

LA POLIS Y EL SABER SOCIAL DE LOS HELENOS

LA historia del pensamiento social no puede desprenderse de la historia de la realidad social. El espíritu humano no hace su camino solitario; está inserto en una situación real, en ella se apoya para extraer su material de experiencia y dentro de ella tiene el horizonte determinante no sólo del elenco de sus cuestiones claves, sino del modo de tratarlas. La concreta configuración de la vida real, la dialéctica efectiva de fuerzas a su base, la singular existencia histórica que la modulan, dan al pensamiento su limitación, pero también su fuerza. Esto ya lo vieron los grandes historiadores del espíritu humano. Pero quizá estaba reservado a nuestra época agudizar su postura y fecundar sus enseñanzas, gracias a nuestra sensibilidad sociológica. En el devenir del hombre en el tiempo, éste va actualizando su sociabilidad radical y constituyendo, en determinado modo, la realidad social en que vive. Ello supone un uso de las potencias humanas en vista a una situación y produce, como resultado, no sólo una estructura social específica, sino una concretísima experiencia y un peculiar sentido y saber de lo social (Cfr. Conde, *Sociología de la Sociología*, en esta misma REVISTA, XI, 58). La realidad social determina las formas de intelección de la misma. La inteligencia no está dada de una vez ni de un solo modo al hombre, no es como una luz independiente y estable que se proyecte desde fuera sobre su vida, sino se va constituyendo en el despliegue de la vida misma y, por tanto, conformándose con ella. El proceso podría detallarse. Pero esta vaga elementalidad basta para destacar en toda su fuerza la implicación entre el modo cómo el hombre va actualizando su *potentia societatis*, el modo cómo la realidad se le ofrece y el modo de considerarla. Se trata de un proceso único de masiva fuerza. Indudablemente puede ana-

lizarse y desmembrarse en sus partes. Lo que no puede hacerse es sustituir el todo por ellas. Ya sean éstas el mismo juego de las potencias concretas, o las formas sociales, o las construcciones teóricas, siempre hay que tener a la vista su carácter de fragmento.. Si del pensamiento se trata, no tendremos más remedio que diseñarlo sobre el bloque de la realidad, condicionado por factores reales: religiosos, económicos y políticos, etc., y condicionante, al par, de ellos. La dificultad del intento es grande, pero el resultado es la única historia sociológica de las ideas sociales.

En las páginas que siguen se ha hecho este intento respecto al pensamiento social griego, procurando comprenderlo desde la realidad que le sirve de base. La vida griega como totalidad móvil y efectiva va trayendo ante nuestros ojos los modos del pensar social helénico. En este primer artículo sólo se brindan algunos presupuestos. En los sucesivos nos acercaremos al pensar helénico en cuanto tal. Pero en todos ellos se intenta únicamente iluminar, en su efectividad, una serie de conceptos claves; de ningún modo agotar enciclopédicamente y en toda su dimensión la ingente cultura de la Hélade.

Empecemos.

1. Según es bien sabido, Grecia desarrolla su vida en un concreto entorno natural. La peculiaridad de él no deja de tener influencia en ella (1). Hegel ya lo advirtió (2). Cuando venimos de Asia, el primer territorio que nos sale al encuentro es un país diseminado por el mar, y allí donde puede llamarse tierra firme, dividido en muchas pequeñas porciones. Las islas forman el archipiélago; la tierra firme es una península de estrechas lenguas de tierra salpicadas de ensenadas. En Grecia todo es distinto y mi-

(1) No discutimos las críticas, a veces un poco exageradas, sobre la llamada escuela geográfica que hace, por ejemplo, SOROKIN (*Contemporary Sociological Theorie*, 1928, págs. 99 ss., especialmente págs. 175 ss.). Pero un desconocimiento de la justa condicionalidad de suelo, clima y raza produce sólo para el sociólogo el peligro del formalismo, que el mismo SOROKIN no evita.

(2) En esto como en muchas cosas es HEGEL, probablemente y por ventura uno de los más geniales historiadores de la Humanidad, precedente de todos los modernos. HEGEL, *Filosofía de la Historia Universal*, trad. de J. Gaos, primera edición, II, 1928, págs. 69 ss. Cfr. una descripción de Grecia y una exageración de estos puntos de vista en TAINÉ, *Philosophie de l'art*, 1.^a edición, I, págs. 73 ss.; II, págs. 97 ss.

núsculo comparado con lo asiático. No hallamos aquí aquel poder físico de Oriente, aquel horizonte de siempre igual aspecto, dentro del cual vive un pueblo uniforme que no siente estímulos hacia cambio alguno. En las llanuras inmensas, fecundadas por el Nilo o por el Tigris y el Éufrates —continuará un moderno, GLOTZ—, se pudieron crear vastos imperios bajo el mando de un soberano cuya ambición fué siempre unir más tierras a sus tierras. Aquí, en estas riberas desmenuzadas, en el fondo de estas bahías, en estas islas, van a desparramarse ciudades minúsculas, que estarían abocadas al aislamiento y a la reclusión si no tuvieran una larga mirada al exterior por la fachada marítima. La tierra fragmentará aquí un pueblo cuya patria común será el mar (3).

