.

[9] Arist. *Rh*. 1.1, 1355b26-27: θεωρῆσαι τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν. Un gran error es considerar la *Retórica* de Aristóteles como un manual de oratoria para litigantes. Cf. Arnaoutoglou (2017: 136): "obra [la *Retórica*] en la que pretendía preparar al orador para hablar en declaraciones públicas y especíicamente en los tribunales". En cambio, Harris (2013: 47): "Because litigants are not philosophers giving a lecture to a group of students or colleagues, they do not stop to explain or justify the use of *epieikeia"*.

[10] El adjetivo ἐπιεικῆς puede aplicarse a las cosas, por ejemplo, a ἐλπίς (1380b5) o a la metáfora (1405b4), empleos que aquí no se abordarán.

[11] Estos dos primeros tipos de *epieíkeia* se encuentran también en la *Ética a Nicómaco,* aunque tratados de manera diferente. Cf. Harris (2013: 29): "The analysis of *epieikeia* in the *Nicomachean Ethics* (5.10.1137a-38a) falls into two sections:, the lengthier section examines *epieikeia* as a corrective of the law, while the shorter one considers the man who possesses the virtue of *epieikeia"*.

[12] Arist. *Rh*. 1.1, 1356a10-14 Kassel: οὐ γὰρ ὥσπερ ἔνιοι τῶν τεχνολογούντων τιθέασιν ἐν τῇ τέχνῃ τὴν ἐπιείκειαν τοῦ λέγοντος ὡς οὐδὲν συμβαλλομένην πρὸς τὸ πιθανόν, ἀλλὰ σχεδὸν ὡς εἰπεῖν κυριωτάτην ἔχει πίστιν τὸ ἦθος. El manuscrito A presenta la lectura καὶ τὴν ἐπιείκειαν, pero sin καὶ la familia *β.* Cf. Arist. *Rh.* Trap. inter., 1541: 9: *Nam probitas dicentis, non (ut quidam eorum reliquerunt qui artes scripserunt) nihil affert ad probandum, sed fere (ut brevi absolvam) praecipuam mores faciunt fidem*.

En este pasaje, Aristóteles establece una equivalencia entre *epieíkeia* y *êthos* (ἦθος) o comportamiento ético,[13] de manera que podría decirse también que la *epieíkeia* tiene el medio de persuasión o confianza más soberano. Más adelante se reafirma esa correspondencia al hablar sobre la posibilidad de contar con testimonios propiamente sobre cualquier punto del pleito, incluidos aquellos sobre el *êthos,* para probar la *epieíkeia* del propio orador o la inferioridad del adversario (Arist. *Rh.* 1.15, 1376a28-29).

En Aristóteles el *êthos* es una de las *písteis éntekhnoi*, o medios de prueba artísticos, junto con el *pathos* y el *logos*; se refiere a un conjunto de actitudes o comportamientos persuasivos del orador, y estos comportamientos son los lugares de donde se obtienen enunciados relativos a las virtudes o vicios de las personas.[14]

Para entender con mayor claridad el sentido de este comportamiento, podrá considerase la expresión καλὸς κἀγαθός que en retórica es una cualidad del *êthos*, pues los ciudadanos toman partido en favor de alguien 'noble',[15] pero sobre todo resalta la sinonimia entre *epieikés* y χρηστός, en el sentido de 'ser bueno con alguien', pero no sólo ser bueno, sino también 'ser útil' a alguien (χρῆμα*,* es la 'utilidad'). Comportarse bien con el pueblo, es decir, rendirle algún provecho, tiene como recompensa obtener su reconocimiento u honores. También la liberalidad, la temperancia y otras virtudes pueden formar parte del *êthos,* pero la *epieíkeia* parece ser no una especie de virtud como las mencionadas, sino la virtud ética por excelencia en los tribunales, o aquella virtud a la que tienden las demás. De cualquier modo, la *epieíkeia* es comparable al *êthos*.

En Aristóteles este uso es muy frecuente. Así, en el capítulo II de la *Retórica,* al referirse al primero de los tres medios de persuasión (*êthos, pathos* y *logos*), afirma que se persuade mediante el comportamiento *(êthos),* cuando el orador dice su razonamiento de una manera que se hace digno de confianza, "pues confiamos más y con más prontitud en los hombres justos (τοῖς γὰρ ἐπιεικέσι), en todo asunto en general, y por completo en aquellos asuntos en los que no es posible la precisión sino el dudar".[16] El filósofo menciona en varios pasajes la idea de que se confía más en los hombres *epieikeîs*, quienes son escuchados con mayor interés (1315a38) y pueden incluso ser aceptados como ciudadanos (1399b3), además de observar que ese comportamiento puede surgir del propio discurso o de las declaraciones de los testigos (1376a28). Se trata, pues, de una virtud del litigante, pero no sólo de él, pues pedirá a los jueces que actúen también con *epieíkeia,* asunto que se abordará después.[17]

---

[13] Se acostumbra a traducir *êthos* como 'carácter', pero es una solución insatisfactoria, pues 'carácter' indica un comportamiento fijo, pero el *êthos* es dúctil o adaptable a las circunstancias y puede referirse a un conjunto de actitudes virtuosas vehiculadas mediante el discurso. Así, el *êthos* puede referirse a una o a varias virtudes retóricas.

[14] Al comienzo del libro II de la *Ética a Nicómaco* (II, 1, 1103a17-18)*,* Aristóteles observa que la palabra *êthikê* o ética proviene de *êthos*, palabra que es definida en la *Ética Eudemia* como la cualidad de la parte irracional del alma capaz de seguir a la razón *(Eud. Eth,* 2.2, 1220b5-7).

[15] D. 25.78 y 20.40, cf. Dover (1974: 42). Los términos tienen una función especial en la retórica o en ética que puede provocar graves confusiones.

[16] Arist., *Rh.* 1.2, 1356a5-8: τοῖς γὰρ ἐπιεικέσι πιστεύομεν μᾶλλον καὶ θᾶττον, περὶ πάντων μὲν ἁπλῶς, ἐν οἷς δὲ τὸ ἀκριβὲς μή ἐστιν ἀλλὰ τὸ ἀμφιδοξεῖν, καὶ παντελῶς.

[17] Cf. Arist. *Nic. Eth* 5.10, 1138a1-4: ὁ μή ἀκριβοδίκαιος ἐπὶ τὸ χείρον ἀλλ'ἐλαττωτικός, καίπερ ἔχων τὸν νόμον βοηθόν, ἐπιεικής ἐστι, καὶ ἡ ἕξις αὕτη ἐπιείκεια, δικαιοσύνη τις οὖσα καὶ οὐχ ἑτέρα τις ἕξις. "El que no es justo al extremo de llegar a lo peor, sino un hombre con pretensiones mínimas, aunque tenga la ley en su favor, es equitativo; y el hábito es esta equidad, que es cierta especie de justicia y no otro hábito". Aristóteles se refiere al litigante, no al juez (cf. Bertrtand, 2009: 12-13). Si la *epieíkeia* es una especie de justicia, entonces, el *epieikés* es una especie de hombre justo, que no busca más de lo que merece, sino que está dispuesto a recibir lo mínimo, aunque la ley esté a su favor.

La actitud o actitudes como las anteriores aparecen en los oradores[18] como prueba en las argumentaciones (término medio del silogismo) cuyo referente es un argumento general (premisa mayor del silogismo):

> *Argumento ético general:* Todos los hombres *honestos* son honrados por sus conciudadanos;
> *Prueba ética:* yo soy *honesto*;
> *Conclusión:* por tanto, tengo derecho a ser honrado por ustedes.

Como bien se sabe, no es necesario explicitar el argumento general o *éndoxon*, como en Demóstenes:

> pensando, como algunos de entre ustedes, que por ser yo un hombre *honesto* [prueba], obtendría vuestra honra [conclusión] y para mí es preferible la honra ante vosotros que alguna ganancia.[19]

En general, el *êthos* se refiere a un comportamiento conveniente o justo que el orador debe mostrar en su discurso con el propósito de alcanzar la confianza de sus destinatarios.[20] Pero el orador *epieikés* es aquel que sabe distinguir entre los actos justos, injustos y no injustos, y que prefiere estos últimos cuando la ley escrita no los enuncia, como veremos enseguida.

2. La epieíkeia *como criterio para definir los actos justos o injustos*

2.1. La doctrina de las *stáseis* o *status causae*

La *Retórica* aristotélica y los oradores áticos otorgan mucha importancia a la *epieíkeia* y a lo *epieikés* como *písteis* técnicas de la *heúresis* o *inventio,* de los que se obtienen argumentos *extra causam* referidos a la persona. Pero también estos conceptos son importantes cuando se refieren al acto realizado, en torno al cual se presentan pruebas de hecho y de derecho *(quaestio facti / quaestio iuris)*. Los estudiosos del derecho ático[21] no

---

[18] Harris (2013: 36): "Several passages in the Attic orators show that arguments from *epieikeia* were often made in court". En la segunda parte de su artículo, este autor presenta algunos ejemplos de los casos de *epieíkeia* en los tribunales. No es necesario que los oradores empleen el término *epieíkeia, epieikés* para identificar argumentos de ese género. Cf. Harris (2004: 4): "Malgré son absence il est néanmoins possible que les orateurs attiques présentent des arguments qu'Aristote aurait considérés comme des appels à l'epieikeia", y registra la noticia en el discurso de Demóstenes *Contra Midias* (21.90) de que los tribunales atenienses recurrían con frecuencia a la *epieíkeia*.

[19] D. XIX, 223: νομίζων, ὥσπερ ἄλλοι τινὲς παρ᾽ ὑμῖν, καὶ αὐτὸς ὢν ἐπιεικὴς τιμηθήσεσθαι, καὶ οὐκ ἀνταλλακτέον εἶναί μοι τὴν πρὸς ὑμᾶς φιλοτιμίαν οὐδενὸς κέρδους:

[20] Habrá que observar que Aristóteles trató acerca del *êthos* en el libro II caps. 12-17, revisando primero el *êthos* de los jóvenes, luego el de los viejos y al final en el del hombre maduro. Podrá observarse que Aristóteles no trata de la *epieíkeia* en esa parte, sino que se limita a describir los caracteres por la edad y la fortuna; es decir, en esos seis capítulos, Aristóteles trató el asunto del *êthos* sólo de manera parcial, sin abordar la *epieíkeia*. De cualquier modo, ese concepto aparece en otros pasajes de la *Retórica* de Aristóteles y en otros autores.

[21] Véase sobre todo los trabajos de Harris (2004 y 2013), con bibliografía a pie de página, con el que tengo muchas coincidencias, pero una gran diferencia en relación con los destinatarios. Según Harris (1913: 31): "Unlike his analysis in the *Nicomachean Ethics*, Chapters 9-15 in Book 1 of the *Rhetoric* are addressed to the advocate who is pleading a case in court and forms part of his general discussion of forensic rhetoric", y cita en su apoyo a Brunschwig (1994: 141-142): "the reader is clearly an orator, and, more precisely, in the chapters in which equity is discussed, a court orator. (...) the point of view distinctive of the *Rhetoric*:

han abordado este aspecto y mucho menos en relación con la doctrina de los estados de la causa (στάσεις, *status vel constitutio),* que, me parece, es el empleo más importante desde el punto de vista argumentativo en el proceso judicial. En el pasaje 1374a25-b23 de la *Retórica,* Aristóteles presenta la *epieíkeia* como criterio para definir actos específicos que no están contemplados en la ley escrita aplicable.

Por mor de claridad, es necesario saber que el proceso judicial ateniense clásico consta de dos fases generales: una es la de investigación de la causa y la definición del punto en desacuerdo; la otra es la de la audiencia oral ante los jueces. En la primera fase, el asunto se presentaba ante el magistrado competente (por ejemplo, ante el arconte-rey, en casos de delitos de impiedad) y el discurso se pronunciaba ante el tribunal de jurados o ante el Areópago, en casos de homicidios. La retórica forense corre al parejo del proceso judicial y no se reduce a la elaboración artificiosa del discurso, sino que su tarea es muy compleja y empieza en el momento mismo en que se presenta la demanda o denuncia.[22]

En época antigua, por lo menos a partir de Hermágoras,[23] el litigante tenía a disposición un conjunto sistemático de estrategias que le permitían conocer muy bien y entender el asunto para elaborar el plan de acusación o defensa. En la retórica ciceroniana, que reformuló la doctrina de Hermágoras, los oradores debían primero conocer las circunstancias de la *quaestio finita*, llamada también ὑπόθεσις o *causa,* relacionada, cuando era factible, con la *quaestio infinita;* después establecer la στάσις o *status / constitutio causae,* y seguir después con las restantes *quaestiones*. La doctrina de las constituciones se basaba en un esquema en tres partes. La primera tenía que ver con la realización o no del hecho, a la que se llamó (στοχασμός / *constitutio coniecturalis);* la segunda, con la definición jurídica del hecho (ὅρος / *constitutio definitiiva)* y, por último, con la cualidad del acto jurídico (ποιότης / *qualitativus)*. Existía además una cuarta *constitutio,* llamada legal (νομικὴ στάσις / *c. legalis)*, aunque es de otra naturaleza.[24]

Aristóteles no hizo una descripción sistemática de los estados de la causa,[25] aunque trata de ellos en su obra de manera dispersa. En el tercer libro, parece referirse a los cuatro estados de la causa o controversias.[26] 1. Si se discute que no sucedió; 2. Que no causó daño; 3. Que no fue tan grande; 4. [Que se actuó] con justicia. Las cuatro controversias corresponden a los estados conjetural, de definición, cualitativo y legal, respectivamente.

También Quintiliano analiza las categorías de Aristóteles desde un punto de vista retórico. Las cuatro primeras son propiamente los "elementos de los estados de la causa":

---

the lawyer's interest is in presenting the innocence of his client as a fact which he can confidently state (...)". A mi juicio, Aristóteles se dirige a sus discípulos a quienes expone la mecánica o *ratio* de las prácticas forenses, en particular en relación con las pruebas.

[22] Las dos fases en el proceso judicial ateniense también se muestran en el sistema formulario de la Roma republicana: antes del juicio *(in iure)* y durante el juicio *(apud iudicem)*. En la primera, el pretor recibía la denuncia o demanda y realizaba las indagaciones que le permitirían, entre otras cosas, definir el punto del conflicto y enviar al tribunal la fórmula a los jueces. La segunda fase es la audiencia oral, donde se presentaban los oradores a acusar o defender al imputado.

[23] Hermágoras de Temnos, maestro de retórica en Roma a mediados del siglo II a. C., influyó de una manera definitiva en la retórica judicial latina.

[24] No es aquí el lugar para explicar este sistema, tarea ya realizada por Calboli Montefusco (1986).

[25] Cf. Cope (1877: 251): "systematised and arranged under constant technical names".

[26] Arist. *Rh.* 2.1.17, 3.16, 1417a21-26. Aristóteles no emplea en este pasaje el término στάσεις, sino la expresión τεττάρων ἡ ἀμφισβήτησις, "los cuatro modos de la controversia" *(Rh*. 3.16, 1417b22). Cf. Quint. *Inst*. 3.6, 49: *Aristoteles in rhetoricis an sit, quale, quantum et quam multum sit quaerendum putat. Quodam tamen loco finitionis quoque vim intelligit, quo dicit quaedam sic defendi, Sustuli, sed nonfurtum feci; Percussi, sed non iniuriam feci,* "Aristóteles, en su *Retórica* piensa que las cuestiones son si es, cualidad, cantidad y número. Sin embargo, en un pasaje entiende también la fuerza de la definición, donde afirma que se puede defender del siguiente modo: 'sustraje, pero no cometí hurto'; 'golpeé, pero no ofendí'".

> Y en primer lugar, Aristóteles estableció los diez elementos, acerca de los cuales parece tratar toda *quaestio*. Οὐσία, a la que Plauto llama esencia, que es la única traducción latina de esa palabra, la cual se pregunta, si el hecho es. La cualidad, que es claramente inteligible. La cantidad, que se divide por los autores posteriores en dos: la magnitud y el número. De relación con algo, de donde provienen la translación y la comparación. Después, dónde y cuándo; en seguida, hacer, sufrir y poseer (que es, por ejemplo, estar armado o estar vestido); en seguida, estar, que significa estar en cierta posición, como estar acalorado, de pie o enojado.[27]

El mismo Quintiliano *(Inst*. 3.6.60) observa que Hermágoras fue el primero de todos en tratar la translación, aunque sus orígenes se encuentran en el propio Aristóteles sin mencionar su nombre.[28]

Al tratar de la primera de las cinco pruebas inartificiales o no artísticas relativa a las leyes, Aristóteles desarrolla claramente dos estados relativos a las controversias o estados legales: el de leyes contrarias y de ambigüedad *(Rh*. 1.15, 1375a22-b26).[29]

Por tanto, Aristóteles conocía la doctrina de los estados y tal vez sea su creador, aunque los autores posteriores la desarrollaron plenamente. El sistema de los estados es un instrumento útil que aquí emplearemos en el estudio de la *epieíkeia* en la *Retórica* de Aristóteles, como parte de la *quaestio iuris*.

2.2. Los actos justos, injustos y no justos

Aristóteles trata de la retórica judicial en los capítulos 10-15 del primer libro. En el 10 define algunos términos fundamentales, en el 11 trata sobre los tópicos relativos al placer y en el 12 analiza los modos de ser de las personas que delinquen y de las que son objeto de actos injustos. Nuestro propósito es analizar el capítulo 13 (1373b1-74b24), el cual se divide en tres secciones.

En la primera sección *(Rh.* 1.13, 1373b1-24), Aristóteles presenta una clasificación de las leyes que constituyen el marco para poder entender los tópicos de los argumentos.[30] Para ello sigue dos criterios. Según el primero, divide las leyes en dos principales categorías: particulares de cada comunidad (y éstas a su vez se dividen en escritas y no escritas) y comunes, que son las leyes por naturaleza.[31] Aristóteles ejemplifica esta ley

---

[27] Quint. *Inst.* 3.6.23-24: *Ac primum Aristoteles elementa decem constituit, circa quae versari videatur omnis quaestio. Οὐσίαν, quam Plautus essentiam vocat, neque sane aliud est eius nomen Latinum; sed ea quaeritur, an sit? Qualitatem, cuius apertus intellectus est. Quantitatem, quae dupliciter a posterioribus divisa est, quam magnum et quam multum sit? Ad aliquid, unde ducta est translatio et comparatio. Post haec Ubi et Quando; deinde Facere, Pati, Habere, quod est quasi armatum esse, vestitum esse. Novissime κεῖσθαι, quod est compositum esse quodam modo, ut calere, stare, irasci*.