Grecia estaba, pues, llamada a ser un pueblo disperso y, en segundo lugar, anfíbio, pueblo que no sólo viviera en la tierra, sino en el mar, uniendo ambos principios de estabilidad y movimiento. La misma disposición de su geografía, que cerraba el acceso hacia el interior por grandes montañas, rica en puertos naturales y en islas acogedoras, la empuja al mar. Es cierto que los más remotos testimonios nos presentan a los griegos en sus emigraciones deteniéndose espantados ante el mar (4). Tanto habían andado en el interior de la tierra, que habían perdido memoria incluso de la palabra indogermana con que nombrarlo y por eso antes de introducir la voz *thalassa* le llamaron lo salado (*hals*) o el paso (*pontos*).

(3) GLOTZ, Gustave (con la colaboración de R. COHEN), *Histoire Grecque*, tomo I, 1948, págs. 1-23. La base de todos los estudios sobre la geografía griega son PHILIPPSON, *Das Mittelmeergebiet*, 4.ª ed., 1922; *Beitraege zur Morphologie des Griechenlandes*, 1930; más interesante para nuestro respecto son las consecuencias de los historiadores, por ejemplo, BELOCH (C. Julius), *Griechische Geschichte*, I, 1, 2.ª ed., 1924, págs. 48-67, que exagera en las afirmaciones fundamentales, aunque es moderado en sus aplicaciones, o de los representantes de la geografía humana, en general el tomo VIII de la *Géographie universelle*, de VIDAL DE LA BLANCHIE y GALLOIS, 1925; en el respecto social y político, J. SION, «Sur les thalassocraties de la Méditerranée», *Rev. Scient.*, XIII, 1937, págs. 165 ss. También interesante EHRENBERG, «Griechisches Land und griech. Staat», *Die Ant.*, III, 1927, págs. 304 ss.; BUSOLT, *Griechische Staatskunde*, I, 3.ª ed., 1920, págs. 102 ss. Ya los antiguos percibieron la influencia de la tierra y del clima. Para no cargar esta nota, y sin referirnos a los estudios generales o particulares, recuérdese el bello dicho de Hesíodo: «Zeus ha colocado la divinidad que liga el mundo en las raíces de la tierra», *Erga*, páginas 11 ss.; sobre la relación entre geografía y polis, PLATÓN, *Nomoi*, 737 ss. Sobre el clima, PLATÓN, *Timeo*, 24. c; *Epinomis*, 987 d.

(4) ERATÓSTRONES, *apud Strab.*, I, 3, 2, pág. 48.

Pero bien pronto se lanzaron a cruzarlo. La tierra griega tenía «la pobreza por hermana de leche» (5). Sin el mar no hubiera podido subsistir. Las primeras expediciones fueron de pillaje (6). Luego, de comercio y colonización. Terrícolas y paraloí disputarán hasta que, vital y políticamente, el mar quede incorporado como un principio dialéctico a la vida griega (7). Atenas triunfará sobre los persas gracias a la política de Temístocles, y conservará su poderío político en Grecia mientras conserve su escuadra. La estructura peculiar de su constitución, según subrayará el falso Jenofonte, estará determinada por la talasocracia. Y casi en el momento en que toda la constitución cultural y política de Grecia va a cambiar radicalmente, el verdadero Jenofonte al pintarnos la alegría de los diez mil al divisar el mar, testimonia de modo decisivo que éste era para un heleno su patria propia.

Junto a estos elementos geográficos, el elemento étnico. Los griegos serán el resultado de una gran variedad de pobladores. Incluso Atenas, uno de los sitios más autóctonos, fué refugio de gentes distintas, y Tucídides subrayará que a ello debió su predominio. Grecia supo incorporar a su vida todo lo fecundo y extraño que halló. Ella misma tuvo conciencia de que gracias a que unió a su fondo originario tan varias contribuciones, alcanzó su situación preponderante; una conciencia que aquí, como en muchos otros casos, cubrió al principio con las galas de la mitología (8). En la mitología se ha conservado recuerdo de la introducción de la agricultura por Triptolemo, a quien Demeter había instruído. A Prometeo, cuya patria se sitúa en el Cáucaso, se atribuye haber enseñado a los hombres a encender el fuego y hacer uso del mismo. Esquilo llama al hierro el extranjero escita. Del mar vino el arte de hilar y tejer, la cría del caballo. Incluso el antiguo orácu-

(5) HERÓDOTO, VII, 102.

(6) TUCÍDIDES, I.

(7) Cfr. las estelas funerarias de los eritreos prisioneros de los persas en Maratón: «Los que antes navegaron las ondas procelosas del mar Egeo descansan en medio de la llanura del Oriente. ¡Salud, mi gloriosa patria eritrea! ¡Salud, Atenas, vecina de Eubea! ¡Salud, tú, mar querido!» (BARK, *Anth. lit.*, pág. 108; FILOSTR., *Vita Apollon*, I, 23 ss.).

(8) HEGEL, op. cit., II, págs. 72-73 y 76; un punto de vista diverso en BURCKHARDT, *Historia de la cultura griega*, I, trad. de E. Imaz, 1935, págs. 26 y siguientes. Un buen resumen de la cuestión en BUSOLT, op. cit., I, páginas 107-128.