[28] Quint. *Inst.* 3.6.60: *Tralationem hic primus omnium tradidit, quamquam semina eius quaedam citra nomen ipsum apud Aristotelen reperiuntur.*

[29] Por su lado, Solmsen (1941: 187) piensa que Hermágoras se basó en ese capítulo 15 en la elaboración de los estados legales (νομικά).

[30] De modo claro, Könczöl (2016: 319), observa la utilidad de esta parte: "a general classification of just and unjust deeds (1373b 1–6) is intended to serve as an outline of the possible topics of arguments useful in judicial speeches, where the goal (telos) of rhetoric is persuasion about lawfulness".

[31] Cf. Harris (2013: 31-32), quien subraya que las leyes por naturaleza no se oponen necesariamente a las de la comunidad. El pasaje corresponidente es *Nic. Eth.* 5.7, 1134b20-1135a16. Aquí se divide lo justo político (diferente de lo absolutamente justo) en natural y en legal o convencional, estando uno y otro sujetos al cambio, pues pertenecen a aquellos fenómenos que "pueden ser de otra manera" (1134b31: τῶν ἐνδεχομένων καὶ ἄλλως ἔχειν). Las normas justas y legales (τῶν δὲ δικαίων καὶ νομίμων) son generales frente a los hechos particulares y concretos. Aborda también aquí la diferencia entre lo injusto y el acto injusto (τὸ ἀδίκημα καὶ τὸ ἄδικον). Hay diferencias significativas entre ambos textos en cuanto a la clasificación y al contenido, asunto que aquí no se abordará.

natural con el caso de Antígona.[32] En correspondencia de lo anterior, divide los delitos y los actos justos en privados y públicos, ya sea que atañan a un sujeto concreto o a la comunidad en general, que son objeto, en el primer caso, del derecho privado y, en el segundo, del público. Todo ello sirve para distinguir los diferentes tipos de delitos.

En la segunda sección *(Rh.* 1.13, 1373b25-74a18), Aristóteles presenta los criterios para definir los actos justos y lo injustos:[33] el legal y el relativo al carácter voluntario e intencional de los hechos. El criterio para distinguir los actos justos de los no justos se refiere al carácter voluntario (ἑκούσιον) de los actos injustos o τὰ ἄδικα. Aristóteles observa, en primer lugar, que sufre injusticia aquel que padece actos injustos por quien los realiza voluntariamente y a sabiendas de que lo hace, de modo que no son actos injustos aquellos actos cometidos sin conocimiento y de manera involuntaria, aunque sí son daños (βλάβαι). De tal manera, todas las acusaciones (ἐγκλήματα) se refieren a daños cometidos contra la comunidad o contra un particular, y a quienes cometen actos por ignorancia y sin voluntad de hacerlos o por voluntad y con conocimiento.[34]

Cuando la parte asume haber cometido el acto e intenta justificarlo con la involuntariedad del acto, se recurre al estado de la causa llamado συγγνώμη, que es uno de los estados de la cualidad y que en la retórica latina se denomina *concessio*. Este estado se divide en dos especies *purgatio* y *deprecatio*. La *purgatio* o excusa "es aquella por la cual [el acusado] se defiende no del hecho mismo, sino de la intención de aquel que es acusado. Consta de tres partes: imprudencia, infortunio y necesidad".[35] Coincide en buena medida la anterior clasificación latina con lo que más adelante Aristóteles expondrá más abajo en relación con el perdón (*Rh.* 1.13, 1374b4-23), cuando los actos no deben considerarse injustos, sino errores (ἁμαρτήματα) e infortunios (τὰ ἀτυχήματα), conceptos que corresponden a la *imprudentia* y al *casus,* de manera que probablemente el pasaje aristotélico es el antecedente y tal vez el origen de los conceptos relativos a la *concessio-purgatio* de la rica tradición latina.[36]

En segundo lugar, el acusado puede también admitir el acto, pero no la designación judicial del acto (τὸ ἐπίγραμμα, 1374a1) o el delito a que se refiere esa designación. Por ejemplo, el acusado puede defenderse diciendo que tomó el dinero, pero no robó, que tuvo relaciones sexuales con tal mujer, pero no cometió adulterio, etc. Se trata, por lo

---

[32] Cf. también infra 1375a28-35. Sobre las semejanzas y diferencias entre la decisión de Antígona de seguir la ley no escrita contra el decreto de Creonte en S. *Ant.* vv. 456-458, y los pasajes de Aristóteles, cf. Pepe (2017: 44-48). En Aristóteles la ley no escrita equivale a la ley de acuerdo con la naturaleza, lo que no aparece indicado en la *Antígona* de Sófocles; en el filósofo la ley no escrita / ley común es superior y más justa que el ordenamiento escrito de la ciudad, en el tragediógrafo es parte integrante del ordenamiento jurídico. Ello se debe, en el último caso, a que las leyes no escritas forman parte del sistema legislativo de la ciudad, pero bajo la tutela de los *géne*.

[33] La secuencia seguida en la *Retórica* se encuentra también en los capítulos 7-10 del libro V de la *Ética a Nicómaco* (1134b20-1138a3), aunque en ambas obras se exponen otros asuntos propios de cada disciplina. El capítulo 10 trata de la *epieíkeia* y el 11 continúa con la discusión de la ley acerca de si una persona puede actuar injustamente contra uno mismo, que es un asunto propiamente filosófico más que judicial.

[34] Cf. *Nic. Eth.* 5.8 (1135a16-1136a9) 1337a33. En este capítulo 8, Aristóteles aborda el asunto siguiente: un acto injusto lo es cuando se realiza voluntariamente, pero no es junto ni injusto cuando se realiza involuntariamente, sino sólo por accidente. A su vez, los actos voluntarios pueden realizarse con intención (el acto y el actor son injustos) o sin intención (el acto es injusto, pero el actor no es injusto). Los actos involuntarios pueden ser perdonables o no. En el capítulo 9 (1136a10-1137a33), Aristóteles aborda otras cuestiones éticas como el sufir injustica voluntariamente.

[35] Cic. *Inv.* 2.31.94: *Purgatio est per quam eius, qui accusatur, non factum ipsum, sed voluntas defenditur. Ea habet partes tres; imprudentiam, casum, necessitudinem.*

[36] Cic. 1.11.15: *purgatio est cum factum conceditur, culpa remouetur; Rh. Her*. 1.14.24: *cum consulto negat se reus fecisse*; I 1.16.23: *Purgatio est, cum consulto a nobis factum negamus. Ea diuiditur in necessitudinem, fortunam, inprudentiam.;* Quint. *Inst.* 7.4.14-15, sobre la *excusatio*; Victorin. 191.17 Halm; 286.34 s. Halm; Grillio, 73.74-79 ss. Jakobi, etc. (cf Calboli, apud *Rh. Her.* 2020: 557).

tanto, de un estado de definición[37] jurídica del hecho con base en la intencionalidad de la acción, esto es, si el acusado tuvo la intención de robar o de cometer adulterio.

Hasta aquí, siguiendo la teoría de los estados de la causa, podremos observar que el filósofo ha tratado sobre el estado de la συγγνώμη o *concessio*, y de definición, ambos con base en los criterios de la voluntad, el conocimiento de causa y la intencionalidad del actor sobre actos realizados, de acuerdo con la ley escrita, aunque no ha discutido sobre la realización del hecho y de la culpabilidad del acusado, lo cual pertenece al estado conjetural (asunto que no tiene que ver con la *epieíkeia),*

2.3. Los actos justos en exceso

En la tercera sección (*Rh.* 1.13, 1374a18-b23),[38] el filósofo se basa en el criterio de la *epieíkeia* para distinguir y clasificar los actos justos y los injustos no considerados en la ley escrita. Estos actos se dividen en dos especies, caracterizados ya sea por exceso o por defecto en relación con la ley escrita, pero no considerados específicamente en ella:

> ταῦτα δ' ἐστὶν τὰ μὲν καθ' ὑπερβολὴν ἀρετῆς καὶ κακίας, ἐφ' οἷς ὀνείδη καὶ ἔπαινοι καὶ ἀτιμίαι, καὶ τιμαὶ καὶ δωρεαί (Arist. *Rh*. 1.13, 1374a21-23 Kassel).
>
> Los primeros [actos] son los que exceden en virtud y vicio, los cuales son objeto de reproches y alabanzas; deshonras,[39] honores y recompensas.

Afirma Harris (2013: 32) sobre este pasaje: "What Aristotle has in mind here are the kinds of actions not discussed in the written laws, but which receive a community's approval or disapproval".

Aristóteles presenta tres ejemplos de actos justos en exceso (καθ'ὑπερβολήν) no contemplados en las leyes escritas: (a) ser agradecidos con quien hace algún favor; (b) devolver el favor a quien lo hace; (c) ayudar a los amigos y todas las demás acciones como éstas y sus contrarias. No se establecen por escrito aquellos actos virtuosos o viciosos que dependen de las costumbres o de lo que la mayoría de la gente cree que es bueno o malo, pero de cualquier modo estos actos son importantes en los tribunales atenienses, donde con frecuencia, por ejemplo, el orador se refiere a los beneficios concretos hechos en favor del *dêmos* con el objeto de obtener el fallo a su favor de parte del tribunal.[40] De tal manera, el *êthos epieikés* del orador analizado antes se enlaza ahora

---

[37] Cope (1877: 251): "this is the στάσις ὁρική, *status finitivus*, *nomen*, or *finitio*". Cf. Grimaldi, 1980: 294: The title or name given to an offense to classify it and to place it in a certain category as a violation of a specific law, and as subject to a certain court of law and certain penalty, is called τὸ ἐπίγραμμα. This classification of an action later became known as the στάσις ὁρική.

[38] La *epieíkeia* es tratada en la *Ética a Nicómaco*, aunque parcialmente, en 5.10 (1137a33-1138a2), donde trata sobre la relación entre la *epieíkeia* y la justicia (δικαιοσύνη) y lo *epieikés* y lo justo (τὸ δίκαιον), pues es absurdo que alabemos al hombre *epieikés*, pues alabamos lo que es diferente de lo justo, y si lo justo es bueno, no debería lo *epieikés* ser bueno, sólo que ambos sean lo mismo; en efecto, ambos pertenecen al mismo género, pero lo *epieikés* es justo, aunque no de acuerdo con la ley, sino como una corrección de lo justo legal (1137b11-13: ὅτι τὸ ἐπιεικὲς δίκαιον μέν ἐστιν, οὐ τὸ κατὰ νόμον δέ, ἀλλ'ἐπανόρθωμα νομίμου δικαίου). Lo anterior se debe a que toda ley es universal y no siempre cubre los casos concretos, de manera que se da una omisión u error (ἁμάρτημα). La *epieíkeia* cubre o resuelve, pues, esa omisión. De tal modo, el hombre *epieikés* es aquel que se aparta de la estricta y rigurosa justica y prefiere lo *epieikés*. La *Retórica* aborda este y otros puntos muy importantes en el campo de la argumentación.

[39] Anota muy bien Cope (1877: 254), que la atimía no se refiere aquí a la pérdida de los derechos civiles, pues éste es un castigo establecido en la ley.

[40] A mi juicio, en el pasaje citado, Aristóteles se refiere a contextos no judiciales sino politicos, donde se otorgan honores a los benefactores o pérdida de derechos civiles a quienes actúan contra los intereses de la comunidad. Sin embargo, los tres ejemplos que siguen se refieren al ámbito judicial. Por esto no estoy de

con el criterio de la *epieíkeia* de actos justos o injustos no contemplados en la ley escrita, pues este se corresponde con la conducta positiva mostrada o aducida por el orador para obtener la confianza de los jueces o bien con la conducta negativa empleada por el orador para producir el rechazo contra sus adversarios.

2.4. Los actos no justos por omisión

Los segundos actos no contemplados por la ley particular escrita son aquellos que se dan por defecto u omisión, como se explica en el siguiente pasaje:

> τὰ δὲ τοῦ ἰδίου νόμου καὶ γεγραμμένου ἔλλειμμα. τὸ γὰρ ἐπιεικὲς δοκεῖ δίκαιον εἶναι, ἔστιν δὲ ἐπιεικὲς τὸ παρὰ τὸν γεγραμμένον νόμον δίκαιον. συμβαίνει δὲ τοῦτο τὰ μὲν ἑκόντων τὰ δὲ ἀκόντων τῶν νομοθετῶν, ἀκόντων μὲν ὅταν λάθῃ, ἑκόντων δ' ὅταν μὴ δύνωνται διορίσαι, ἀλλ' ἀναγκαῖον μὲν ἢ καθόλου εἰπεῖν, μὴ ἢ δέ, ἀλλ' ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, καὶ ὅσα μὴ ῥᾴδιον διορίσαι δι' ἀπειρίαν… (Arist., *Rh.* 1.13, 1374a25-32 Kassel).
>
> Los segundos son una omisión de la ley particular y escrita. Lo *epieikés* parece ser lo justo, pero *epieikés* es lo justo fuera de la ley escrita. Sucede esto cuando los legisladores proceden sea de manera voluntaria o involuntaria: de manera involuntaria cuando se les escapan [los actos] y de manera voluntaria cuando no les es posible definirlos con precisión; pero será necesario hablar en general o no, sino en la mayoría de los casos, y que tantas cosas no es fácil definirlas por causa de la indefinición [de los actos]…[41]

El pasaje se divide en cuatro partes. Primero se encuentra el enunciado de transición; luego, la definición de lo *epieikés* por omisión (ἔλλειμμα); a continuación, la causa por la que los legisladores omiten (por descuido o por imposibilidad); por último, la necesidad de hablar ante el tribunal. Detengámonos en cada uno de estos segmentos.

En el primer enunciado se utiliza el término ἔλλειμμα, que Trebisonda traduce como *defectus* en oposición a *per excessum virtutis*. Aquí la trasladamos como 'omisión', pero no entendida como una falta de una ley o laguna legislativa,[42] sino como omisión de aspectos circunstanciales en la ley general, o como la falta de una parte del todo. Por ejemplo, si hirió con la espada, el legislador no podría definir ni el tamaño ni qué clase de espada es (1374a32-33).

En cuanto a la definición, a Trebisonda no le satisfizo traducir *epieikés* sólo con la palabra *aequus,* sino que prefiere el par *aequus et bonus,* como se empleaba ya entre los romanos, a partir de la expresión ἐπιεικῆς καὶ δίκαιος. Asimismo, utiliza la expresión τὸ παρὰ τὸν γεγραμμένον νόμον δίκαιον, mientras que en la *Ética a Nicómaco* δίκαιον, οὐ τὸ κατὰ νόμον δέ: en un caso se dice "fuera de la ley escrita" (Trap.: *praeter legem scriptam);* en el otro, "en contra de la ley". La *Retórica* y la *Ética a Nicómaco* muestran diferencias significativas, sobre todo porque en la primera no se trata de una oposición entre lo *epieikés* y la ley escrita; lo *epieikés* tampoco es una corrección, ἐπανόρθωμα, sino

---

acuerdo con Harris (2013: 32), donde dice "In this case, the community may express its disapproval by giving the person a bad reputation; individuals may convey their attitude by shunning his company".

[41] Cf. Arist. *Rh.* Trap. inter., 1541: 56: *Alia legum scriptarum defectus. Nam aequum et bonum, iustum esse videtur. Aequum autem et bonum est, quod praeter legem scriptam iustum est. ldque accidit partim nolentibus partim invitis, legumlatoribus. invitis quidem, cum se effugerit: volentibus autem et cum nequeant determinare, sed necesse sit universaliter dicere quod non ita, sed ut plurimum. Et cum determinatio propter infinitatem facilis non sit.*

[42] Cf. Shiner (1994: 1254): "The *elleipein* image, which, as already noted is an integral part of Aristotle's theory of equity, does not connote "gaps" in the hole-in-a- doughnut sense. The image, rather, connotes a distance between two things, a falling short".

una adición o complementación de la ley general o de una dirección de la justicia legal.[43] Podrá suponerse que, en un proceso judicial, sería contraproducente que el orador apelara a la corrección de la ley, pues se atraería la animadversión de los jueces, tan celosos de su juramento; pero sí lo puede hacer el autor de un tratado de ética.

La tercera parte se refiere a la actividad legislativa (ll. 28-30). Es posible que se trate de expresiones 'observadas' en los tribunales por el filósofo, no de observaciones que éste hace sobre la actividad legislativa. La parte que recurre a la *epieíkeia* afirma que el legislador no se dio cuenta de situaciones concretas o bien se dio cuenta pero no le era posible integrarlas en la ley. Sin embargo, las leyes deben determinar todo, en la medida de lo posible, y dejar lo menos posible al arbitrio de los jueces, pero muy pocos son capaces de legislar y juzgar bien, además de que no es una tarea fácil juzgar lo que es útil y conveniente (τὸ δίκαιον καὶ τὸ συμφέρον).[44] Por ello, de manera que la actividad interpretativa se hace indispensable.[45]

Por último, a partir de ἀλλ' ἀναγκαῖον μὲν (l. 30), Aristóteles parece referirse no a la actividad legislativa, sino a la actividad discursiva de los litigantes en el tribunal. Por eso aparece la expresión: ἀναγκαῖον… εἰπεῖν: el orador se ve en la necesidad de (a) decir las cosas en general o cómo sucede en la mayoría de los casos y (b) argüir que el legislador no ha definido los actos concretos como justos o injustos.

El litigante no puede poner en tela de juicio la validez de la ley general, pero, cuando ésta no abarca el caso concreto (según la interpretación de la parte), plantea al juez una solución para definir los actos justos o injustos en casos de omisión, de acuerdo con la *epieíkeia*, de lo equitativo-justo.

De esta manera, la *epieíkeia* es un criterio para definir actos que exceden lo establecido en la ley sin contradecirla o en los que el legislador no especificó situaciones concretas. Los primeros pertenecen al estado cualitativo, como cuando Bruto asesina a César o cuando un amigo protege a otro amigo que ha delinquido. Los actos justos o injustos por omisión pertenecen el estado de las lagunas en la ley *(status ratiocinativus)*, que es uno de los estados legales. Pero no se trata de lagunas legislativas, sino de omisiones en una ley al no especificar aspectos circunstanciales. La *epieíkeia* se da en el marco de una ley.

2.5. Los actos no injustos susceptibles de perdón

Hasta aquí, Aristóteles ha definido y explicado cuál es el criterio de equidad y se ha referido a dos especies de equidad, además del estado del perdón, que tiene particular importancia en la *Retórica* de Aristóteles.[46] El pasaje siguiente *(Rh.* 1.13, 1374b2-23) contiene un pasaje de transición (b2-3); desarrolla aún más el estado de la causa del perdón (b4-9) y aborda un nuevo estado legal (b10-22), el del espíritu o intención del legislador frente a la letra de la ley.

En el pasaje de transición hay dos ideas. Primero se observa que si lo *epieikés* es lo ya dicho (distinguir los actos injustos de acuerdo con la ley escrita de los no injustos de

---

[43] Rodríguez Luño (1997: 207): *directio iusti legalis.* Harris (2004: 4), se refiere al debate entre dos tendencias que propugnan por la primacía de la ley o la de la *epieíkeia*. Este debate es importante en el caso de las éticas, pero no en el de la *Retórica,* pues la ley y la *epieíkeia* no son *autoexcluyentes,* sino complementarias.

[44] Éstas son observaciones del propio Aristóteles en las dos primeras columnas de la retórica (1354a31-b5), de modo que no es posible cubrir todas las circunstancias tanto por la dificultad del asunto como por la incapacidad de muchos para hacerlo.

[45] Könczöl (2015: 325-326).

[46] Könczöl (2015: 328) observa que el pasaje 1374a26-b1 es la reconstrucción teórica de la *epieíkeia* y 1374b2-22 la lista de tópicos relacionados. La lista de tópicos se encuentra propiamente en b11-22, como se vará más abajo.

acuerdo con la verdad[47]), entonces es claro cuáles actos son *epieikeîs*[48] y cuáles no (los actos justos y los injustos con base en la ley escrita). Queda claro, entonces, que hay actos no justos que son tales de acuerdo con la ley, pero otros que son no injustos de acuerdo con el criterio de *epieíkeia,* que es el criterio de la verdad. Por esto, no es posible en estos casos considerar que la *epieíkeia* equivale a la δικαιοσύνη, aunque sí es una especie de δικαιοσύνη.

En segundo lugar, se agrega que, si lo *epieikés* es lo ya dicho, entonces resulta claro cuáles son los hombres no *epieikeîs*, que son aquellos que no hacen la distinción entre los diversos actos, entonces habrá que volverlos epieikeîs, para que se decanten en favor de los actos no injustos.

La segunda sección *(Rh.* 1.13, 1374b4-9) tiene que ver con los actos *epieikeîs*. Aristóteles observa que son *epieikeîs* aquellos actos para los cuales los hombres[49] deben obtener perdón y establece la diferencia entre los actos injustos (τὰ ἀδικήματα), por un lado, y los errores (τὰ ἁμαρτήματα) y los infortunios (τὰ ἀτυχήματα), por el otro, asunto que ya se ha tocado antes, al tratar de la involuntariedad de los actos injustos. Los dos últimos pueden ser objeto de perdón (συγγνώμη, *concessio*); no se trata de actos injustos de acuerdo con la *epieíkeia;* sí lo son de acuerdo con la ley escrita Los infortunios son actos imprevistos (παράλογα) y no se dan por maldad (μὴ ἀπὸ μοχθηρίας); los errores no son imprevistos, pero no se realizan por maldad; en cambio, los actos injustos son previsibles y se comenten por maldad. Hay una graduación en cuanto al rigor de la pena, de más a menos: los delitos, los errores y los infortunios. Los dos últimos son actos *epieikeîs* y pertenecen al estado de la concesión o perdón: se reconoce que se cometió un acto injusto, pero se justifica señalando que se deben a una equivocación o error. Por tanto, son actos no injustos o *epieikeîs*.[50]

3. Los tópicos basados en la epieíkeia *de los jueces*

La tercera y última parte de este pasaje *(Rh.* 1.13, 1374b11-23) no se refiere ya a los actos *epieikeîs*, sino a los hombres *epieikeîs*, y no al orador *epieikés*, es decir, al *êthos* del orador, sino a los jueces, cuando el litigante pide a los jueces que actúen con *epieíkeia,* tratando de influir en el *pathos* del orador. En los oradores áticos se observa esta estrategia discursiva. Por ejemplo, en *Sobre el cambio de fortunas* (170) o *Antídosis*, Isócrates dice a los jurados:

> pues, a los jueces *honestos* de entre vosotros, a quienes voy a dirigir mis palabras, sabía que no se quedan con las opiniones que han surgido de manera injusta, sino que siguen las verdades y se convencen por quienes dicen lo justo…[51]

---

[47] Arist. *Rh.* 1374b1: κατὰ δὲ τὸ ἀληθὲς, οὐκ ἀδικεῖ, "pero según la verdad, no comete injusticia".

[48] Se refiere a los actos, pues emplea el neutro plural, ἐπιεικῆ.

[49] ἐπ᾽οἷς τε γὰρ δεῖ συγγνώμην ἔχειν, ἐπιεικῆ ταῦτα. Aquí se ha interpretado el sujeto de ἔχειν de diversa manera: se traduce como impersonal (Racionero) o se indica una tercera persona ("another person", Kennedy). Könczöl (2015: 328, nota 13) interpreta así: "it is fair to pardon what should be [pardoned]".

[50] Cf. Harris (2013: 33-34). Grimaldi (1980: 302) observa que "But [to pardon, to excuse] such an interpretation changes the nature of equity. For it grounds equity, not in the law, but outside the law". Pero el perdón no es algo que se otorgue sin motivos y que podría darse en delitos τιμητός, es decir, cuando los fija el tribunal.

[51] Isoc. *Antid*. 15.170: τούς τὸ γὰρ ἐπιεικεῖς ὑμῶν, πρὸς οὕσπερ ἐγὼ ποιήσομαι τοὺς λόγους, ἠπιστάμην οὐχ ἐμμένοντας ταῖς δόξαις ταῖς ἀδίκως ἐγγεγενημέναις ἀλλ᾽ ἐπακολουθοῦντας ταῖς ἀληθείαις καὶ μεταπειθομένους ὑπὸ τῶν λεγόντων τὰ δίκαια…

De manera indirecta, el orador pretende crear *pathos* en los jurados, para alcanzar el perdón, como se ha visto antes, o para atraer su benevolencia, caracterizando sus propios argumentos como verdaderos y justos. Aristóteles presenta doce tópicos de argumentos que las partes utilizan para que los jueces decidan con base en la *epieíkeia.* la forma en que las partes afirman que deben proceder los jurados al dictar su sentencia ante actos no injustos. Observemos los primeros cinco.

> καὶ τὸ τοῖς ἀνθρωπίνοις συγγινώσκειν ἐπιεικές. καὶ τὸ μὴ πρὸς τὸν νόμον ἀλλὰ πρὸς τὸν νομοθέτην, καὶ μὴ πρὸς τὸν λόγον ἀλλὰ πρὸς τὴν διάνοιαν τοῦ νομοθέτου σκοπεῖν, καὶ μὴ πρὸς τὴν πρᾶξιν ἀλλὰ πρὸς τὴν προαίρεσιν … (Arist., *Rh.* 1.13, 1374b10-14, Kassel).
>
> Y ser indulgente en los asuntos humanos es *epieikés*. Y mirar no a la ley sino al legislador, no a la palabra sino a la intención del legislador; y no al hecho sino a la elección deliberada…

Son cuatro proposiciones enlazadas con καὶ. La primera continúa refiriéndose al estado de la causa llamada συγγνώμη,[52] pero no se trata ya del criterio de la *epieíkeia* o equidad con que se distinguen los actos injustos de los no injustos, sino que parece más bien ser una petición que el litigante hace a los jueces comportarse *epieikeîs*, para que interpreten los actos delictivos como errores (τὰ ἁμαρτήματα) y equivocaciones (τὰ ἀτυχήματα) humanos, y no como delitos.

El verbo σκοπεῖν (l. 13) tiene una función central en todo este pasaje, pues indica la acción de 'tomar en consideración' por parte de los jurados. Así se dirige Antifonte a los jueces (5.21): "Y en primer lugar, considerad que los hechos no fueron planeados por mí, sino que se debieron al caso".

Los dos siguientes enunciados pertenecen al mismo *status,* el de περὶ ῥητοῦ καὶ διανοίας (*De scripto et sententia),* con base en los cuales la parte demanda a los jueces preferir la intención del legislador frente a la letra de la ley, ofreciendo una interpretación de lo que el legislador quiso decir, mientras que la parte contraria argumenta en favor de apegarse al texto de la ley. La cuarta y última se refiere al estado de causa absoluto: se debe considerar la decisión deliberada del actor, la *proáiresis*. Ya antes Aristóteles había dicho (1374a1-18) que en la *proáiresis* radica la definición criminal de los actos como robar, ultrajar o cometer adulterio; pero aquí se trata de la intención de llevar a cabo el acto mismo, no de un acto calificado por la ley (*pace* Könczöl, 2017: 330), y no se refiere al actor, sino al juez, a quien se le pide considerar no el hecho sino la intencionalidad de la acción.

En seguida, Aristóteles agrega ocho tópicos equitativos y justos que las partes emplean en sus discursos para persuadir a los jurados, a los que les piden sean *epieikeîs* en sus sentencias.

> καὶ μὴ πρὸς τὸ μέρος ἀλλὰ πρὸς τὸ ὅλον, μηδὲ ποῖός τις νῦν, ἀλλὰ ποῖός τις ἦν ἀεὶ ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ. (Arist., *Rh.* 1.13, 1374b14-16, Kassel).
>
> Y no mirar la parte, sino el todo; no cómo se es ahora, sino cómo se ha comportado siempre o la mayoría de las veces.

[52] Nota Könczöl (2017: 328, nota 14): "The section on *syngnōmē* seems to be finished by 'to be forgiving of human weakness is fair' (1374b 10–11)". Sin embargo, aunque se refiere a lo anterior, las copulativas indican que esa oración forma parte de la lista que sigue.

En el pasaje anterior, Aristóteles continúa presentando una serie de tópicos o enunciados generales aplicables a casos concretos en los tribunales atenienses.[53] Podrá intuirse que, en la mayoría de los casos, los tópicos se refieren a aquello que el litigante pide a los jueces, esto es, que sean equitativos al considerar como actos no injustos los actos que los adversarios consideran como injustos según la ley; esto es, les piden que sean *epieikeîs*. El primer tópico parece indicar que el juez debe considerar no el hecho aislado, sino el conjunto de hechos que puedan explicar mejor el sentido del acto que se juzga. En cuanto al segundo, parece claro que se pide al juez no debe condenar a un acusado sólo por el delito cometido, sino que tomar en consideración el comportamiento habitual de la persona.[54]

> καὶ τὸ μνημονεύειν μᾶλλον ὧν ἔπαθεν ἀγαθῶν ἢ κακῶν, καὶ ἀγαθῶν ὧν ἔπαθε μᾶλλον ἢ ἐποίησεν. καὶ τὸ ἀνέχεσθαι ἀδικούμενον. καὶ τὸ μᾶλλον λόγῳ ἐθέλειν κρίνεσθαι ἢ ἔργῳ. καὶ τὸ εἰς δίαιταν μᾶλλον ἢ εἰς δίκην βούλεσθαι ἰέναι· ὁ γὰρ διαιτητὴς τὸ ἐπιεικὲς ὁρᾷ, ὁ δὲ δικαστὴς τὸν νόμον (Arist., *Rh.* 1.13, 1374b16-21, Kassel).
>
> Y recordar más los beneficios que los males recibidos, y los beneficios recibidos más que los beneficios hechos a otro; y tolerar ser objeto de un acto injusto; preferir que [alguien] sea juzgado más de palabra que de obra, y decidir recurrir al juicio arbitral en vez del proceso judicial, pues el árbitro ve más la equidad y el juez más la ley.

El doblete siguiente tiene como núcleo el verbo μνημονεύειν, que también es dirigido a los jueces, quienes deben poner en la balanza en sentido cuantitativo los beneficios y los males hechos y los beneficios recibidos y los realizados. Es cierto que este doblete no es fácil de interpretar,[55] pero es probable que el litigante pida a los jueces que recuerden el comportamiento del acusado frente a la comunidad: los beneficios que la comunidad ha recibido del orador son más numerosos que los males, y los beneficios recibidos son más que los hechos al mismo, aunque podría referirse al comportamiento general del inculpado al respecto de los beneficios y perjuicios realizados y recibidos.[56] Por otra parte, tolerar la injusticia no puede, en efecto, ser una actitud del juez, sino la manifestación del orador ante el jurado, mostrándose así como *epieikés*.

El siguiente locus parecería claro: τὸ μᾶλλον λόγῳ ἐθέλειν κρίνεσθαι ἢ ἔργῳ, "querer [el acusado] ser juzgado más de palabra que de facto", pero Kennedy traduce: "And [it is fair] to wish for an issue to be decided by word rather than by deed", lo que tiene más sentido, pues desear esto último sí es *epieikés*, pero entonces la afirmación tiene sentido en relación con el juez, no con el orador.[57]

---

[53] Muy diferente es el tratamiento que el filósofo da a este asunto en la *Ética a Nicómaco* en 1138b32-1138a3.

[54] Cf. Cope (77: 258). Könczöl (2017: 330) presenta otras posibilidades interpretativas.

[55] Könczöl (2017: 331): "it is hard to see how these could contribute to persuasion concerning the lawfulness of a specific action. Moreover, unlike in the previous topics, the opposition is not between one's general character and an individual action but between (perhaps several) particular actions, and the emphasis is not on the actions themselves but on the act of *mnēmoneuein*. (…) It seems more likely that it is not the judges who remember something but someone of the other participants of the legal procedure, and that *mnēmoneuein* is used here in the sense of mentioning something".

[56] Cope (1877: 259) interpreta así: "recuerda sólo los beneficios y olvida los perjuicios (injuries); recuerda las bondades recibidas y olvida las que has otorgado", y cita un pasaje de D. 18 *(De cor.)*, 269, en donde queda claro que un hombre de bien *(khrêstós)* no debe hablar de los beneficios hechos por el mismo, sin embargo, el propio orador ha hecho leer los testimonios de los beneficios prestados a la patria, comparándose con Esquines, falto de ellos. Könczöl (2017: 331): "and being patient does not in itself contain any reference to litigation".

[57] Cf. Grimaldi (1980: 305), señala que también se podría interpretar: "mediante la razón más que con la violencia física", lo que llevaría a un contexto entre ciudades-estado, más que entre ciudadanos.

Por otro lado, el hecho de recurrir al arbitraje más que al tribunal no tiene nada de *epieikés;* en cambio, la actitud del árbitro es más *epieikés* que la del juez, pues tiene mayor libertad de acción; el juez, en cambio, se ve limitado, porque debe atenerse a la ley, y a la *epieíkeia* cuando no se viola la ley.

En suma, este pasaje presenta graves problemas de interpretación si se sigue una única orientación en cuanto quiénes son *epieikeîs:* los jueces, el orador o una tercera persona, aunque se puede pensar que la orientación principal es que el orador pretende que el juez sea *epieikés* en su favor, de manera que, en este sentido, intenta influir en el aspecto emocional del juez, aunque esta finalidad no está indicada en estos pasajes.

En un pasaje relativo a las pasiones (1386b25-87a1), se muestra que la persona que siente indignación cuando alguien sufre desgracias inmerecidas, se alegra o permanece insensible cuando alguien sufre un mal porque se lo merece, como cuando los parricidas o los asesinos sufren su merecido castigo. Quien es *epieikés* se alegra de ambas cosas que son justas.[58] La indignación es propia de un *êthos* y la alegría del *êthos* contrario. De tal manera, *pathos* y *êthos* pueden encontrarse en la misma persona que se indigna por el sufrimiento inmerecido o se alegra por el sufrimiento merecido. El orador es capaz de producir indignación o alegría en los jueces.

En el capítulo 15 (1375a22-b26), relativo a la ley, que es el primero de los cinco medios de prueba inartificiales, vuelve a encontrarse la *epieíkeia*: cuando las leyes escritas son contrarias a la parte en el juicio, esta parte apela a la ley común (νόμος κοινός), a la *epieíkeia*[59] y a la expresión del juramento γνώμῃ τῇ ἀρίστῃ, "con el mejor juicio". Este último criterio vale tanto para la ley común como para la *epieíkeia,* por considerar la parte en el juicio que se trata de actos que no cubre la ley escrita, ya sea por exceso o por omisión, como se ha dicho. Cuando la ley escrita es favorable a la parte, ésta defiende la letra; cuando es contraria, pide al juez que sea *epieikés,* es decir, que tome en consideración lo justo no considerado, pero intuible, en la ley aplicable. La ley común, en cambio, es una ley no escrita que puede cubrir casos no contemplados por la ley o estar en oposición a la ley positiva.

El pasaje en comento se refiere a dos estados de la causa más: a las leyes contrarias y a la ambigüedad, de manera que se completa el cuadro en relación con los estados legales antes vistos: la letra y la intención del legislador, y la laguna legislativa (en particular la exageración y la omisión).