lo de Donona se hace proceder de Egipto (9). La historia, siempre menos bella que el mito, lo confirma en la noticia de sus orígenes. Los primeros griegos, procedentes del Danubio, van a perfeccionarse por el contacto con la cultura egeooriental de Creta. Los griegos encontraron aquí una alta vida llena de realizaciones culturales, sobre todo plásticas (10). La cultura cretense se apoya en el fetichismo y en el animismo, y sobre todo en el primitivo fondo matriarcal que hacía adorar principalmente a la madre, diosa de la fecundidad y, en lugar subordinado, al principio masculino que encarna como animal en el toro, como hombre es Minos y como animal-hombre, Minotauro. También estaba muy difundido el culto a los muertos (11). Sobre todo ello descansa la estructura social, basada en el *genos*, en el vínculo familiar más amplio. El *genos* está unido en la vida y la muerte y sólo el desarrollo de la vida ciudadana relaja sus lazos en una y otra esfera (ej., tumbas individuales). Es probable que en esta y en otras manifestaciones (los juegos acompañados de canto) se preforme el estilo de vida que luego advendrá y que en este período cretense tengamos que ver, con Glotz y Cohen, el comienzo de la civilización urbana y política, estructurado en una talasocracia en donde se inician principios cardinales y algunas artes útiles: el cultivo del olivo, la vid, los comienzos de la industria y de la navegación (12).

(9) Hesíodo llegó a suponer que los primeros supuestos pobladores de Grecia, los pelasgos, veneraron a los dioses sin conocimiento de sus nombres, que más tarde vinieron de Egipto (Hesíodo, II, 525). Aunque esto sea una exageración no se olvide que la realidad de esta adopción de elementos de pueblos extraños se advierte incluso en como los griegos llaman a la escritura: *foinikenia* (cfr. HERODOTO, V, 58). El texto de HERODOTO está confirmado por una inscripción de Teos (cfr. ULRICH WILKEN, *Historia de Grecia*, traducción de Fernández Ramírez, pág. 83). Sobre la escritura, BELOCH, op. cit., I, 1, 2.^a ed., págs. 223 ss.; LEHMANN-HAUPT, «Griechische Geschichte bis zur Schlacht bei Chaironeia», en *Einleitung in die Altertumswissenschaft*, de GERCKE y NORDEN, tomo III, 2.^a ed., 1923, págs. 66 ss.

(10) WEBER (Alfred), *Historia de la cultura*, trad. de Luis Recaséns, 2.^a edición, 1945, págs. 114 s.

(11) KEIL (Bruno), «Griechische Staatsaltertümer», en *Einleitung in die Altertumsw.*, de GERCKE y NORDEN, III, 2.^a ed., 1923, pág. 313. Cfr. BELOCH, op. cit., I, 1, 2.^a ed., págs. 96 ss., y para la cronología, I, 2, 2.^a ed., págs. 121 y ss.; GLOTZ, *La civilisation égéenne*, 1923, con las notas complementarias de PICARD, págs. 474 ss., a la ed. de 1937; op. cit., I, págs. 25 ss. Para una información más detallada se acudirá a los múltiples trabajos de EVANS.

(12) Sobre la religión, GLOTZ, *Civ. ég.*, 1923, págs. 263 ss.; *Histoire*, pá-

Pero la historia no es sólo menos bella, sino más complicada que el mito. Junto a la primera masa de griegos que, según Keil, serían jonios, aparecen pronto los eolios, que se denominaron aqueos. Son ellos los que, pasando a Creta, destruyen Cnosos, inaugurando el período micénico o aqueo. Entonces se va a producir la primera configuración que anuncia, todavía muy remotamente, el advenimiento de la *polis*.

2. En efecto, en vez del asentamiento en la llanura, aparece ahora el lugar fortificado en una altura. Desde este lugar, que se llama *p(t)olis*, el señor domina a sus hombres (*laoi*) que se distribuyen bajo él, cuando no, como en Micenas, se incluyen en parte en la fortificación. Los vasallos están obligados al servicio militar y a prestaciones personales. El conjunto se apoya socialmente en el clan familiar. Éste se llama *fyle* (*fylé*, *fyron*); los pertenecientes al mismo llevan un nombre común. La *fyle* como agrupación social y política ha conservado siempre un valor, en forma que cuando se rompió se crearon a veces ficticias comunidades de origen (como en Alejandría). Podía ser grande o pequeña (ésta se llamó también *etne*), y se dividía en *fratrías* y *patrias*, éstas en *genai*. El *gene* es la más antigua organización y dió a la *fyle* carácter gentilicio, recibiendo de ella en cambio significación jurídicopolítica (13). El *gene* tenía un sentido cultural y gentilicio. «Comprendía en su seno a todos los que adoraban el mismo ascendiente, todos en cuyas venas corría la sangre de éste, todos los que podían decir que habían bebido la misma leche» (14). Tenía su jefe, su propiedad y su moral. También, como veremos más adelante, su Derecho. En el conjunto de los *genai* los jefes, por des-

ginas 47 s.; BELOCH, op. cit., pág. 110 ss.; SCHUHL, *La formation de la pensée grecque*, 2.^a ed., 1949, págs. 33 ss. Sobre escritura y desenvolvimiento intelectual, GLOTZ, *Civ. ég.*, págs. 421 ss.; *Histoire*, pág. 57; BELOCH, op. cit., página 109. Sobre los sepulcros, GLOTZ, *Civ. ég.*, págs. 319 ss.; *Histoire*, pág. 50; BELOCH, op. cit., pág. 113. Sobre la estructura política y económica, BELOCH, op. cit., pág. 119 ss. y 115 ss.; GLOTZ, *Civ. ég.*, pág. 153 ss. y 182 ss.

(13) KEIL, op. cit., págs. 309 ss. Cfr. BELOCH, op. cit., págs. 67 s., donde intenta un resumen de los comienzos del pueblo griego. Para una información más detallada, MUECKE (J. R.), *Die Urbevölkerung Griechlands und ihre allmähliche Entwicklung zur Volkstämmen*, 2 vols., 1927, 1929.