6. *Conclusiones*

En su *Retórica,* Aristóteles emplea la palabra *epieíkeia* con tres sentidos diferentes, los tres con un carácter argumentativo. El filósofo se refiere expresamente a la ἐπιείκεια τοῦ λέγοντος, que es la virtud principal del *êthos* del orador, medio altamente eficaz para atraerse la confianza de los jueces. Se emplea también como criterio para caracterizar los actos no injustos en el marco de los estados de la causa, de manera que también se trata de una técnica de interpretación legal con el objeto de encontrar argumentos en relación con los actos, de modo que se puede designar como la ἐπιείκεια τοῦ πράγματος. Por último, ambos términos designan los comportamientos que los litigantes pretenden que adopten los jurados atenienses cuando emiten su sentencia. Se trata en este caso de una

[58] Cf. Arist. *Rh*. 2.9, 1386b32, aunque el pasaje no se refiere específicamente a los jueces.

[59] Aunque ley común, νόμος κοινός (o ley natural, κατὰ φύσιν), *epieikés* – δίκαιον y νόμος ἄγραφος, se asimilan al comienzo del cap. 15 (cf. Pepe, 2017: 43), lo *epieikés,* no es un tipo de ley, sino un criterio cuando falta le ley escrita, νόμος γεγραμμένος).

ἐπιείκεια τοῦ ἀκούοντος, que es la pasión del juez que le lleva a actuar con *epieíkeia*, desde el punto de vista de una de las partes en el juicio.

Para llegar al resultado anterior he tenido que subrayar que Aristóteles no está dando recomendaciones ni a los litigantes ni a los jueces (sus destinatarios son sus discípulos, futuros filósofos). Se refiere a los discursos de los litigantes en el juicio, pero él no les dice o enseña cómo deben actuar de manera justa y razonable; tampoco enseña a sus discípulos cómo deben comportarse en los procesos judiciales, pues él no es un maestro de oratoria, ni su escuela es un taller del orador. El propósito de su enseñanza es mostrar a sus discípulos cómo el litigante interpreta la ley a su favor y cómo utiliza tópicos, como el de que no hay que ver la parte sino el todo. Se da un debate: el litigante emplea este argumento eficaz y el adversario argumentará lo contrario, esto es, que hay que respetar la ley y apegarse a ella.

Aristóteles analiza con sus discípulos cómo proceden las partes en el juicio y qué dicen a los jurados en sus discursos: la retórica es una *dynamis* del filósofo en su tarea de observar el fenómeno de lo persuasivo en los discursos de las partes. No se dirige a los jueces, ni les dice que deben proceder de una manera ponderada, moderada y justa en sus decisiones. Naturalmente que el filósofo puede hacer una observación deóntica general sobre la conveniencia de decidir con equidad, pero eso se da en el ámbito de la ética, no de la retórica.

En el curso del estudio surgieron problemas más específicos sobre la función de la *epieíkeia* y la ley en el ámbito del proceso judicial, en primer lugar, la idea de que la *epieíkeia* es una especie de sustituto o corrección de la ley y que va en contra del respeto por la ley. No es así: no se opone o sustituye alguna ley, sino que es una forma de argumentar y actuar ante actos no injustos cuando la ley aplicable no abarca actos que exceden la letra de la ley o que no contemplan las circunstancias concretas. La *epieíkeia* tampoco es un complemento que llena las lagunas legislativas; esta función la cumplen los jueces recurriendo a la ley común o a otras leyes análogas aplicables. Los abogados ofrecen diversas soluciones a los problemas de la aplicabilidad de la norma.

Los litigantes aseguran comportarse con *epieíkeia* y piden a los jurados comportarse de la misma manera. Pero se trata de un recurso argumentativo. Moralmente es mejor ser honesto que deshonesto, ser tolerante incluso ante la injusticia y, podríamos agregar, apelar a los derechos humanos, pues la *epieíkeia* es la doctrina antigua de los derechos humanos. Pero no tenemos por qué creer todo lo que diga el litigante, interesado como estaba en obtener la victoria ante jurados atenienses de los siglos V y IV a. C., tan susceptibles a las insidias de los hábiles oradores.

BIBLIOGRAFÍA

Ediciones y traducciones

Kassel, R. (ed.) (1974). Aristotelis. *Ars Rhetorica*. Berlin, New York: Walter de Gruyter.

Racionero, Q. (trad.) (1999). Aristóteles. *Retórica*. Madrid: Gredos.

Kennedy, G.A. (2007). *Aristotle on Rhetoric: a Theory of Civic Discourse.* Second edition. New York / Oxford: Oxford University Press.

Trapezuntio, G. (1541). Aristotelis. *Rhetoricorum ad Theodecten libri tres*. interprete. Lvgsvni apud Seb Gryphivm.

Cope, E. M. (1877). *The Rhetoric of Aristotle, with an commentary* by the late Edward Meredith Cope, revised and edited for the syndics of the University Press by John Edwin Sandys. 3 vols. Cambridge: University Press.

Grimaldi, W.M.A. (1980). *Aristotle, Rhetoric I: A Commentary*. New York: Fordham Univ. Press.

Brunschwig, J. (trad.) (1967). Aristote. *Topiques.* Tome I. Paris: Les Belles Lettres.

Calboli, G. (2020). Cornifici seu Incerti Auctoris *Rhetorica ad C.Herennium*. Vol I: Prolegomena, texto e traduzione di Gualtiero Calboli. Berlin, New York: De Gruyter.

Chantraine, P. (1968-1970). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots.* Tomes I et II. París: Klincksieck.

Bibliografía crítica

Arnaoutoglou, I. N. (2017). "Usos de normas jurídicas en la oratoria judicial de la Atenas clásica". *Índice. Revista Jurídica de Buenos Aires* 94, 129-158.

Bertrand, J.-M. (2009). "À propos de la Rhétorique d'Aristote (I, 1373b 1 - 1374b 23), analyse du processus judiciaire, IV-Épieikeia". *Cahiers du Centre Gustave Glotz* 20, 7-27.

Bonner, R. J., y G. Smith (1968). *The Administration of Justice in Greece from Homer to Aristotle*. New York: Greenwood [1930].

Brunschwig, J. (1996). "Rule and Exception: On the Aristotelian Theory of Equity", en Frede, M., Striker G. (eds.), *Rationality in Greek Thought*. Oxford: Clarendon Press.

Calboli Montefusco, L. (1986). *La dottrina degli "status" nella retorica greca e romana.* Hildesheim: Olms-Weidmann.

Chroust, A.-H. (1942). "Aristotle's Conception of Equity (Epieikeia)". *Notre Dame Law Review* 18-2, 119-128.

Dover, K. J. (1974). *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle.* Oxford: Blakwell.

Harris, E. M. (2004). "Le rôle de l'epieikeia dans les tribunaux athéniens". *Revue historique de droit français et étranger* 82, 1-13.

Harris, E. M. (2013). "How Strictly did the Athenian Courts Apply the Law? The Role of 'epieikeia'". *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 56-1, 27- 48.

Könczöl, M. (2016). "Fairness, Definition and the Legislator's Intent: Arguments from Epieikeia in Aristotle's Rhetoric", en D. Mohammed & M. Lewiński (eds.), *Argumentation and Reasoned Action: Proceedings of the 1st European Conference on Argumentation, Lisbon, 2015*. Vol. I. London: College Publications, 319-335.

Pakaluk, M. (2009). "*Epieikeia* in Aristotle's *Nicomachean Ethics*". *Aevum Antiquum* 9, 71-86.

Pepe, L. (2017). "Escribir las leyes, respetar las leyes no escritas". *Índice. Revista Jurídica de Buenos Aires* 94, 33-60.

Rodríguez Luño, Á. (1997). "La virtù dell'epicheia. Teoria, storia e applicazione (I). Dalla Grecia classica fino a F. Suárez". *Acta Philosophica. Rivista Internazionale di Filosofia* 6-2, 197-236.

Shiner, R. A. (1994). "Aristotle's Theory of Equity". *Loyola of Los Angeles Law Review* 27(4), 1245-1264, https://digitalcommons.lmu.edu/llr/vol27/iss4/1

Solmsen, F. (1941). "The Aristotelian Tradition in Ancient Rhetoric", *AJPh* 62(2), 169-190.

¿"ASESINATOS JUSTOS CON LA MANO" O "ASESINATOS CON MANO JUSTICIERA"? UNA REFLEXIÓN FILOLÓGICO-JURÍDICA SOBRE *ELECTRA* DE SÓFOCLES, V. 37

Luciano Adrián Sabattini

Resumen: Con la expresión χειρὸς ἐνδίκου(ς) σφαγάς, en el v. 37 de Electra de Sófocles, Orestes reproducía el oráculo délfico que narraba el modo como aquel debía asesinar a Clitemnestra y Egisto, y vengar de esta manera el asesinato de su padre Agamenón. El problemático pasaje llevó a los estudiosos del siglo XIX a conjeturar la lectura χειρὸς ἐνδίκου σφαγάς, y no χειρὸς ἐνδίκους σφαγάς, la sostenida por tradición. En este trabajo, consideraremos primeramente algunos de los argumentos esgrimidos a favor de la *paradosis*. Seguidamente, desarrollaremos una breve historia de la conjetura filológica ἐνδίκου, para tomar en cuenta las posiciones más revelantes a su favor. En tercer lugar, desplegaremos nuestros argumentos por los que creemos que debería adoptarse la conjetura mencionada.
Palabras clave: *Electra* de Sófocles, justicia retributiva, asesinato, muerte sacrificial, crítica textual

"JUST SLAUGHTERS WITH THE HAND" OR
"SLAUGHTERS WITH A RIGHTEOUS HAND"?
A PHILOLOGICAL AND JURIDICAL REFLECTION ON
SOPHOCLES' *ELECTRA* 37

Abstract: With the expression χειρὸς ἐνδίκου(ς) σφαγάς, in Sophocles' *Electra*, l. 37, Orestes reproduced the Delphic oracle explaining the way to assassinate Clytemnestra and Aegisthus, and thus avenge the murder of his father Agamemnon. The problematic passage led 19th century scholars to conjecture the reading χειρὸς ἐνδίκου σφαγάς, and not χειρὸς ἐνδίκους σφαγάς, the one supported by the *paradosis*. In this paper, we will firstly consider some of the arguments in favor of the *paradosis.* Next, we will develop a brief history of the philological conjecture ἐνδίκου, in order to take into account the most relevant positions in its favor. In the third place, we will unfold our arguments by which we think the aforementioned conjecture should be adopted.
Keywords: Sophocles' *Electra*, retributive justice, murder, sacrificial death, textual criticism

A la memoria de mi amado padre y amigo, Juan Luis Sabattini

1. *Introducción y contextualización del problema*

En el inicio de *Electra* de Sófocles hacen su aparición Orestes, su amigo Pílades y el pedagogo que había cuidado de aquel durante su infancia en el exilio. Su presentación tiene lugar en los límites de la tierra de Micenas: el hijo de Agamenón se halla en edad de vengar con la muerte el cruel asesinato de su padre a manos de Clitemnestra y Egisto, su madre y su primo segundo respectivamente.[1]

[1] Cf. Sófocles, *El.* 1-14.

Previamente a esta llegada, Orestes había decidido consultar al oráculo de Delfos para conocer el modo como debía realizar esta venganza.[2] Algunos estudiosos han observado que su pregunta no fue adecuada; más bien, según ellos, debía preguntar primero si la venganza debía realizarse o no.[3] Sin embargo, hoy parece suficientemente probado que Orestes formuló acertadamente su pregunta, ya que no solo tenía el derecho de vengar a su padre y reclamar su patrimonio, sino también la *obligación* de hacerlo.[4]

El oráculo délfico, en palabras de Orestes, le responde de esta manera:

> ἄσκευον αὐτὸν ἀσπίδων τε καὶ στρατοῦ
> δόλοισι κλέψαι χειρὸς ἐνδίκου(ς) σφαγάς.
>
> Que yo mismo, desprovisto de escudo y de ejército,
> tramara, mediante engaños, los asesinatos justos con la mano / los asesinatos con mano justiciera. (*El.* 36-37, nuestra traducción)

El pasaje ya presenta problemas por el carácter indirecto del discurso del oráculo. Por lo tanto, es lícito preguntarnos si Orestes realiza una reproducción fiel de lo que Apolo manifestó, o el recitador manipula sus dichos en cierto grado. A nuestro juicio, la mejor respuesta a la pregunta es la de Γκαστή (2002), quien sostiene que la repetición de Orestes es un "discurso indirecto libre", en el cual el joven imprime su propia subjetividad, pero al mismo tiempo esa subjetividad se realiza en un marco de acuerdo dialógico con el dios profeta, particularmente en el adjetivo ἔνδικος:

> Η λέξη *ἔνδικος* αντιπροσωπεύει τη φάση της συνένωσης και της ταύτισης της φωνής του αφηγητή και της φωνής του Απόλλωνα.
>
> La palabra *ἔνδικος* representa la fase de la unión e identificación de la voz del narrador con la voz de Apolo. (Γκαστή, 2002: 12, nuestra traducción)

Presentamos estas cuestiones con el fin de abrir el abanico de posibilidades de interpretación del pasaje y, al mismo tiempo, señalar su carácter profundamente problemático. Las dificultades que ellas suscitan no serán enfrentados en la presente investigación; baste señalar que lo dicho hasta ahora constituye nuestro punto de partida: pretendemos concentrarnos en el discurso tal como aparece en los vv. 36-37 de *Electra*. Enfocándonos en los versos mencionados tal como están, observamos que, en la *paradosis*, el adjetivo ἔνδικος (v. 37) está en acusativo plural, concordando con σφαγάς,[5] de modo que, según los códices, los asesinatos serían 'justos'. Sin embargo, algunos filólogos de los siglos XIX, XX y XXI propusieron enmendar el v. 37, quitándole la Σ final a ἐνδίκους y transformándolo con ello en ἐνδίκου, un genitivo singular que concuerda con χειρός. De esta manera, la mano ejecutora de los asesinatos sería la 'justiciera'. La conjetura está lejos de ser unánimemente aceptada.[6]

Así surge la siguiente inquietud: ¿debemos leer ἐνδίκους o ἐνδίκου? ¿Acaso son los asesinatos los que deben interpretarse como 'justos' (ἐνδίκους σφαγάς), o es la mano quien los perpetra la que debe catalogarse como 'justiciera' (χειρὸς ἐνδίκου)? La pregunta involucra una reflexión estrictamente filológica sobre la añadidura o no de una Σ final,

---

[2] Cf. Sófocles, *El.* 32-34.
[3] Así Sheppard (1927: 4-5) y Kells (1973: 4-6).
[4] Así Hester (1981: 24), Cantarella (1996: 55-56), MacLeod (2001: 29).
[5] Cf. Finglass (2007: 28).
[6] Pearson (1924), Kamerbeek (1974 [1953]), Kells (1973), Dawe (1996[3]) y March (2001: 138 *ad* 36-7) siguen simplemente la *paradosis*.

pero también una consideración hermenéutica relativa al campo jurídico en sentido lato. Además, la presencia o ausencia de una Σ final condiciona toda una interpretación respecto del carácter jurídico y moral de las acciones de Orestes.

Para responder este interrogante, primero hablaremos de las principales razones esgrimidas para la adopción de la lectura ἐνδίκους. Seguidamente, desarrollaremos una pequeña historia de la conjetura filológica ἐνδίκου, considerando algunos argumentos a favor de su adopción. Luego, daremos nuestras propias razones para acoger esta lectura.

2. *Razones para adoptar la lectura* ἐνδίκους

Aceptar la *paradosis* implica separar la venganza de la mano que la lleva a cabo: el carácter justiciero de la venganza no será cuestionado a pesar de que Orestes manchará sus manos con sangre de su propia familia. De esta manera, se elude la pregunta de si es justo que un hijo mate a su madre.[7] Asimismo, se ha desestimado la necesidad de adjetivar el sustantivo χείρ, puesto que "il nome enfatizza l'atto dell'uccidere".[8] Por otro lado, ya en Homero existe un antecedente similar a ἐνδίκους σφαγάς: la venganza de Orestes es considerada como una τίσις ('pago', *Od.* 1.40), y Atenea asevera que Egisto 'yace abatido por una justa ruina' (ἐοικότι κεῖται ὀλεθρῷ, *Od.* 1.46).