(14) GLOTZ, *Histoire*, pág. 119; *La solidarité de la famille dans le droit crim. en Gr.*, 1904, págs. 3 ss.; BELOCH, op. cit., pág. 84 ss., que cree en una supervivencia del matriarcado.

cender de un origen divino, se llamaban reyes. Pero bien pronto el *basileus* por excelencia fué el jefe de la más potente y noble familia. El, rey de reyes, representa la ciudad entera. El es el que conduce al pueblo, considerado como la nación en armas. En Creta, aun en los tiempos históricos, determinadas divisiones del pueblo tenían el nombre de *stantos*, y con este nombre designan al pueblo todavía en el siglo v Píndaro y los trágicos. Junto a estos dos elementos (jefe y pueblo) es probable que ya muy antiguamente apareciera el consejo de los ancianos. Jefe, consejo y pueblo en armas componen así una ciudad. No sólo política, sino religiosamente. «La vida del culto y la vida política aparecen como dos manifestaciones sólo diferenciadas en un cuerpo común» (15). Sobre esta unidad se basa el desenvolvimiento del período micénico. Tal desarrollo tiene una fuerte influencia egeo-cretense. Los elementos arios se mezclan con elementos orientales. Los aqueos son animistas y fetichistas; rinden culto a los muertos, adoran dioses con cabeza de animales; realizan sacrificios humanos. «Ellos tomaron francamente a los indígenas (cretenses) cultos nuevos y bellos ritos, aceptando no sólo diferentes hipóstasis de la gran madre, las divinidades chtónicas que morían cada invierno para renacer todas las primaveras, los demonios de la tierra, de la vegetación y de las aguas, sino quizá también la concepción del alma separándose del cuerpo como la mariposa de la crisálida (*psyché*), y seguramente el aparato de sus grandes fiestas, juegos, danzas sagradas y canto» (16).

De todas formas esta mezcla helenoriental alcanzó un gran auge. Su comercio se extiende por el Occidente a Sicilia, por el Oriente a Chipre, Siria, Asia Menor y llega hasta Egipto y los hititas (17); y su poderío se acrecienta en forma que se sienten capaces para proceder a la destrucción del segundo centro de la vieja cultura anterior, de la cual quedó como testimonio en la memoria de las nuevas generaciones el recuerdo de la guerra de Troya.

3. Aún no se había descubierto el hierro. En la *Ilíada* casi todas las armas son de bronce. El hierro ha de extenderse con la

(15) KIL, op. cit., pág. 311.

(16) CLOTZ, *Histoire*, pág. 493; cfr. BELOCH, op. cit., págs. 144 ss., que no distingue suficientemente este estadio de la posterior racionalización que se manifiesta en HOMERO.

(17) Una exposición detallada en BELOCH, op. cit., págs. 126-144.

inmigración dórica (18). Todo se perturba con ella. En la terrible mezcla de grupos que provoca se prepara una transformación profunda. Un nuevo pueblo que incinera a sus cadáveres, que trae consigo, sin saberse de dónde, el culto de Apolo, da su tónica. Inscrito en esta modificación cambia el estilo sociológico político del vivir. La nueva arma va a producir una profunda transformación social. La mayor fortaleza del arma ofensiva exigió mayor solidez en la defensiva. El guerrero, así ataviado, debía trasladarse a caballo. El estilo de vida se convierte en aristocrático-caballeresco. Este tipo de vida caballeresca sólo podían llevarlo los que por sí mismo o por sus antecesores habían llegado a un bienestar conseguido en felices expediciones de pillaje: medio fundamental, según testimonian Tucídides y Herodoto, de adquirir riquezas. El que pertenecía a esa clase miraba con desprecio a la masa del pueblo, que ganaba penosamente el pan. Este pueblo se componía de obreros manuales (*demiurgos*), pequeños labradores y jornaleros (*thetes*), sin contar algunos esclavos. El noble no quería nada en común con ellos, se consideraba no peor que el rey mismo y se preciaba, como éste, de su ascendencia divina. Con ello decae el poder absoluto que el rey había disfrutado en el período micénico. El rey, en el círculo de la nobleza, no era más que el primero entre sus iguales. Los aristócratas degradan la realeza: le quitan todas las atribuciones que no sean sacras. Mientras que antiguamente el rey, rodeado de sus gerontes, es el único que decide, ahora los gerontes se reúnen por sí mismos e invitan al rey a unirse a ellos, o vienen, cetro en mano, a rendir justicia. Como todo se decidía en los debates, resultó que el dominio de la palabra vino a ser para un hombre de elevada posición tan indispensable como el ejercicio de las armas: el ideal es reunir en unidad la excelente oratoria y la valentía militar (19).

Al final del período tenemos ya las bases para la evolución posterior. La invasión dórica se había realizado en dos grandes oleadas, separadas en tiempo y espacio. La más antigua marchó al Este, por Tesalia y Beocia, hacia la Argólida y el Peloponeso orien-

(18) No podemos ocuparnos de los problemas que ésta plantea. Una reseña exacta y muy breve de ellos encontrará el lector en LEHMANN-HAUPT, op. cit., págs. 102-103. Como contribución decisiva cfr. MILTNER, «Die dorische Wanderung», en *Klio*, XXVII, 1934, págs. 54 ss.

(19) Cfr. la espléndida exposición de BELOCH, op. cit., págs. 211-222.

tal; y, finalmente, por las islas, a Creta. Toma, pues, contacto con la cultura micénica, influye y es influenciada por ella. La segunda la constituyen los dorios espartanos, no alcanzan terrenos influenciados por Micenas, o cuando los ocupa han desaparecido los últimos restos de esta cultura. Por eso continuaron en una forma de asentamiento, constituido por especie de campamentos militares móviles, *kata koma*, socialmente separados de los pueblos que dominaban. Ya la primera invasión provocó la huida de eolios y jonios a las islas del mar Egeo y a las costas del Asia Menor, con los cambios y transformaciones consiguientes (20). En todo el conjunto sólo dos sectores quedan intocados por la invasión y sus efectos: el alto sector de la Arcadia y el Atica jónica. «El Atica es la región griega más antigua, donde la población jonia se instaló ya en la primera mitad del segundo milenio, sin que las invasiones ulteriores vinieran a turbar la situación ni a reforzar el elemento indoeuropeo, que se mantuvo así en la misma proporción con las poblaciones primitivas» (21).

Esparta, las poblaciones del Asia Menor, Atenas: la más importante organización política y social de los helenos, la polis, comenzó a dibujarse en el horizonte.

4. Pero la ascensión, la *anábasis*, a esta forma de vida colectiva sólo acontecerá lentamente y dentro de una dinámica de fuerzas muy complejas. Sólo podemos discernir alguno de los hilos que llevaron a ella partiendo de los escasos documentos fehacientes: de la *Iliada* y la *Odisea*, y tratando de ver la transformación que en ambas experimentan dioses y hombres, y con ellos la misma visión del mundo y de la vida. Para nuestro objeto podemos pasar por alto si la *Iliada* trata sólo de un hecho histórico, acontecido en la natural expansión de los helenos, como suponen unos, o es, además de ello, el último eco de la lucha entre los dioses de la luz (licios) y los espíritus de las tinieblas (danaos), con el rapto de la diosa lunar Helena por el dios Sol y su recuperación por dos hermanos dioses parientes de la raptada; tampoco nos preocupan

(20) Buen resumen de esta difícil cuestión en ΚΕΙΛ, op. cit., págs. 314 ss.

(21) TOVAR (Antonio), *Vida de Sócrates*, 1947, pág. 48. Tendremos que volver a citar frecuentemente este excelente libro, uno de los más certeros que sobre Grecia se han publicado, y no sólo en lengua española, en los últimos veinticinco años.

las cuestiones críticas respecto a la personalidad de Homero; lo que un eminente investigador francés, Víctor Berard, ha llamado la muerte y la resurrección de Homero (22). Sólo queremos precisar lo que ambos poemas nos enseñan respecto a la visión del mundo heleno que refleja.

Rohde y Stenzel han subrayado respecto a ella un rasgo singular que podríamos llamar provisionalmente su carácter concreto y «real» (23). En todos ellos no hay sombra de potencias oscuras, ni superiores ni inferiores, ni del cielo ni del infierno. Los dioses ejercitan un determinado poder sobre los hombres, poder a veces unido a fuerzas mágicas y que pesa duramente. Pero no son inconcretos, sino tienen parte en el mundo, en un solo mundo, y sólo poseen importancia en cuanto actúan en el orbe humano, en la esfera políticosocial de los hombres (24). Todo ello se apoya en un ingente proceso de racionalización. «La ruptura que Homero, o mejor dicho, la cultura homérica, animada de un soplo racionalista, realiza con prácticas y representaciones religiosas debe haber sido radical» (25). Para ello fué necesario dar a lo divino forma; estatuir una jerarquía de figuras concretas. La naturaleza, considerada como divinidad, era muy inconcreta, muy imprecisa. Por eso el griego procuró expresar lo que de divino y profundo existe en el mundo mediante la forma humana, la única que brinda la unidad de interioridad y exterioridad y que ofrece

(22) Para una información sumaria del estado de la cuestión, LEHMANN-HAUPT, op. cit., págs. 104 ss.; literatura sobre ella, en la misma *Einleitung*, de GERCKE y NORDEN, tomo I, págs. 64 ss, 283 s., 298 ss. La literatura más reciente, en COHEN, *La Grèce*, 1948, págs. 52-57, o la *Revue des Études Homériques* desde 1931.

(23) ROHDE (Erwin), *Psyche. El culto de las almas y la ciencia de la inmortalidad entre los griegos*, trad. de Fernández Ramírez, 1942, I, págs. 2 y siguientes. STENZEL, «Metaphysik des Altertums», en el *Handbuch der Philosophie*, de BALCKNER y SCHROETER, pág. 17. Cfr. NESTLE (Wilhelm), *Historia de la literatura griega*, trad. de E. Echauri, 2.ª ed., pág. 52. «El despertar, la ansiedad de la sorpresa está tan lejos del poeta homérico que con frecuencia adelanta la terminación del hecho que comienza a narrar» (BURCKHARDT, op. cit., tomo II, págs. 20 ss.).