3. *Breve historia de la conjetura* ἐνδίκου

Desde la década de 1970 hasta hoy, se creía que quien sugirió la conjetura ἐνδίκου por primera vez fue Ludwig Lange en una obra de 1860 titulada *De Locis Nonnullis Sophocleis Emendandis Commentatio*. Este dato provino del archivo (aún inédito) de enmiendas modernas a la obra de Sófocles que emprendió la Prof. Liny Van Paassen, discípula de J. C. Kamerbeek. Ella atribuyó la conjetura a este escrito mediante una anotación con lápiz en una ficha.[9] Los estudiosos que siguieron esas anotaciones al pie de la letra[10] repitieron el dato erróneo, como los Profesores Lloyd-Jones y Wilson, que citan a Lange sin especificar número de página alguno, tal como se halla consignado en el archivo.[11] En su edición de la *Electra* sofoclea, Finglass afirmó no haber hallado la conjetura en la obra mencionada de Lange, lo que incitó nuestra propia búsqueda de la cita.[12]

Según nuestra investigación, el primer editor en sugerir la conjetura ἐνδίκου fue Friedrich Neue en su edición de 1831: "χειρός Musgr. connecti iubet c. σφαγάς, non c. δόλοισι. Hoc si placeat, malit aliquis ἐνδίκου".[13] Probablemente siguiendo a Neue, Meineke prefirió la lectura ἐνδίκου: no parece ser un error tipográfico puesto que no fue

[7] Cf. MacLeod (2001: 30-31, nota 23).
[8] Cf. Dunn y Lomiento (2019: 149 *ad* 37).
[9] Debemos el conocimiento de la existencia de este archivo gracias a nuestra comunicación con el Prof. Finglass durante el mes de julio de 2021, quien nos ha recomendado contactarnos con el Prof. Guido Avezzù, actual depositario de la base de datos de Van Paassen. Con gran modestia, el Prof. Avezzù ha confirmado la veracidad de nuestra investigación y ha tenido la gentileza de enviarnos vía e-mail las fichas escaneadas correspondientes a los vv. 35-37 de *Electra*. De esta manera, hemos enmendado un error sostenido durante 50 años en las ediciones de Sófocles más importantes a nivel mundial.
[10] Cf. Lloyd-Jones y Wilson (1990a: XV).
[11] Cf. Lloyd-Jones y Wilson (1990b: 44 *ad* 38 [37]).
[12] Cf. Finglass (2007: 104 *ad* 37, nota 3).
[13] Véase Neue (1831: 102 *ad* 37).

corregido.[14] En verdad, Lange propuso esta conjetura en el año 1874, en un escrito llamado *Die Epheten und der Areopag vor Solon*. Su principal argumento radica en que χειρὸς ἐνδίκου es una expresión técnica del ámbito jurídico, a diferencia de la lectura de la *paradosis*:

> Vgl. Z. B. Soph. *EI.* 37 δόλοισι κλέψας χειρὸς ἐνδίκους σφαγάς. Die Sache ändert sich nicht, wenn man χειρὸς ἐνδίκου σφαγάς liest, wie man wohl muss wegen des technischen Ausdrucks ἀδίκων χειρῶν ἄρχων (Dem. *Aristocr.* 850. Antiph. *Tetr*. 3, β, 1. Plat. *Leg.* 869c. Apollod. 2, 4, 9). (Lange 1874: 46, nota 88)

El filólogo francés Albert Martin retoma esta conjetura en 1882, dato que sí fue recogido en el archivo de Van Paassen. Este propuso nuevamente la lectura ἐνδίκου, diciendo que el sustantivo χειρός debería estar determinado por un adjetivo:

> En l'absence d'un adjective qui le détermine, χειρός parait ici absolument superflu. Albert Martin nous a proposé de biffer le ς final de ἐνδίκους, comme provenant du commencement du mot suivant σφαγάς. (Y (É. Tournier) 1882: 119)

Desde entonces, muchos editores de las obras de Sófocles, como Nauck y Bruhn, atribuyeron la conjetura a Martin.[15] Sin embargo, la edición revisada de Bruhn de *Electra* realizada en 1912, imputó la conjetura a Lange sin mencionar en cuál de sus escritos la consignó. Es probable que Bruhn se haya basado en su obra de 1874, porque ambos toman como referencia las *Tetralogías* de Antifonte:

> (…) es bekäme einen Halt, wenn wir mit Ludwig Lange schrieben χειρὸς ἐνδίκου σφαγάς; nicht ἄρχων χειρῶν ἀδίκων (Antiph. IV β 1), sondern in Ausübung einer rechtmäßigen Handlung wird er den Mord vollziehen. (Bruhn 1912:[10] 59)

Posiblemente, Van Paassen supuso el origen de la conjetura en la obra de Lange de 1860 por no tener otra referencia disponible. De aquí, tal vez, la anotación con lápiz y la posible necesidad de revisión.

Ya entrado el siglo XX, Fränkel y Hutchinson usaron el argumento de Martin en sus respectivas ediciones de las obras de Esquilo (de hecho, Hutchinson también conjeturó ἐνδίκου para el v. 37 de *Electra* de Sófocles).[16] Finglass defiende la conjetura con argumentos idénticos a Fränkel y Hutchinson.[17]

La importancia de realizar esta historia de la conjetura nos permite observar que hay dos clases de argumentos: uno filológico estrictamente (el de Martin), y otro de índole filológico-jurídica (el de Lange). A continuación, desarrollaremos una defensa de la conjetura basándonos ante todo en estos dos tipos de argumentos.

[14] Cf. Meineke (1863: 249 *ad El.* 36).
[15] Cf. Nauck (1882[8]: 165), Bruhn (1904[10]: 172).
[16] Cf. Fränkel (1962 [1950]: 3.706 *ad* 1495f.), Hutchinson (1985: 157 *ad* 698-701).
[17] Cf. Finglass (2007: 104 *ad* 37).

4. *Razones para adoptar la lectura* ἐνδίκου

A. La presencia del vocablo ἀδικόχειρας en la obra de Sófocles

En Sófocles existe el vocablo ἀδικόχειρας (de ἀδικόχειρ, -χειρος, ὁ, ἡ), que puede traducirse como 'con manos injustas'.[18] Si tal sustantivo fue utilizado por el autor, no es improbable que su antónimo, χειρὸς ἐνδίκου, fuese también empleado.

B. Los usos del sustantivo χείρ en la tragedia clásica

En tragedia, el sustantivo χείρ suele estar determinado por un adjetivo (posesivo o no) o por un genitivo posesivo, a menos que este pueda presuponerse por co(n)texto.[19] Numerosos ejemplos atestiguan esto.[20] Aunque algunos pasajes parecen ser excepciones

[18] Sófocles, fr. 977 R. (R = Radt)

[19] En Esquilo: *Suppl.* 313, 621; *Pers.* 194, 201, 239, 459, 1060; *PV* 55, 917, 1005; *Sept.* 44, 433, 473, 513, 554, 623, 680, 855; *Ag.* 425, 725, 776, 1111, 1220, 1357, 1559, 1594; *Cho.* 9, 161, 362, 395, 426, 982; *Eum.* 37, 42, 280. En los fragmentos de Esquilo: Tetr. 10, A, fr. 71a.7 M (= fr. 57.2 R), Tetr. 12, A, fr. 109.5 M (= fr. 74.7 R), Tetr. 41, D, fr. 474.2.9 M (= fr. 47a.807 R), Tetr. 44, A, fr. 648.4 M (= fr. 327.2 R), Tetr. 44, A, fr. 765.6 M. Sobre *Cho.* 948, sostiene Garvie (1986: 309 *ad* 948-51): "Since Orestes is the implied subject of the previous sentence there is no ambiguity about the ownership of the hand". (M = Mette)

En Sófocles: *Aj.* 40, 43, 97, 115, 130, 310, 366, 372, 408, 453, 542, 616-617, 661, 729, 772, 964, 1047, 1069, 1173, 1384, 1404; *Ant.* 264, 429, 916, 1109, 1258, 1278, 1297, 1345; *Trach.* 265, 462, 488, 534, 560, 566, 573, 1047, 1089, 1214; *OT* 107, 123, 348, 882, 912, 1466, 1469; *El.* 54, 326, 431, 458, 477, 712, 905, 998, 1090, 1120, 1129, 1195, 1196, 1226, 1348, 1350, 1394; *Phil.* 324, 655, 748, 813, 859, 1004, 1059, 1125, 1150, 1207, 1301; *OC* 200, 703, 717 (¿semejante a *Aj.* 26-27?), 835, 838, 846, 975, 1297, 1611, 1699. En los fragmentos de Sófocles: frr. 25.1 R, 149.3, 7 R, 171.3 R, 269a.34 R, 314.226 R, 534.1 R, 598.2 R, 683.4 R, 894.2 R, 939 R.

En Eurípides: *Cyc.* 171, 379, 418, 630, 651, 668; *Alc.* 19, 87, 201, 204, 307, 350, 612, 756, 768, 984, 1142; *Med.* 370, 784, 982, 1003, 1034, 1055, 1141, 1206, 1283, 1320, 1412; *Heraclid.* 226, 228, 414, 429, 652, 727, 846, 861; *Hipp.* 188, 222, 325, 606, 828, 1188, 1190, 1194, 1220, 1359; *Andr.* 115, 167, 417, 425, 555, 573, 661, 675, 841, 917, 1128, 1131, 1158, 1174, 1181, 1211, 1278; *Hec.* 65, 226, 439, 523, 526, 527, 528, 573, 655, 837, 1059, 1125, 1158, 1159, 1166, 1242; *Supp.* 51, 165, 175, 235, 272, 278-279, 314, 590, 695, 720, 772, 816, 886, 1069, 1101, 1166; *El.* 148, 334, 506, 593, 788, 799, 813, 819, 823, 826, 1160; *Her.* 124, 259, 372, 397, 404, 498, 631, 940, 941, 942, 949, 968, 987, 1145, 1218, 1342, 1398; *Tro.* 390, 486, 813, 1178 , 1207, 1236, 1262, 1306; *IT* 269, 296, 322, 332, 347, 373, 382, 456, 799, 824, 843, 903, 941, 994, 1044, 1047, 1227, 1334, 1352, 1367, 1411, 1417; *Ion* 522, 631, 892, 961, 1009, 1174, 1187, 1337, 1440, 1493, 1612; *Hel.* 372, 445, 634, 705, 1350, 1380, 1386, 1535, 1600; *Phoen.* 267, 313, 753, 1185, 1316, 1351, 1374, 1459, 1622, 1694; *Or.* 113, 429, 517, 833, 926, 944, 1036, 1042, 1044, 1048, 1223, 1304, 1458, 1478, †1493a, 1567, 1604; *Bacch.* 25, 198, 343, 437, 495, 513, 733, 738, 762, 783, 835, 949, 973, 1068, 1071, 1128, 1136, 1140, 1207, 1237, 1240, 1280, 1318, 1364; *IA* 36, 601, 617, 1112, 1227, 1566; *Rhes.* 23, 84, 99, 105, 174, 210, 260, 274, 451, 887. En los fragmentos de Eurípides: frr. 282.19, 20 N, 285.8, 14 N, 286.14 N, 297.2 N, 362.32 N (= fr. 53.32 Austin), 389.2 N, 403.4 N, 434.2 N, 495.18 N (= fr. 13.43 Page), 664 N, 706 N (= fr. 113 Austin), 842 N, 847 N, 1044 N, 48.39, 91 Kambitsis (= fr. 10.36, 85 Page), 27.9 Page. Sobre *Med.* 339, cf. Page (2001 [1938]: 97 *ad* 339). Sobre *Hipp.* 335, "τὸ σόν, not τῆς σῆς, since σέβας χειρός forms a close unity" (Barrett, 1992: 222 *ad* 333-5). Sobre *Or.* 944, cf. West (1987: 248 *ad* 944). (N = Nauck) El mismo poseedor de las manos puede ser deliberadamente indeterminado, como en Esquilo, *Ag.* 817 o Sófocles, *Trach.* 517, fr. 240.2 R.

El estado de algunos fragmentos no permite saber si el sustantivo χείρ tiene algún acompañante, como Esquilo, Tetr. 44, A, fr. 530.39 M, Sófocles, frr. 210.17 R, 482 R, 498 R, 779 R, o Eurípides, frr. 32.11 Bond, 58.7, 10 Bond.

[20] El sustantivo χείρ puede estar acompañado por un adjetivo (calificativo / participio, demostrativo o posesivo) o un genitivo posesivo.

Con adjetivo calificativo o demostrativo, en Esquilo: *Supp.* 193, 604, 607, 958, 1066; *Pers.* 202, 537; *PV* 714, 849; *Sept.* 49-50, 783, 789, 805, 812, 932; *Ag.* 34, 35, 111, 117, 210, 1061, 1110-1111, 1405, 1582; *Cho.* 104, 141, 378, 385; *Eum.* 102, 237, 313, 317, 592. En los fragmentos de Esquilo: Tetr. 2, D, fr. 20b.3 M (= fr. 339.1 R), Tetr. 37, A, fr. 410.2 M (= fr. 240.1 R), Tetr. 40, A, fr. 434.4 M (= fr. 259a.1 R), Tetr. 42, C, fr. 485a.5 M (= fr. 179.5 R), Tetr. 44, A, fr. 496.7 M, fr. 281a.39 R. Con adjetivo posesivo: *Cho.*

a la regla, los estudiosos han resuelto sus dificultades de diferentes maneras según el caso. Consideremos Esquilo, *Ag.* 1495 (δολίῳ μόρῳ δαμεὶς <δάμαρτος> ἐκ χερὸς ἀμφιτόμῳ βελέμνῳ, 'vencido por muerte traicionera, con arma de doble filo empuñada por la mano <de una esposa>'): Enger consideró necesario añadir el genitivo δάμαρτος para determinar a χερός, lo que aceptaron Weil, Fränkel y Medda en sus respectivas ediciones de Esquilo[21].

El caso de Esquilo, *Sept.* 698-701 es diferente: Hutchinson, intentando mejorar las propuestas de Burges y Maas, propone reemplazar la frase ὅταν ἐκ χερῶν θεοὶ θυσίαν δέχωνται ('cuando de (tus) manos los dioses reciban el sacrificio', vv. 700-701) con ὅτ' ἀπ' ἐσχαρᾶν θεοὶ θυσίαν δέχωνται ('cuando de los altares los dioses reciban el sacrificio')[22]. Sin embargo, la *paradosis* goza aquí de mayor aceptación[23]. En nuestra opinión, en este pasaje resulta posible intuir por co(n)texto un posesivo.

Al parecer, el único pasaje en que no caben las enmiendas es Sófocles, *Aj.* 26-27 (λείας ἁπάσας καὶ κατηναρισμένας / ἐκ χειρὸς αὐτοῖς ποιμνίων ἐπιστάταις, 'a todas las reses masacradas por mano (humana) junto con los mismos guardianes de los rebaños'). Pero

---

231, 437; *Eum.* 446. Con genitivo posesivo: *Supp.* 66, 604, 756; *Pers.* 563; *PV* 619; *Ag.* 1423; *Cho.* 257, 378, *Eum.* 350, 779, 809. En los fragmentos de Esquilo: Tetr. 26, A, 225a.7 M (= fr. 132c.7 R).

Con adjetivo calificativo o demostrativo, en Sófocles: *Aj.* 10, 50, 71, 230, 751, 772; *Ant.* 14, 43, 52, 57, 976, 1176; *Trach.* 565, 898, 923, 1067, 1181; *OT* 140, 465, 811, 1023, *El.* 126, 206, 455, 1132-1133, 1138, 1141, 1357, 1378, 1422; *Phil.* 97, 942, 1110, 1129, 1254, 1292, 1345-1346; *OC* 470, 483, 1102, 1130, 1387, 1515, 1639, 1650-1651. En los fragmentos de Sófocles: frr. 555.8 R, 659.3 R, 706 R, 795 R. Con adjetivo posesivo: *Aj.* 35, 439, 451, 490; *Trach.* 603, 1066, 1102, 1133; *OT* 760, 821, 996, 1022, 1400, 1481, 1510; *El.* 601, 866; *Phil.* 148, 1118, 1252, 1287; *OC* 906, 1632. En los fragmentos de Sófocles: fr. 314.272 R. Con genitivo posesivo: *Aj.* 751, 905; *OT* 719, 1154.

Con adjetivo calificativo o demostrativo, en Eurípides: *Cyc.* 681; *Alc.* 35, 104, 348, 376, 399, 506, 665; *Med.* 496, 612, 857, 864, 899, 956, 973, 1070, 1071, 1239, 1244, 1254, 1309, 1322, 1378; *Heraclid.* 63, 102, 106, 131, 156, 274, 307, 337, 684, 1035; *Hipp.* 83, 200, 316, 317, 815, 856, 1224; *Andr.* 501, 578, 997, 1242; *Hec.* 64, 143, 343, 409, 842, 851, 876, 879, 1034, 1041, 1128, 1151; *Supp.* 69, 108, 276, 361, 402; *El.* 322, 629, 1006; *Her.* 159, 195, 254, 268, 915, 928, 938, 964, 1139; *Tro.* 160, 276 (si se acepta la lectura χερί como lo hace Diggle), 296, 559, 1163, 1257, 1286; *IT* 328, 362, 445, 586, 1083, 1271; *Ion* 132, 213, 270, 1316, 1455; *Hel.* 628, 1280, 1376, 1444, 1524, 1608; *Phoen.* 104, 363, 838, 848, 1439 , 1699, 1710; *Or.* 222, 262, 271, 372, 445, 863, 1027, 1414, 1563; *Bacch.* 226, 254, 448, 736, 879-880 (= 899-900), 941, 1109, 1125, 1164†, 1209, 1245; *IA* 951, 1178, 1501; *Rhes.* 62, 176, 222, 286, 407, 466, 607, 762, 772, 792, 802, 928. En los fragmentos de Eurípides: frr. 125.4 N, 43.39 Snell (= fr. 9d.33 Page), 64.91 Bond (= fr. 12.326 Page), 200.3 N (= fr. 19.3 Kambitsis), 291 N, Col. 3.5 Snell, 65.7 Austin, 40.5.6 Von Arnim, 12.48 Page, 857 N. Con adjetivo posesivo: *Cyc.* 567; *Alc.* 375, 665, 837, 847, 1025, 1113, 1115; *Med.* 857, 939, 959, 1244, 1309; *Heraclid.* 91, 560, 578, 884, 931, 976; *Hipp.* 815, 1356, 1420, 1448; *Andr.* 429, 524, 587; *Hec.* 207, 246, 273, 986, 1163, 1222; *Supp.* 61, 310; *El.* 220, 610, 678, 696, 887, 998, 1006, 1181, 1215, 1217; *Her.* 434, 565, 1171, 1209, 1324, 1402; *IT* 586, 872; *Ion* 519, 1029, 1212, 1443; *Hel.* 812, 831, 899; *Phoen.* 596, 1451; *Or.* 262, 1565; *Bacch.* 197, 1286; *IA* 315, 323, 831, 1027; *Rhes.* 368, 635, 694. En los fragmentos de Eurípides: frr. 48.43 Kambitsis (= fr. 10.40 Page), 16.18 Page. Con genitivo posesivo: *Alc.* 104, 348, 854, 917, 1117; *Med.* 4, 335, 1271; *Heraclid.* 156, 449, 512, 566; *Hipp.* 532-533; *Andr.* 578, 716, 719, 824, 984, 993; *Hec.* 50, 64, 673, 1153; *Supp.* 72, 402, 1133; *El.* 10, 17, 28; *Her.* 915; *Tro.* 93, 377, 750, 896; *IT* 234, 445, 468, 627, 946, 1421; *Ion* 213, 1316, 1459 (ματρός en construcción ἀπὸ κοινοῦ); *Hel.* 566; *Phoen.* 29, 1403, 1700; *Or.* 377, 445, 1340, 1563; *Bacch.* 129, 451, 615, 745, 858, 969; *IA* 916; *Rhes.* 873. En los fragmentos de Eurípides: frr. 1132.32 N, 48.9 Kambitsis (= fr. 10.9 Page), 48.52 Kambitsis (= fr. 10.50 Page), 12.136 Page, 12.261 Page, 48.95 Kambitsis (= fr. 10.89 Page), 857 N.