(24) «Falta si prescindimos de la teogonía toda sospecha de que el mito pudiera ser un velo, una expresión simbólica de algo que está más allá; la figura y el sentido parecen coincidir por completo, pues un arte supremo los ha fundido en unidad» (BURCKHARDT, *ibíd.*)

(25) WILDE y NILSON, «Griechische und römische Religion», en la *Einleitung in die Altertumsw.* de GERCKE y NORDEN, tomo I, pág. 1.

claros límites. Los mismos griegos han sabido ver la superioridad que ello entrañaba respecto al Oriente y expresarlo míticamente en la victoria de los dioses sobre los titanes: victoria de la forma sobre los poderes naturales oscuros. Cada elemento informe de la naturaleza se aproxima al hombre tomando un sentido, una figura, una configuración. De este modo, la imagen de la naturaleza es, según Hegel, más hermosa y amable en la fantasía de los helenos y, para honrarla, han dado faz humana a lo que late en ella (26). Como resto del pasado se procura siempre, aun conseguida la personalización, que haya algo de animal cerca del dios, así la cierva de Artemisas, la lechuza de Atenas, etc. Esta forma da concreción e individualidad al dios, con lo cual se supera igualmente el estadio anterior. Sólo queda, como resto de él, la diferencia entre dioses y demonios. En general, la distinción se apoya en que los dioses son individuales; en cambio en los demonios lo importante es el género: la actividad aparece en primer término, la personalidad es lejana. Por eso los hombres no tienen con los demonios ninguna relación regular. En los demonios aparece la fuerza misteriosa que amenaza a los hombres en todas las ocasiones de la vida: nacimiento, casamiento, muerte. Junto a ello colocaban los antiguos los dioses chtónicos. El culto de ellos se manifestaba en la adoración de piedras, árboles y animales; en orgiasmos, en sacrificios humanos y otras representaciones y usos propios del hombre primitivo (27). La religión de Homero tiene, en cambio, su centro en el templo, que es ya una forma de armonía y equilibrio civil.

Dioses y hombres componen un mundo, un solo mundo, si bien calificado por una diferencia de jerarquías. De un lado, los dioses inmortales y siempre jóvenes, libres de todos los cuidados materiales, nutridos con abundancia de néctar y ambrosía, más grandes y bellos, más fuertes y sabios, potentes y felices que los hombres. De otros los mortales que pasan como las hojas del bosque, de vida dura, quebrada, llena de lucha. Stenzel ha hecho notar que la fugacidad está tan fuertemente marcada dentro de los poemas homéricos, que siempre lo más antiguo (*presbytaton*), es lo más valio-

(26) HEGEL, op. cit., II, págs. 109 ss.

(27) TOVAR, *Sócrates*, págs. 223 ss.; POHLENZ, *Der griechische Mensch*, sin a., 1943 (?), págs. 64 ss.; WILAMOWITZ, *Der Glaube der Hellenen*, I, págs. 326 ss.; NILSSON, *Geschichte der gr. Religion*, 1941, I, págs. 170 ss.

so (28). La religiosidad homérica, como buena parte de toda la religiosidad griega posterior, se apoyaba en la representación de la fuerza de los dioses y de la debilidad de los hombres; destacaba la diferencia entre ellos (29). De aquí el *gnosi seaión*, la *sofrosyne*, el *meden agan*, *metron ariston*, que aflorarán posteriormente como expresión y fruto de esta piedad y alimentará la fuerza trágica de Esquilo, no menos que la personalidad sugestiva de Sócrates. Ambas fuerzas, la trágica y la racional, alientan en el hombre homérico. Por eso éste admite su limitación, pero al admitirla afirma el mundo, su mundo.

La totalidad de lo que existe se halla presidido por una gran ley que domina a dioses y hombres: la *moira*. La ley los comprende a todos y, según su origen etimológico (*moira*, *eimarto*) da a cada uno su parte. Walter T. Otto se ha planteado el problema de la relación entre la *moira* y los dioses, y cree que la *moira* es el poder negativo, mientras los dioses el positivo. Polenz ha rebatido esta interpretación creyendo que sólo es exacto en ella que el destino prescrito por la *moira* se ve más claro cuando vienen acontecimientos malos. En realidad la *moira* prescribe tanto lo favorable como lo desfavorable para dioses y hombres. Es, como ya advirtió Rohde, una gran ley de armonía que preside el mundo considerado como algo fijo y estructurado (30). Con ello aquel carácter concreto y plástico de las figuras homéricas cobra su pleno sentido. En la epopeya «todo es sencillo y limitado y en su múltiple conexión desarrolla la íntima lógica de la figura mediante un efecto reposado y plástico» (31). Mas al par hay coordenadas universales. Un orden, al par lucido y potente, en que todas estas figuras se mueven y que ofrecen «la intuición del mundo que describe como un cosmos completo que descansa en sí mismo y en el cual se mantienen el equilibrio entre el acaecer móvil y un elemento de permanencia y orden (32).

(28) STENZEL, op. cit., pág. 18.

(29) POHLENZ, op. cit., pág. 38. Cfr. BELOCH, op. cit., pág. 175.

(30) Sobre la *moira*, WILAMOWITZ, *Der Glaube der Hellenen*, 1931, I, páginas 356 ss.; OTTO (Walter F.), *Die Goetter Griechenlands*, 1929, pág. 337; NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, I, 1949, págs. 201 ss., 338 ss.; FITREM, en *Pauly Wissowas RE.*; POHLENZ, op. cit., págs. 17 ss.; SCHUHL, op. cit., págs. 143 ss.

(31) JAEGER, *Paideia*, trad. esp. de Xirau, I, pág. 72.

(32) JAEGER, op. cit., pág. 73.