Es raro que χείρ esté acompañado de sintagma preposicional: Eurípides, *Alc.* 254; *Or.* 1297; *Bacch.* 1053. Más raros aún son los casos de acompañamiento de dativo posesivo: Esquilo, *Cho.* 1055.

[21] Cf. Enger (1854: 387), Weil (1858: 125 *ad* 1442-43/1494-95), Fränkel (1962 [1950]: 3.706 *ad* 1495f.), Medda (2017: 3.376 *ad* 1494-6).

[22] Cf. Burges (1821: 129 *ad Suppl.* 355, 6) ὅταν ἐσχάραι θεῶν θυσίαν δέχωνται; Maas *ap.* Murray (1964 [1937]: 183) y *ap.* Dawe (1965: 37) ὅταν ἐσχάραις θεοὶ θυσίαν δέχωνται; Hutchinson (1985: 157 *ad* 698-701).

[23] Cf. Hermann (1852: 150 *ad* 681-2 (= 700-701)), Verrall (1887: 83-84), Smyth (1922: 380), Murray (1964 [1937]: 183), West (1998: 100-101), Sommerstein (2009: 224-225).

allí interesa enfatizar que las reses y pastores asesinados murieron por mano humana (y no por animales), con lo que en verdad se presupone un adjetivo.[24] Hutchinson tiene razón al creer que la situación de *Sept.* 700 no es comparable con la de *Aj.* 26-27,[25] porque la presuposición del adjetivo en este pasaje es mucho menos intuitiva que en la de *Sept.* 700. Respecto del v. 37 de la *Electra* sofoclea, Kamerbeek, que adopta la lectura ἐνδίκους, repone un posesivo en su traducción del sustantivo χειρός: 'by my hand'.[26] Pero así χειρός resulta un pleonasmo innecesario, ya que por el v. 36 (ἄσκευον αὐτὸν ἀσπίδων τε καὶ στρατοῦ) *se sabe* que la mano de Orestes se encargaría de ejecutar la venganza. Además, si el héroe reprodujo el oráculo fielmente, este habría debido determinar a χειρός con un adjetivo posesivo. Es posible, sin embargo, que el sustantivo χειρός se haya usado para explicar la modalidad de la venganza, que Apolo haya mandado a Orestes asesinar a Clitemnestra y Egisto con las manos desnudas. Pero esto no parece probable, teniendo en cuenta que el término σφαγή que se halla en el mismo verso indica una muerte por hierro. Asimismo, Orestes aparece con una daga o una espada en las múltiples representaciones gráficas del matricidio.[27]

C. Los usos del adjetivo ἔνδικος en la tragedia clásica

En tragedia, el adjetivo ἔνδικος cumple diferentes funciones según el caso. Descartaremos las apariciones cuya función no puede conocerse debido al estado fragmentario de su co(n)texto.[28] Para el resto, proponemos la siguiente clasificación de significados tanto de este adjetivo como de sus formas adverbiales correspondientes, señalando que aquellos no siempre son discernibles de forma tajante:

a) Algunas apariciones no son pertenecientes al ámbito jurídico y es posible traducirlas como 'apropiado', es decir, de acuerdo con una situación;[29] su forma adverbial puede traducirse como 'apropiadamente'.[30]

b) Otros ejemplos de uso tampoco alcanzan la esfera jurídica, pero refieren a respuestas hacia una conducta o una situación, que oscilan entre los elogios y los reproches, por lo que es posible traducirlas como 'válido', 'legítimo'[31]; su forma adverbial puede verterse como 'con razón' o 'acertadamente'.[32]

c) A veces el término aparece sustantivado, en caso neutro del plural, para aludir a prerrogativas conformes a derecho. Aquí el significado es estrictamente jurídico.[33]

d) Por último, el resto de apariciones alude al ámbito jurídico en el sentido estricto de la palabra, por lo que las podemos traducir como 'justo', 'regido por la justicia'. Su forma

[24] Cf. Finglass (2011: 144-145 *ad* 25-7).
[25] Cf. Hutchinson (1985: 157 *ad* 698-701).
[26] Véase Kamerbeek (1974 [1953]: 25 *ad* 37).
[27] Cf. *LIMC* VI.1 (1992: 77). Fotos en VI.2 (1992: 37).
[28] No podemos observar qué ocurre con el tema ἐνδικ- en Esquilo, Tetr. 44, A, fr. 530.41 M (= fr. 281a.41 R). Aún más dudoso resulta Tetr. 44, A, fr. 537.7 M: ×–∪–× ⋮ ἔν]δικ' ἐν τε[ιμῆι ∪× (= Dub. 451s 25 R:]δικ' ἐν τε[ ), ya que no es posible siquiera saber si dice ἔνδικ' o no.
[29] Esquilo, *Sept.* 673 (comparativo, predicativo, alude a τίς ἄλλος); Sófocles, *OT* 1158 (sustantivo abstracto), 1420 (atributo, alude a πίστις); *Phil.* 926 (sustantivo abstracto); Eurípides, *IA* 482-484 (predicativo, alude a σὲ μὲν στενάζειν, τἀμὰ δ' ἡδέως ἔχειν, θνῄσκειν τε τοὺς σούς, τοὺς δ' ἐμοὺς ὁρᾶν φάος); fr. 345.3 N (comparativo, atributo, alude a συμμάχους).
[30] Esquilo, *Sept.* 405; *Cho.* 638; *Eum.* 700; Tetr. 44, A, fr. 530.40 M (= fr. 281a.40 R); Sófocles, *Aj.* 1282 (ἔνδικα); *OT* 553 (ἔνδικα); Eurípides, *El.* 224 (ἐνδικώτερον); *Tro.* 970 (ἔνδικα); *IA* 368.
[31] Esquilo, *Eum.* 135 (atributo, refiere a ὀνείδεσιν); *Cho.* 330 (atributo, refiere a γόος).
[32] Esquilo, *PV* 63; Sófocles, *OT* 135; *Phil.* 523; Eurípides, *Alc.* 647; *Heraclid.* 485, 767; *Or.* 505.
[33] Sófocles, *OC* 925 (superlativo); Eurípides, *Andr.* 187; *Supp.* 65.

adverbial puede traducirse como 'conforme a derecho'.[34] En este grupo de significados, ἔνδικος puede referirse a 1) 'lo justo', transformándose en sustantivo abstracto;[35] 2) situaciones 'justas'[36]; 3) preceptos o leyes 'justas';[37] 4) personas o pueblos 'justos' en toda su integridad (metafóricamente aludidos o no);[38] 5) fuentes o sedes de acciones 'justas'; 6) acciones 'justas'. Solo estos dos subgrupos son relevantes a nuestra investigación. Dividamos las referencias a lo 'justo' sin vistas a fines necesariamente punitivos de aquellas con el fin de ejecutar un castigo.

Alusiones a fuentes o sedes de acciones justas, sin fin necesariamente punitivo: Esquilo, *Ag.* 996 (atributo, refiere a φρεσίν); Tetr. 44, A, fr. 678.2 M (= fr. 400 R) (comparativo, predicativo, refiere a γῆρας); Sófocles, *OC* 1043 (atributo, refiere a προμηθίας).

Alusiones a acciones justas, sin fin necesariamente punitivo: Esquilo, *Supp.* 590 (comparativo, atributo, refiere a ἔργοις); *Cho.* 812 (adverbio); *Eum.* 966 (atributo, refiere a ὁμιλίαις); Sófocles, *Phil.* 372 (adverbio); Eurípides, *Or.* 782 (predicativo, refiere a πρᾶγμα).

Alusiones a acciones justas, con un fin estrictamente punitivo, sin mencionar directamente el castigo: Esquilo, *Supp.* 814 (adverbio); *Cho.* 462 (adverbio); Eurípides, *Med.* 267 (adverbio), 1232 (adverbio); *Or.* 538 (sustantivado en neutro plural), 775 (sustantivado en neutro plural), 1513 (superlativo, adverbio, forma de neutro plural), 1599 (adverbio).

Alusiones a acciones justas, con un fin estrictamente punitivo, mencionando directamente el castigo: Esquilo, *Cho.* 988 (adverbio); *Eum.* 221 (adverbio); Sófocles, *Aj.* 1342 (adverbio); Eurípides, *Andr.* 920 (adverbio); *Hec.* 263 (adverbio); *El.* 1050 (adverbio), 1096 (predicativo, alude a τάδε); *Tro.* 35 (adverbio), 961 (adverbio); *Or.* 572 (adverbio), 1512 (adverbio); *Bacch.* 1249 (adverbio).

En estos últimos casos, salvo en *Aj.* 1342 y *Tro.* 35, en casi todos se habla de acciones justas que involucran el homicidio. Se necesita indicarlas como tales, ya sea con un adjetivo o con un adverbio, precisamente porque nadie las presupone como 'justas'.

En el v. 37 de la *Electra* sofoclea, decidir entre utilizar el adjetivo ἔνδικος con σφαγάς y hacerlo con χειρός implica decidir entre catalogar una acción como 'justa' y catalogar como tal a una fuente o sede de acciones 'justas'. El verso en cuestión presenta la particularidad de que en la misma frase se especifica el castigo (σφαγάς) y se utiliza a ἔνδικος como un atributo, algo que no ocurre en ningún otro ejemplo ya señalado. Ahora bien, ¿de qué sustantivo? Este no puede serlo del castigo: Orestes *ya sabía* que el castigo justo para los enemigos era la muerte, porque tal era su obligación por el asesinato de su padre; lo que él preguntó fue *cómo* hacerlo, preguntó por la *modalidad* de su venganza. Se trata, así, de que *el ejecutor* sea 'justo'.

---

[34] Hablamos aquí de 'justicia' o 'derecho' en un sentido general, sin problematizar el tipo de justicia o derecho al que se hace alusión.

[35] *Sin un fin necesariamente punitivo:* Sófocles, fr. 356.1 R; Eurípides, fr. 417.2 N. *Con un fin estrictamente punitivo:* Sófocles, *OC* 996.

[36] *Sin un fin necesariamente punitivo:* Eurípides, *Heraclid.* 543 (comparativo).

[37] *Sin un fin necesariamente punitivo:* Eurípides, *Hel.* 1648-1649; fr. 832.3 N.

[38] *Sin un fin necesariamente punitivo:* Esquilo, *Eum.* 699 (predicativo, alude a τίς βροτῶν), 805 (atributo, alude a χθονός); Tetr. 32, B, fr. 329.4 M (= fr. 196.1 R) (atributo, alude a δῆμον), Tetr. 44, A, fr. 530.17 M (= fr. 281a.17 R) (atributo, alude a βίον); Sófocles, *Aj.* 1363 (atributo, alude a ἄνδρας); *Ant.* 207-208 (sustantivado en masculino plural); Eurípides, *Ion* 1316 (sustantivado en masculino plural), frr. 584.1 N (sustantivado en masculino plural), 692.1 N (predicativo, refiere a Heracles), 1061.2 N (predicativo, refiere a ἥτις αὐτή), 1078.1 N (atributo, refiere a ἀνδρῶν). *Con un fin estrictamente punitivo:* Esquilo, *Supp.* 82 (predicativo, refiere a θεοί).

D. El uso del sustantivo σφαγή en la tragedia clásica

El sustantivo σφαγή comprende significados con cierta relación entre sí: a) 'degollamiento', b) 'herida causada por el hierro', c) 'víctima del degollamiento', d) 'garganta'. Debemos descartar estos tres últimos significados presentes en tragedia para hacer foco en el primero de ellos.[39] En cuanto 'degollamiento', σφαγή puede ser entendido de dos maneras:

1) Como una muerte sacrificial, a diferencia del φόνος, el simple homicidio. El uso del término σφαγή solapa la monstruosidad del φόνος[40] y a la vez comprende un matiz religioso, dado que se aplica normalmente al sacrificio de animales.[41]

2) Como una matanza brutal, algo más monstruoso que un φόνος. Si las víctimas de esta clase de σφαγή son seres humanos, significa que la matanza fue de grandes cantidades de hombres o realizada con toda brutalidad;[42] también indica la animalización de la víctima en la construcción discursiva.

Respecto del término σφαγή hay que considerar un hecho propio de la tragedia que condiciona todas las apariciones de la palabra, en todas sus acepciones, cuando hace alusión a las muertes en la familia de Agamenón y Menelao:

> "(...) de Esquilo a Eurípides, pasando por Sófocles, *sphazô* y *sphagê* también se aplican al homicidio en el seno de la familia de los Atridas. (...) cargados de valores religiosos, *sphazô*, *sphagê* y *sphagion* no se aplican en la tragedia a cualquier degollación religiosa, ni a cualquier suicidio, sino a la larga sucesión de «asesinatos resultante de la aplicación de la ley de la sangre» en la familia de los Atridas." (Loraux, 1989: 37)

A esto hay que agregar que, en el caso de la *Electra* sofoclea, la palabra σφαγή se diferencia de φόνος, reservándose esta última para referirse a toda muerte no avalada por la intervención de un oráculo, tal como el asesinato de Agamenón o el de Egisto concebido por Electra una vez enterada del fallecimiento de su hermano.[43] Por lo tanto, el uso del término σφαγή en la *Electra* sofoclea solapa la brutalidad de las muertes a las que refiere, ya que tal aspecto es puesto de relieve mediante la palabra φόνος, y condiciona al público a considerar las muertes perpetradas por Orestes como sacrificiales, debido a la tutela de Apolo.[44] Ello tiene dos implicaciones: la primera es que el carácter justo del asesinato se halla en el uso del sustantivo σφαγή, en cuanto que se trata de un asesinato sacrificial decretado por el dios Apolo, diferenciado de φόνος. El oráculo no respondió sobre cómo ejecutar una ἔνδικος σφαγή sino sobre cómo ejecutar una σφαγή, es decir, una acción que no sea un simple φόνος (como la de Electra cuando le propuso a Crisótemis unirse para acabar con Egisto, una acción sin aval de ningún oráculo[45]), sino de una verdadera venganza, justa en la medida en que sea sacrificial.[46] Por ende, adjetivar

---

[39] *Significando 'herida':* Esquilo, *Ag.* 1389; Sófocles, *Aj.* 919; *Trach.* 572-573, 716-717; fr. 210.70 R; Eurípides, *Andr.* 399; *Hec.* 571; *Supp.* 765; *El.* 1228; *Phoen.* 1431; *Or.* 39.
Significando 'víctima': Esquilo, *Ag.* 1599 (σφαγάς Medda, σφαγήν Murray); Eurípides, *Hel.* 1582.
Significando 'garganta': Esquilo, *PV* 863.

[40] Cf. Loraux (1989: 56).

[41] Cf. Felton (2021: 53-54).

[42] Cf. Felton (2021: 53-54).

[43] Sófocles, *El.* 11, 14, 116, 447, 779, 953, 955, 980, 1133, 1352.

[44] Cf. Brook (2014: 143).

[45] Sófocles, *El.* 980.

[46] Respecto de la dualidad de la *Electra* sofoclea entre σφαγή y φόνος, es interesante citar las palabras de Girard (1995: 33): "En un sentido amplio, lo religioso coincide, sin lugar a dudas, con la oscuridad que invade el sistema judicial cuando este toma el relevo del sacrificio. Esta oscuridad coincide con la

a σφαγάς con ἐνδίκους constituiría un pleonasmo innecesario. La segunda implicación es que resulta menos concebible calificar a las σφαγαί de 'justas', o sea, con un adjetivo propio del ámbito jurídico, que hacerlo con una cualidad propia del ámbito religioso. Por eso, creemos necesario revisar los modificadores de σφαγή a lo largo de las obras trágicas clásicas.

En la mayoría de sus apariciones en tragedia, el sustantivo σφαγή, en su significado básico de 'degollamiento', no se halla determinado;[47] en otras oportunidades es determinado por adjetivos que indican el modo como se lleva a cabo[48], por genitivos que se refieren a la víctima[49] o a los victimarios,[50] o por circunstanciales de lugar.[51] En otras pocas ocasiones, la palabra σφαγή es acompañada de adjetivos que denotan la realización de un destino desgraciado.[52] De esta manera, observamos que el sentido de σφαγή suele estar precisado por las condiciones bajo las cuales se realiza el sacrificio.

Sin embargo, hay dos interesantes pasajes, ambos euripideos, donde se muestra que σφαγή es determinada por el calificativo ἀνόσιος, que evalúa moralmente la acción pero desde un punto de vista fundamentalmente religioso: *Tro.* 1316 (ἀνοσίοις σφαγαῖσι, 'impíos sacrificios') y *IA* 1317-1318 (φονεύομαι, διόλλυμαι / σφαγαῖσιν ἀνοσίοισιν ἀνοσίου πατρός, 'soy asesinada, soy aniquilada por impíos sacrificios de un impío padre').

Los conceptos de ὅσιος y δίκαιος (y sus respectivos derivados) no son mutuamente excluyentes, pero ὅσιος hace mayor foco en la relación entre hombres y dioses, mientras que δίκαιος toca dicha relación marginalmente, invocando un conjunto de significados principalmente referidos a la justicia a nivel humano:

> In the fifth century, *dikaios & cognates* had accumulated a rich set of associations, referring not only to what is just in the eyes of the gods, but also to a proper distribution or to what individuals have legally committed to. Even when *dikaios & cognates* referred to what 'pleases the gods', these other associations were co-activated. By contrast, the semantics of *hosios & cognates* seem to be much more focussed. It was suggested that *hosios & cognates* in the fifth century covered users' need for more dedicated, specific terms to express morality from the imagined perspective of gods when *dikaios & cognates* became more specialized for other usages. (Peels 2016: 148)

Por lo expuesto, es más probable que la acción del v. 37 de Electra de Sófocles sea evaluada en términos de ὅσιος / ἀνόσιος, antes que en términos de δίκαιος / ἄδικος.

---

trascendencia efectiva de la violencia santa, legal y legítima, frente a la inmanencia de la violencia culpable e ilegal."