Para desenvolver su destino han dado los dioses a los hombres tanto el *noeion*, que es la fuerza del pensamiento, como el *thymos*, que es (sin entrar en las discusiones que ha provocado este concepto) como el conjunto de impulsos y notas que componen el carácter. Según su razón y su carácter, desarrollan los hombres, mientras viven, su duro empeño. Tal Aquiles, Ulises, Tersites, tres figuras de la mayor concreción y fuerza. Cuando mueren queda sólo una especie de figura inane, *eidolon*, que se escapa por la boca o por una herida (33), y que sobrepasando el Océano y la roca Leucade ingresa en la región del Hades (34). Como una sombra pálida (35), en las praderas de asfodelos, el alma vivirá hasta la eternidad, una vida triste, sin esperanza (36). Ni la *moira* representa una ley moral, ni la religión homérica entraña purificaciones y sanciones. Más bien aquélla equilibra un juego de fuerzas y acentúa la dependencia y limitación de los humanos, que están afirmativamente instalados en ellas, dándoles contorno y precisión. Por eso el conjunto es, como dijo Hegel, una afirmación juvenil de la vida. Y por vario que sea el destino de Grecia, ya se ve la gran unidad que le informará. El hombre «ignora los terrores que conocieron los pueblos de Oriente y que les paralizan». Lleno de admiración enfrentase el griego con el mundo y la vida en un présago temblor de que su persona depende de un conjunto descifrable y con sentido. Juventud, admiración y presentimiento dió Hegel como características del alma griega. «Así como Aristóteles dice que la filosofía tiene en la admiración su origen, así también el espíritu griego tiene su origen en la admiración» (37).

Por lo pronto, sociológicamente ello está matizado por el predominio de una clase, la nobleza, y por la preponderancia de los grupos familiares. De aquí los conceptos sociojurídicos fundamentales de la *themis* y la *dike*, cuya determinación ha provocado tantas polémicas. La *themis* es la justicia familiar. Las decisiones que realiza el jefe del *genos* son imperativas y categóricas, muestran la voluntad de la divinidad, vienen de ella (38). Por eso son como

(33) *Iliada*, XIV, 518-519; XVI, 504-505.

(34) *Odisea*, X, pág. 508; XI, 13; XXIV, 1-204.

(35) *Роме*, op. cit., págs. 1 ss.

(36) *Odisea*, XI, 539, 573; XXIV, 13-14.

(37) *HEGEL*, op. cit., II, pág. 94. Sobre las capacidades originarias de los griegos también *BELOCH*, op. cit., pág. 175 ss.

(38) *Od.*, IX, 114; *Iliada*, I, 238; IX, 98-99.

anónimas y misteriosas; algo que el jefe preponderante va encontrando en el fondo de sí mismo para los casos que se presentan (39). La *ordalia* puede ser su complemento en caso de duda. La *atimia*, su resultado (40). La *dike* sirve para decidir la controversia entre los *genai*, calma la némesis divina y la opinión pública (41). Por eso en los antiguos testimonios se enlaza con una sentencia (42). El que decide es el sabio, *histor*; el entendido, el que conoce los asuntos por lo menos en el círculo de vecinos, el que tiene una larga experiencia (43). Todavía Platón, de acuerdo con la épica, exigirá estas cualidades de sus jueces (44). Pero no sólo es saber lo que necesita, sino poder. Por eso su papel le tiene que ser conferido por la parte casi siempre por aclamación, como nos pinta

(39) Sigo la opinión de GLOTZ (*Histoire*, pág. 122). No puedo entrar aquí en discusión con el célebre libro de HIRZEL (R.), *Themis, Dike und Verwandtes. Ein Beitrag zur Geschichte der Rechtsidee bei der Griechen*, 1907, que ya ha sido objeto de revisión. Sólo quisiera apuntar lo siguiente. Supone HIRZEL que la diosa Themis significa primariamente una consejera, que prescribe tanto lo que hay que hacer como lo que hay que evitar (pág. 5); como tal, es la diosa que reina en los oráculos (pág. 7); órgano de prudencia más que de la providencia (pág. 8); igualmente es diosa que rige las reuniones de los hombres en el ágora y en los simposia (págs. 9-14); por la unión de consejo y acción, no sólo es buena consejera, sino bienhechora (págs. 14-20); junto a ello no deja de admitir la significación de decisión legal, pero lo anterior le parece necesario para subrayar que los *themistes* no son «leyes escritas en piedra o bronce», sino más bien derivan de la «prudencia del que domina» (páginas 22-23). La *themis* no se manifiesta en la actividad del legislador sino «por consejos o decisiones para el caso particular» (pág. 25). Es signo de «un régimen patriarcal, un régimen de arbitrio, que no está dirigido por una norma inspirada por un superior, sino puramente regulada por la utilidad propia y de sus familiares» (pág. 23). «Es la actividad del señor la que se significa en esta palabra» (pág. 30). Sólo más tarde *themis* significa la ley como expresión de una voluntad soberana (pág. 37). *Themis* está, pues, unida a una voluntad prudente y decisoria respecto a casos concretos (pág. 56). Ahora bien, si el lector medita sobre estas páginas llenas de excepcional agudeza y erudición que acabamos de resumir, advertirá que no contradicen lo dicho por nosotros, apoyándonos en la investigación posterior a HIRZEL. En realidad nuestras afirmaciones sólo destacan la situación sociológica real de que nace la noción y que ordena todo el conjunto de datos un poco inconexos que nos ofrece HIRZEL.

(40) *Il.*, IX, 63, 48; XVI, 59.

(41) GLOTZ, *Solidarité*, págs. 94 ss.; *Histoire*, págs. 123 ss.

(42) *Od.*, XIV, 84.

(43) HESÍODO, *Erga*, 792.