[47] Esquilo, *Ag.* 1057, 1096; Sófocles, *El.* 568; Eurípides, *Alc.* 228; *Heraclid.* 502, 562; *Andr.* 428-429 (donde χείρ aparece determinada y σφαγή no), 547, 1134; *El.* 757, 961; *IT* 726; *Ion* 1126; *Hel.* 142, 301, 355, 778; *Phoen.* 945; *Or.* 1494b, 1671; *IA* 906, 1548; fr. 60.22 Bond. No está del todo claro si tiene modificadores o no en Eurípides Fragment 8/9.9 Bond = fr. 12.156 N = fr. 753c.15-16 Collard y Cropp.

[48] Esquilo, *Eum.* 187 (ὀφθαλμωρύχοι); Sófocles, *Trach. 756* (πολυθύτους); Eurípides *IT* 994 (σῆς), 1459 (σῆς); *Tro.* 562 (ἀμφιβώμιοι); *Ion* 376-377 (προβωμίοις), 1250 (θανασίμους); *Phoen.* 331-332 (αὐτόχειρα); *Or.* 947 (αὐτόχειρι); *Rhes.* 606 (καρατόμους); frr. 65.79 Austin = 370.79 Collard y Cropp ([βουκ]τόνοις), 82.37 Austin = 11.37 Page (ἀνδροκτόνους).

[49] Esquilo, *Eum.* 450 (νεοθήλου βοτοῦ); Eurípides, *Hec.* 522 (σῆς κόρης); *El.* 1069 (θυγατρός), 1243 (ἀδελφῆς τῆσδε, μητέρος δὲ σῆς); *Tro.* 562 (Φρυγῶν); *Ion* 376-377 (μήλων); *Hel.* 848 (Τελαμωνίου Αἴαντος); *Or.* 291 (τεκούσης); *Rhes.* 790 (δεσπότου... δυσθνῄσκοντος); fr. 665a.1 Snell (Χιμαίρας).

[50] Eurípides, *El.* 123-124 (σᾶς ἀλόχου... Αἰγίσθου τε); *Ion* 616 (φαρμάκων <τε> θανασίμων), 1250 (ξίφους).

[51] Eurípides, *IT* 339 (ἐν Αὐλίδι).

[52] Eurípides, *Hec.* 1037 (δυστήνου); *Rhes.* 636 (μορσίμους); fr. 781.73, 74 N = *Phaeton* 282, 283 Diggle (οἰκτράς Collard y Cropp, οἰκτρά Nauck).

E. El sentido netamente retributivo de la justicia en el oráculo de Apolo

Con todo, aún cabe la posibilidad de que σφαγή (o mejor dicho, el plural σφαγαί) sea evaluado como 'justo' o 'injusto', es decir, como δίκαιαι o ἄδικοι. Esto es algo que el propio Lange, autor de la conjetura ἐνδίκου, afirma, curiosamente, apoyándose en el solo testimonio del v. 37 de la *Electra* sofoclea.[53] Entonces, ¿cabría adjetivar σφαγάς con ἐνδίκους allí?

Si echamos una mirada sobre los vv. 36-37, antes de la expresión χειρὸς ἐνδίκου(ς) σφαγάς, observamos que ἄσκευον αὐτὸν ἀσπίδων τε καὶ στρατοῦ / δόλοισι, los otros modificadores del infinitivo κλέψαι, deben interpretarse como *condiciones* para ejecutar la venganza, porque esa fue la pregunta formulada al oráculo, por el *cómo* hacerlo. La respuesta de Apolo por ese *cómo* expresa el *carácter retributivo*[54] de la justicia respecto de los asesinos de Agamenón: así como Egisto y Clitemnestra estaban desprovistos de escudo y ejército y utilizaron el engaño para matar al antiguo rey de Micenas, así también Orestes debía hacerlo con ellos. Así, se hace palpable la relación entre δίκη y δόλος: el engaño forma parte de un acto justo en cuanto que este constituye una repetición del asesinato que debía ser vengado. Otro tanto podemos decir, no de χειρός, que por sí mismo no expresa ninguna modalidad de la venganza, como ya vimos, sino de χειρός ἐνδίκου, término técnico del ámbito jurídico.[55]

El término χειρός, por sí mismo, constituye un pleonasmo con respecto a lo dicho en los versos anteriores. Por su parte, el adjetivo ἔνδικος en acusativo plural constituye un pleonasmo con respecto a σφαγή. Pero si ἔνδικος adjetiva a χειρός, el sustantivo adquiere un valor específico, incluso como término técnico, y el adjetivo recupera su pleno sentido retributivo, ya que así representa exclusivamente una cualidad moral positiva en calidad de condición de retribución del asesinato de Agamenón (es decir, en cuanto condición para que los asesinatos sean σφαγαί), y no una cualidad moral positiva incondicionada (o sea, independiente de todas las condiciones impuestas por el oráculo délfico), sentido que corre peligro de tener si acompaña a σφαγάς. En efecto, si ἔνδικος acompaña a σφαγάς, su sentido queda diluido y desenfocado, con el peligro de connotar una cualidad moral válida para una ley como la que Electra denunciaba en contra de su madre (vv. 577-584), en la que una muerte es pago de otra muerte más allá de las condiciones en que estas se den. De ser así, las condiciones no serían tales sino una mera modalidad de los castigos, que serían justos *a priori* por el simple hecho de tratarse de las muertes que Orestes debía perpetrar. Si este fuera el caso, no sería necesario otorgar un carácter sacrificial a esas muertes para darles un carácter justo: bastaría hablar de ἔνδικοι φόνοι y no de σφαγαί, lo que solaparía el sentido retributivo de ἔνδικοι. En verdad, las muertes no son justas *a priori*; son tales en cuanto que son sacrificiales, y son sacrificiales en tanto se cumpla con las condiciones estrictamente retributivas que el oráculo impone.

---

[53] "Wecklein (S. 28) vermuthet, dass die von den Epheten am Delphinion nicht Freigesprochenen, diejenigen also, deren φόνος nicht als δίκαιος anerkannt wor den sei, wegen σφαγή verurtheilt worden seien. Dieser Vermuthung steht jedoch entgegen, dass es im Gesetze nicht σφαγῇ, sondern σφαγαῖσιν heisst, und dass das Wort σφαγαί ebensowenig wie φόνος die Qualität von δίκαιος ausschliesst." (Lange 1874: 45-46)

[54] "Sophocles wishes to represent the act of δίκη as the natural, even inevitable, outcome of the original crime. A disinherited son *will* do this, unless he is a coward. Action provokes its reaction; this is δίκη (…)" (Kitto 1966: 136)

[55] Cf. Lange (1874: 46, nota 88).

F. La imposibilidad de separación entre acto y agente

MacLeod (2001: 30-31, nota 23) considera necesaria una separación entre la venganza y la mano que la lleva a cabo. Si ἐνδίκου estuviera aplicado a χειρός, según la autora, el adjetivo podría otorgar justicia al que comete el matricidio a la vez que la acción de la venganza. En cambio, si el adjetivo modifica a σφαγάς, se elude la pregunta por el carácter justo del matricidio. Pero en ese caso ocurriría precisamente lo contrario: si el adjetivo modificara a σφαγάς, *se abriría precisamente esa pregunta*. Y si se abre esa pregunta, se revelarían los dos aspectos del asesinato de Clitemnestra: el aspecto retributivo y el matricida. Y si es así, el acto ni siquiera podría ser catalogado como justo, puesto que de esa forma sería imposible separar dos aspectos tan imbricados de una misma acción. Más sencillo resulta eliminar la dimensión matricida del acto omitiendo explicitar lo justo en el acto y dejándolo implícito en la oposición σφαγή / φόνος a lo largo de la obra, reservando el carácter justo para el realizador del asesinato de Clitemnestra y Egisto.

MacLeod bien observó que el matricidio no es problematizado por el oráculo, o en todo caso su problematización resulta solapada al punto de que solo una enrevesada interpretación parece ponerla de manifiesto. Como dice Blundell (1989: 181) "The play focusses primarily on the murder of Clytemnestra *qua* revenge, not matricide." Incluso, podemos decir que en la tragedia es el personaje de Electra quien se encarga de destruir retóricamente la maternidad de Clitemnestra con el fin de aportar una justificación a la venganza de Orestes y de minimizar el peso de las desgracias que caerían sobre ella de perpetrarse aquella. Dicha destrucción retórica se resume en la expresión μήτηρ ἀμήτωρ ('madre que no es madre', v. 1154). Podremos discutir sobre el carácter problemático de la decisión dramatúrgica de solapar el aspecto matricida del asesinato de Clitemnestra, pero no parece haber dudas de que la evidencia textual confirma la existencia de esa decisión. Ahora bien, MacLeod se equivocó en su apreciación respecto de cómo el oráculo hace efectivo ese ocultamiento. Si ἔνδικος acompaña a χειρός, se descarta totalmente la problematización del matricidio y con ello la posibilidad de caer en la contradicción en la que se caería bajo el criterio de la autora.

No obstante, el propio oráculo señala al agente de esos asesinatos: proscribe que sea el mismo Orestes (αὐτόν) quien lleve a cabo las σφαγάς. Por lo tanto, *no parece posible separar el acto del agente*, como pretende MacLeod. Por lo tanto, la acción no puede tener carácter justo (retributivo) si el agente, resumido en la sinécdoque de la mano, no se comporta de manera retributiva. Es decir, lo justo del agente es condición de lo justo del acto.

G. El sentido del final de la tragedia

Cuando el héroe acaba con su madre, ella le pide que tenga compasión de la que lo engendró. Orestes no lo hace, y es Electra quien dice que Clitemnestra no había tenido compasión del padre que lo engendró (vv. 1410-1412). Esto refleja un carácter retributivo en el asesinato de su madre. Lo mismo revelan las palabras del propio Orestes cuando hace lo propio con Egisto: χώρει δ' ἔνθαπερ κατέκτανες / πατέρα τὸν ἀμόν, ὡς ἂν ἐν ταὐτῷ θάνῃς ('ve allí donde mataste a mi padre, para que mueras en el mismo lugar', vv. 1495-1496). Orestes pretende, de esta manera, otorgar el castigo retributivo necesario para vengar el φόνος, el asesinato injusto, no avalado por los oráculos. Estos pasajes revelan en qué consiste, en definitiva, una 'mano justiciera', una mano retributiva. Solo la intención retributiva del castigador, reflejada en estas acciones, otorgará un sentido sacrificial a los asesinatos de Clitemnestra y de Egisto.

Conclusión

Consideramos pertinente la lectura χειρὸς ἐνδίκου σφαγάς para el v. 37 de la *Electra* sofoclea por los siguientes motivos:

a) El uso sofocleo de un sustantivo que expresa la idea exactamente opuesta, ἀδικόχειρας (fr. 977 R).

b) El término χειρός, en soledad, es un pleonasmo innecesario con respecto a lo dicho en los versos anteriores.

c) No parece viable adjetivar a σφαγάς con ἐνδίκους en la medida en que el oráculo de Apolo respondió sobre la modalidad del castigo y no sobre su cualidad moral o jurídica, sobreentendida en el contexto en que se desenvuelven los personajes de la obra.

d) El uso del sustantivo σφαγή otorga a los asesinatos un carácter sacrificial, distinguiéndolo así de φόνος y confiriéndole a aquel un carácter justo que no tiene este. Por ende, adjetivar a σφαγάς con ἐνδίκους constituye un pleonasmo innecesario. En cuanto a sus modificadores habituales, σφαγή suele estar precisado por las condiciones bajo las cuales se realiza antes que por su carácter moral; incluso en los pocos casos en que esto es así, dicha evaluación moral tiene lugar en términos preponderantemente religiosos.

e) El uso de la expresión χειρὸς ἐνδίκου, propia del ámbito jurídico, otorga valor específico al sustantivo χειρός y realza el pleno sentido retributivo del término ἐνδίκου, siendo este una cualidad moral positiva exclusivamente en cuanto condición de retribución del asesinato de Agamenón: esto quita incondicionalidad al carácter justo de las σφαγαί. Las muertes son justas en cuanto que se realizan bajo condiciones estrictamente retributivas, que le otorgan carácter sacrificial.

f) Si ἔνδικος acompaña a χειρός, se descarta la problematización del matricidio a la hora de referirse a la venganza de Orestes. Pero ese acto no puede ser catalogado como justo si no se cataloga del mismo modo al agente, que aparece señalado explícitamente por el oráculo.

g) Las acciones previas a los asesinatos realizadas por Orestes reflejan una intención retributiva del castigador, otorgando un sentido sacrificial a esas muertes, y dan con ello pleno sentido a la expresión χειρὸς ἐνδίκου.

BIBLIOGRAFÍA

Allen, T. W. (ed.) (1917). *Homeri Opera: Tomus III. Odysseae Libros I-XII Continens.* Oxonii: Typographeo Clarendoniano.

Austin, C. (ed.) (1968). *Nova fragmenta Euripidea in papyris reperta*. Berlin: De Gruyter.

Barrett, W. S. (ed.) (1992). *Euripides: Hippolytos*. Oxford: Clarendon Press.

Blundell, M. W. (1989). *Helping Friends and Harming Enemies: A Study in Sophocles and Greek Ethics.* Cambridge: CUP.

Bond, G. W. (ed.) (1963). *Euripides: Hypsipyle*. Oxford: Clarendon Press.

Brook, A. E. (2014). *Ritual Poetics in the Plays of Sophocles* (tesis doctoral). Toronto: Department of Classics, University of Toronto.

Felton, D. (2021). *Monsters and Monarchs*. Chicago: University of Chicago Press.

Bruhn, E. (revisión de Nauck, J. A. y Schneidewin, F. W.) (ed.) (1904^{10}). *Sophokles: Antigone*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.

Bruhn, E. (revisión de Nauck, J. A. y Schneidewin, F. W.) (ed.) (1912^{10}). *Sophokles: Elektra*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.

Burges, G. (ed.) (1821). *Aeschyli Quae Supersunt Fabulae et Fragmenta.* Londini: Aedibus Valpianis.

Cantarella, E. (1996). *Los suplicios capitales en Grecia y Roma: orígenes y funciones de la pena de muerte en la Antigüedad clásica* (Bouyssou, M. P., García Quintela, M. V., trads.). Madrid: Akal.

Dawe, R. D. (1965). *Repertory of Conjectures on Aeschylus*. Leiden: Brill.

Dawe, R. D. (ed.) (1996^{3}). *Sophocles: Electra*. Stuttgart, Leipzig: B. G. Teubner.

Diggle, J. (ed.) (1970). *Euripides: Phaethon*. Cambridge: Cambridge University Press.

Diggle, J. (ed.) (1981-1994). *Euripidis Fabulae* (3 Vols.). Oxford: Clarendon Press.

Dunn, F., Lomiento, L. (eds.) (2019). *Sofocle: Elettra* (Gentili, B., trad.). Milano: Mondadori.

Enger, R. (1854). "G. Hermann, Aeschyli Tragoediae, Lipsiae, 1852" (Reseña). *Neue Jahrbücher für Philologie und Pädagogik*, 70, 361-412.

Finglass, P. J. (ed.) (2007). *Sophocles: Electra*. Cambridge: CUP.

Finglass, P. J. (ed.) (2011). *Sophocles: Ajax*. Cambridge: CUP.

Fränkel, H. (ed.). (1962 [1950]) *Aeschylus: Agamemnon* (3 vols.). Oxford: Clarendon Press.

Garvie, A. F. (ed.) (1986). *Aeschylus: Choephori*. Oxford: Clarendon Press.

Girard, R. (1995). *La violencia y lo sagrado.* Barcelona: Anagrama.

Hermann, G. (ed.) (1852). *Aeschyli Tragoediae* (2 Vols.). Lipsiae: Weidmanni.

Hester, D. A. (1981). "Some Deceptive Oracles: Sophocles, *Electra* 32-7". *Antichthon* 15, 15-25.

Hutchinson, G. O. (ed.) (1985). *Aeschylus: Septem contra Thebas*. Oxford: Clarendon Press.

Kambitsis, J. (ed.) (1972). *L'Antiope d'Euripide*. Athens: Hourzamanis.

Kamerbeek, J. C. (1974 [1953]). *The Plays of Sophocles: Commentaries – Part V: The Electra*. Leiden: Brill.

Kells, J. H. (ed.) (1973). *Sophocles: Electra*. Cambridge: CUP.

Kitto, H. D. F. (1966). *Greek Tragedy*. London: Routledge.

Lange, L. (1874). *Die Epheten und der Areopag vor Solon*. Leipzig: S. Hirzel.

Langius, L. (Lange, L.) (1860). *De Locis Nonnullis Sophocleis Emendandis Commentatio*. Gissae: G. D. Bruehli.

Lloyd-Jones, H. (ed.) (1994a). *Ajax. Electra. Oedipus Tyrannus*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Lloyd-Jones, H. (ed.) (1994b). *Antigone. The Women of Trachis. Philoctetes. Oedipus at Colonus*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Lloyd-Jones, H., Wilson, N. G. (eds.) (1990a). *Sophoclis Fabulae*. Oxonii: Typographeo Clarendoniano.
Lloyd-Jones, H., Wilson, N. G. (1990b). *Sophoclea: Studies on the Text of Sophocles*. Oxford: Clarendon Press.
Loraux, N. (1989). *Maneras trágicas de matar a una mujer* (Buenaventura, R., trad.). Madrid: Visor.
MacLeod, L. (2001). *Dolos & Dike in Sophocles'* Electra. Leiden: Brill.
March, J. (ed.) (2001). *Sophocles: Electra*. Warminster: Aris & Phillips.
Medda, E. (ed.) (2017). *Eschilo: Agamennone* (3 vols.). Roma: Bardi Edizioni.
Meineke, A. (1863). *Sophoclis Oedipus Coloneus cum Scholiis Graecis – Analecta Sophoclea*. Berolini: Weidmanni.
Mette, H. J. (ed.) (1959). *Die Fragmente der Tragödien des Aischylos*. Berlin: Akademie-Verlag.
Müller, P., de Bellefonds, P. L. (1992). *LIMC. Vol. 6: Kentauroi et Kentaurides-Oiax* (2 Tomos). Zürich: Artemis.
Murray, G. (ed.) (1964 [1937]). *Aeschyli Septem Quae Supersunt Tragoediae.* Oxonii, Typographeo Clarendoniano.
Nauck, J. A. (revisión de Schneidewin, F. W.) (ed.) (1882^{8}). *Sophokles: Elektra*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
Nauck, J. A. (ed.) (1964 [1889]). *Tragicorum Graecorum Fragmenta*. Leipzig: Teubner.
Nevius, F. (Neue, F.) (1831). *Sophoclis Tragoediae*. Lipsiae: Frid. Chr. Guil. Vogelii.
Page, D. L. (ed.) (2001 [1938]). *Euripides: Medea*. Oxford: Clarendon Press.
Page, D. L. (ed.) (1970 [1941]). *Select Papyri. Vol. 3: Literary papyri*. London: Heinemann.
Pearson, A. C. (ed.) (1924). *Sophoclis Fabulae.* Oxonii: Typographeo Clarendoniano.
Peels, S. (2016). *Hosios: A Semantic Study of Greek Piety*. Leiden: Brill.
Radt, S. (1985). *Tragicorum Graecorum Fragmenta – Vol. 3: Aeschylus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
Radt, S. (1999^{2}). *Tragicorum Graecorum Fragmenta – Vol. 4: Sophocles*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
Sheppard, J. T. (1927). "*Electra*: A Defence of Sophocles". *The Classical Review* 41, 2-9.
Smyth, H. W. (ed.) (1922). *Aeschylus in Two Volumes.* London: Heinemann.
Snell, B. (ed.) (1937). *Euripides Alexandros und andere Strassburger Papyri mit Fragmenten griechischer Dichter*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
Snell, B. (ed.) (1964). *Tragicorum Graecorum fragmenta. Supplementum*. Hildesheim: Olms.
Sommerstein, A. H. (ed.) (2009). *Aeschylus: Oresteia: Agamemnon. Libation-Bearers. Eumenides*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Sommerstein, A. H. (ed.) (2009). *Aeschylus: Persians. Seven against Thebes. Suppliants. Prometheus Bound.* Cambridge, MA: Harvard University Press.
Verrall, A. W. (ed.) (1887). *The 'Seven Against Thebes' of Aeschylus*. London: MacMillan & Co.
Von Arnim, J. (ed.) (1913). *Supplementum Euripideum*. Bonn: Marcus & Weber.
Weil, H. (ed.) (1858). *Aeschyli Quae Supersunt Tragoediae. Vol. I, Sect. I: Agamemno.* Giessae: J. Ricker.

West, M. L. (ed.) (1987). *Euripides: Orestes*. Warminster: Aris & Phillips.
West, M. L. (ed.) (1998). *Aeschyli Tragoediae cum Incerti Poetae Prometheo*. Stutgardiae, Lipsiae: Aedibus B. G. Teubneri.
Y (Tournier, É.) (1882). "La critique des textes grecs à l'École pratique des Hautes Études". *Revue de Philologie* 6, 113-147.
Γκαστή, Ε. (2002). "Σοφοκλέους *Ηλέκτρα* 32-37: Μια Περίπτωση ελευθέρου πλαγίου λόγου". *Ελληνικά* 52.1, 7-15.

NOTA SOBRE LOS AUTORES

VERÓNICA NATALIA ANTELO es Profesora de Enseñanza Media y Superior en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA), Facultad de Filosofía y Letras. Orientada en Filosofía Clásica. Ha participado de numerosas jornadas, simposios y congresos de Filosofía Clásica en Latinoamérica. Actualmente realiza su tesis de Licenciatura de Filosofía en la Universidad de Buenos Aires y desarrolla proyectos como adscripta en la materia de Griego Filosófico en la misma Universidad. Trabaja en la Universidad San Andrés.

JUAN BAUTISTA BARDI es Abogado (Universidad de Buenos Aires) y LL.B. (University of London). Actualmente se encuentra culminando su Licenciatura en Filosofía (Universidad de Buenos Aires). Se desempeña como auxiliar docente en el Ciclo Básico Común, en la Facultad de Derecho y en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Ha sido becario de la Comisión Fulbright, del Consejo Interuniversitario Nacional (CIN) y de la Universidad de Buenos Aires. Integra diversos grupos de investigación abocados al cruce de la filosofía antigua y el derecho griego. Es miembro del Grupo de Trabajo sobre Derecho Griego Arcaico y Clásico y sus Proyecciones (DEGRIAC) y de la Sociedad Internacional de Estudios Socráticos (ISSN).

EMILIANO J. BUIS es Abogado, Licenciado, Doctor en Letras Clásicas y Diploma de Posdoctorado en Derecho por la Universidad de Buenos Aires (UBA), Magister en Historia y Derechos de la Antigüedad (París 1) y en Egiptología (Alcalá de Henares). Es Profesor Titular Regular de Derecho Internacional Público en la Universidad de Buenos Aires, de la Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires y de la Universidad de San Andrés. Es Profesor Asociado de Lengua y Cultura Griegas en la UBA e Investigador Principal del CONICET. Profesor de la Maestría en Estudios Clásicos y Subdirector de la Maestría en Relaciones Internacionales de la UBA. Dirige el Grupo de Trabajo sobre Derecho Griego Arcaico y Clásico y sus Proyecciones en el Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho.

MARÍA CECILIA COLOMBANI es Doctora en Filosofía por la Universidad de Morón. Profesora Titular Regular de Problemas Filosóficos y de Antropología Filosófica (Universidad de Morón) Coordinadora académica de la Cátedra Abierta de Estudios de Género (Universidad de Morón). Ex Directora de la carrera de Filosofía (Universidad de Morón). Profesora Titular de Filosofía Antigua y Problemas Especiales de Filosofía Antigua (Universidad Nacional de Mar del Plata). Investigadora principal por la Universidad de Morón. Autora de *Hesíodo. Una Introducción crítica*, Bs. As., 2005, *Homero. Una introducción crítica*, Bs. As., 2005, *Foucault y lo político*, Buenos Aires, 2009, *Hesíodo. Discurso y Linaje. Una aproximación arqueológica*, Mar del Plata, 2016. Profesora invitada en universidades nacionales y extranjeras. Autora de numerosas publicaciones en revistas nacionales y extranjeras.

PAOLA DRUILLE es Licenciada en Letras (UNLPam), Doctora en Letras Clásicas (UNS), Especialista y Magíster en Egiptología (Universidad de Alcalá de Henares, España). Es Posdoctoranda en Ciencias Humanas y Sociales en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Es Profesora Adjunta Regular a cargo de Lengua y Literatura Griegas de las carreras de Licenciatura y Profesorado en Letras de la Universidad Nacional de La Pampa e Investigadora Adjunta del CONICET. Es Profesora Invitada de la UNAM. Ha dirigido Proyectos de Investigación en ANPCyT y UNLPam. Ha publicado libros, capítulos y artículos de su especialidad.

FLORENCIA DE GRAAFF es doctoranda en Historia del Derecho en la Universidad de Buenos Aires, donde investiga la representación del trabajo femenino en monumentos funerarios áticos. Abogada (Universidad Torcuato Di Tella) con más de una década de experiencia en litigios complejos ante todas las instancias, incluida la Corte Suprema de Justicia de la Nación, Florencia cuenta además con experiencia docente como Profesora invitada de Derecho Laboral y de la Seguridad Social en la UTDT y como Profesora Adjunta de Derecho y Ética en el Instituto Superior de Seguridad Pública de Buenos Aires.

ALEJANDRO MIGUEL FERNÁNDEZ es Licenciado en Filosofía (Orientación Historia de la Filosofía), es becario CONICET y doctorando del Doctorado en Filosofía del Departamento de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur. Ha sido becario de la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica (2019-2021). Ha integrado (e integra), en calidad de becario, grupos de investigación de proyectos acreditados y subsidiados por organismos científicos nacionales. Se ha desempeñado como docente auxiliar de Historia de la Filosofía Antigua en el Departamento de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur (2021). Ha participado como expositor en congresos de la especialidad, y publicado trabajos en actas y capítulos de libros.

ALFREDO DE J. FLORES es Doctor en Derecho y Filosofía por la Universitat de València (España). Profesor Asociado de Metodología Jurídica (Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS, Porto Alegre, Brasil). Profesor Permanente del Programa de Posgrado "stricto sensu" en Derecho (UFRGS). Miembro Correspondiente del Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho (IIHD – Argentina). Miembro del Instituto Brasileiro de História do Direito (IBHD).

MARIANA FRANCO SAN ROMÁN es Licenciada en Letras con orientación en Letras Clásicas por la Universidad de Buenos Aires (Argentina) y Doctora en Letras Clásicas por la misma Universidad. Actualmente se desempeña como investigadora postdoctoral en el marco de un proyecto sobre el castigo en la Atenas clásica en la Uniwersytet Śląski w Katowicach (Polonia). Fue becaria doctoral y postdoctoral del Consejo Superior de Ciencia y Tecnología (CONICET). Asimismo, cumplió funciones docentes como ayudante de primera en la materia "Semiología" (Cátedra Vitale) en el Ciclo Básico Común (Universidad de Buenos Aires) y en Lengua y Cultura Griegas en la Facultad de Filosofía y Letras de la misma Universidad. Desde abril 2021 y hasta julio 2022 fue nombrada Profesora Adjunta a cargo de las materias "Latín II", "Latín III" y "Griego II" en la Universidad de Morón. Desde el año 2009 ha orientado su investigación a la representación de la figura del demagogo primero en la comedia aristofánica y desde el 2015 ha ampliado su *corpus* a la historiografía, filosofía y oratoria con un abordaje interdisciplinario que incluye herramientas provistas por la lingüística.

STEFANIA GIOMBINI es Doctora en Filosofía y en Derecho, es pProfesora asociada de Historia del Derecho y de las Instituciones en la Universitat Autònoma de Barcelona (España). Es directora de *Eleatica* (sesión internacional dedicada al Eleatismo), *Council Member* de la *International Association for Presocratic Studies*, *Membro Honorário* de la *Sociedade Brasileira de Retórica* y miembro de sociedades internacionales y de *Editorial Boards* de revistas científicas de filosofía y estudios clásicos. Es subdirectora de *Ius Fugit – Journal of Legal Culture*, directora con Massimo Pulpito de las colecciones *Eleatica Series* y *Supplementa Eleatica* (Academia Verlag) y directora con Francesca Gambetti de la colección de filosofía antigua *Axiothéa* (Aguaplano). Sus estudios y publicaciones abarcan el derecho griego antiguo, la retórica y la filosofía antiguas con particular atención al pensamiento presocrático.

FOTEINI KATSIVA estudió Filosofía, Pedagogía y Psicología en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional y Kapodistríaca de Atenas, donde se graduó con honores. Ha asistido a clases de filosofía a nivel de posgrado. Actualmente está haciendo su maestría en la Docencia de las Humanidades y la Evaluación Educativa (Universidad Nacional y Kapodistriaca de Atenas) y estudia Leyes en la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional y Kapodistriaca de Atenas. Es miembro de la Unión Panhelénica de Filólogos (Πανελλήνια Ένωση Φιλολόγων). Sus intereses académicos son la filosofía griega antigua, la historia y la filosofía del derecho y la didáctica de las Humanidades.

FRANCO ANDRÉS LUCARELLI es Licenciado en Letras (2019) por la Universidad Nacional del Sur. Actualmente se desempeña como becario doctoral del CONICET, dedicado al estudio de la recepción de la épica de Lucrecio en la *Eneida* de Virgilio. Desde el 2014 hasta la actualidad ha participado como integrante en proyectos de investigación orientados al estudio de la épica latina (Departamento de Humanidades, UNS), período en el cual ha incursionado en temas asociados a la violencia y a la musicalidad en la *Eneida* de Virgilio y a la recepción de Lucrecio en Borges. Su tesina de grado aborda el análisis de las estructuras fónicas en los símiles de la *Eneida*.

EDUARDO ESTEBAN MAGOJA es Abogado, Licenciado en Filosofía, Especialista en Derecho Penal, Magíster en Filosofía del Derecho y Doctor en Ciencias Jurídicas por la Universidad de Buenos Aires. Es profesor del Departamento de Filosofía y Teoría General del Derecho de la Facultad de Derecho de la UBA. Ha publicado artículos en revistas especializadas, capítulos de libros y libros. Entre estos se encuentran: *Sócrates, hoplita de la pólis: derecho y obediencia en el* Critón *de Platón*, Granada (2017); *La obediencia a la ley como coraza del pueblo: la defensa de las instituciones jurídicas en el texto del Anónimo de Jámblico*, Madrid (2021); *Ética, derecho y filosofía ambientales en la jurisprudencia de la Corte Suprema de Justicia de la Nación*, Buenos Aires (2021), y *El legado griego. Derecho, justicia y obediencia en las tragedias tebanas de Sófocles*, Eudeba (2023).

VÍCTOR HUGO MÉNDEZ AGUIRRE es Licenciado, Maestro y Doctor en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Es investigador titular A de tiempo completo del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM y miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel I. Su principal línea de investigación es la Filosofía griega, en particular Platón y Aristóteles. Entre sus múltiples publicaciones destacan aproximadamente cien productos de investigación publicados por la UNAM y por casas editoriales de Alemania, Argentina, Brasil, Chile, Colombia, España, Perú y Polonia.

DIEGO ALEXANDER OLIVERA es Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad Nacional de Entre Ríos y Licenciado en Historia por la Universidad Autónoma de Entre Ríos. Becario Posdoctoral del Programa de Becas Posdoctorales Elisa Acuña de la Coordinación de Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México con lugar de trabajo en el Instituto de Investigaciones Filológicas. Docente en calidad de Jefe de Trabajos Prácticos en la cátedra Espacio y Civilización. Mundo Antiguo. Sociedades Grecolatinas de la carrera de Historia de la Universidad Autónoma de Entre Ríos. Miembro de la Mesa Ejecutiva de la Asociación Argentina de Estudios Clásicos y del Consejo Editorial de la Revista *Hablemos de Historia. Revista de Teoría y Metodología de la Historia*.

LAURA PEPE is Associate Professor at Università degli Studi di Milano, where I teach Ancient Greek Law and Instititutions of Roman Law, my main academic interests are criminal law,

family law, procedural law in antiquity. Among my monographs: *Phonos*. *L'omicidio da Draconte all'età degli oratori* (2012); *Atene a processo. Il diritto ateniese attraverso le orazioni giudiziarie* (2015); *La voce delle Sirene. I Greci e l'arte della persuasione* (2020). Selected articles: "I criteri di imputazione soggettiva dell'omicidio in diritto ateniese". *Index*, 43, 2015, 421-452; "Osservazioni sul ruolo e sulla funzione degli esegeti ateniesi". *Dike*, 19-20, 2016-2017, 51-81; "*Nomos agraphos, nomos gegrammenos*. Osservazioni su 'leggi non scritte' e 'leggi scritte' nell'ordinamento ateniese". *Rivista di Diritto Ellenico*, 7, 2017, 109-137; "L'ebbrezza come illecito 'politico'. La legge di Pittaco e le tensioni sociali a Mitilene tra il VII e il VI sec. a. C.". *Studia et Documenta Historiae et Iuris*, 86, 2020, 207-224.

DIEGO M. SANTOS es Abogado. Se desempeña como docente regular del Departamento de Humanidades y Arte de la Universidad Pedagógica Nacional, donde también es Coordinador del profesorado y de la licenciatura en Historia, y Profesor Adjunto (Int.) de Derecho Romano en la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires. Trabaja desde hace dos décadas en el relevamiento de las colecciones de las colecciones egipcias locales. En este momento, se encuentra preparando, en colaboración con la Dra. Andrea Zingarelli y la Lic. Belén Daizo, el catálogo de la colección del Museo de La Plata. Ha publicado libros y artículos sobre su especialidad en el exterior y en el país. Bajo la dirección de la Dra. Andrea Zingarelli, es parte del Proyecto de Conservación y Estudio de la Tumba de Amenmose (TT 318), trabajando actualmente en la edición de un grupo de papiros y ostracas descubiertos por la misión argentina en dicha tumba.

GERARDO RAMÍREZ VIDAL es Doctor en Letras Clásicas por la Universidad Nacional Autónoma de México. Investigador Titular B y pertenece al Sistema Nacional de Investigadores, nivel II. Sus líneas de estudio son los sofistas y la retórica clásica; la educación y política en la Grecia antigua; así como, la hermenéutica, teoría y análisis retórico. Ha sido responsable de varios proyectos de investigación sobre retórica y editor de numerosas publicaciones; fue presidente fundador de la Asociación Latinoamericana de Retórica; de la Asociación Mexicana de Retórica y de la Organización Iberoamericana de Retórica (2014-2017). Dentro de su labor institucional fue coordinador del Centro de Estudios Clásicos (2010-2011) y director de *Noua Tellus*, anuario del Centro de Estudios Clásicos (2011-2014).

ESTÉFANO ELIAS RISSO es alumno del curso de Máster en Historia del Derecho del Programa de Posgrado en Derecho de la Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS, Brasil).

LUCIANO ADRIÁN SABATTINI es Doctorando en Filosofía y Profesor Adjunto de las cátedras Lengua y Cultura Griega 1 y 2 (UNS, Bahía Blanca, Argentina). Su tema de investigación versa sobre las relaciones entre tragedia sofoclea y filosofía, particularmente la construcción filosófica de la alteridad presente en las obras alusivas al ciclo troyano. Ha publicado capítulos en volúmenes colectivos y actas de congreso, así como en revistas especializadas, y participado como expositor en diversos congresos nacionales e internacionales sobre el mundo clásico. Entre sus últimas publicaciones se destacan "Los versos 1050-1057 de *Electra* de Sófocles" (en *Byzantion Nea Hellás* 37 (2018), pp. 215-235) y "La mujer en los fragmentos supervivientes de *Fedra* de Sófocles" (en el volumen colectivo coordinado por L. Gambon denominado *Un corpus olvidado: la tragedia fragmentaria y sus héroes* (2020), Bahía Blanca, Ediuns, pp. 101-124).

ISBN 978-950-863-526-6