(44) PLATÓN, *Rep.*, 409 B. Cfr. *Kratyl.*, 406 B., 407 C.

La Ilíada (45). Su poder se expresa por la vara o festuca. La vara es un signo de autoridad. La trae el rey, pero también el adivino y el poeta para indicar que mandan y hablan por la divinidad (46). La lleva el heraldo cuando pone orden en las reuniones, y cuando no la lleva es simple mensajero (47). Todavía Esquilo, en las *Coéforas*, destaca en Agamenón su condición de portador de cetro (48). Decidir sobre el litigio y llevar la festuca es inseparable. La *dike* tiene así poder para terminar con la *eris*, con las disputas y con la lucha, *neikos*, separando a los contendientes. La vara es el signo de la mediación, de la separación. Talthybios coloca así su vara entre Ajax y Héctor (49). Esta separación signada por la vara ha de ser recta, como ella, *ideía dika* (50). Por eso de ella se deriva un tratado de amistad, un *phylotés* (51). En todo caso, también la *dike* se apoya, como la *themis*, en un fondo misterioso de usos (52), y se convierte así en una función de la clase dirigente, de la clase que tiene el poder. Todo indica la condicionalidad social. El Derecho es saber arcano de una clase «devoradora de presentes».

5. En efecto, la aristocracia gobierna dura y despóticamente. Todos los instrumentos de poder le pertenecen. Sólo ella ocupa las magistraturas y compone el consejo de los *gerontes*. Sólo los

(45) *Il.*, II, 333 ss., 349; IX, 50 ss., 79, 173. Lo mismo entre los troyanos, VIII, 542; cfr. Tucídides, I, 87, respecto a la pervivencia entre los espartanos.

(46) *Od.*, II, 37, 105 ss.; XIII, 437; XVIII, 103; Hesíodo, *Th.*, 30 ss., hablando de las musas.

(47) *Od.*, XVIII, 291.

(48) *Choeph.*, 351 Kirch.

(49) *Ilíada*, VII, 273.

(50) *Ilíada*, XIII, 530.

(51) La *dike* se aplicaba fundamentalmente a los casos de asesinatos y muerte involuntaria. Entonces la *dike* reconoce que el *genos* de la víctima tiene derecho a vengarse en todos los miembros del clan ofensor. Sólo hay un medio de evitar esta venganza: la huida del culpable. A veces la némesis divina se calma pasando el matador a formar parte de la familia ofendida por una adopción o un matrimonio; se extiende así la *aídos* al culpable, y éste se reconcilia por la *aidesis*. El culpable puede también pagar como precio de la sangre, *poiné*, varias cabezas de ganado o un esclavo. Entonces se concluye un *phylotés*, un tratado de amistad. Cfr. Glotz, *Solidarité*, págs. 94 ss., 103 y siguientes. La analogía con otras instituciones en la historia del Derecho salta a la vista.

(52) Cfr. para todo lo anterior HIRZEL, op. cit., págs. 56 ss.

aristócratas llevan armas. Únicamente ellos poseen fortuna. Sus grandes propiedades rústicas agrupan a muchos trabajadores. Junto al esclavo, los *thetes*, que defienden penosamente su libertad. Pero ambos no son suficientes. Entonces la usura comienza a arruinar a los pequeños propietarios. El deudor responde con su persona y la de los suyos. Si no paga puede ser vendido como esclavo o convertirse en siervo. Comienza la ruina de las clases campesinas (53). Junto al mundo de la luz de los héroes surge un mundo de sombras.

A ello respondió Hesíodo en el límite de todas las transformaciones de Grecia. La fuerza domina todo, y en su imperio no respeta nada sagrado (54). El labrador se consume día y noche, pues cualquier cosa es mejor que «abandonar su lugar natal, sus campos fecundos, para ir a mendigar aquí y allá, llevando consigo su madre venerada, su anciano padre, sus hijitos, la mujer que desposó virgen» (55). El mundo ha atravesado cinco edades; comenzó en los tiempos dorados, bajo el dominio de Cronos, y ha llegado por la culpa y la injusticia al hundimiento de la moral, el derecho y la felicidad de los hombres. *Aidos* y *Némesis* han huído de él. El hombre singular no se puede defender y, como en el *ainos* célebre del ruisñor arrebatado por el halcón, se lamenta vanamente. «Desventurado, ¿de qué te sirven tus gemidos? Te hallas en poder de uno más fuerte que tú y me seguirás a donde quiera llevarte. De mí depende comerte o dejarte» (56). Todo ello sirve para destacar los efectos de la injusticia. Y para robustecer el anhelo del derecho. «Hesíodo fué el profeta del Derecho» (57). En él hay una fe apasionada por el Derecho. Sólo la locura de los hombres han conculcado las fuerzas morales del mundo. Hesíodo ha transformado la misma idea de los dioses. La única esperanza es

(53) Cfr. la excelente exposición de Glotz, *Histoire*, págs. 125 ss., 218 y siguientes, 403 ss.

(54) *Erga*, 192-193.

(55) *Tyrteo*, frag. 10 Bergk.

(56) *Erga*, 203-211.

(57) JÄGER, *Paideia*, I, pág. 86. Sobre Hesíodo, como precedente del pensamiento griego, GIGON (Olef), *Der Ursprung der griechische Philosophie. Von Hesiodo bis Parmenides*, 1945, págs. 13-40. Exageradamente comienza: «El primero que podemos llamar un filósofo es, pues, también un poeta, Hesíodo de Akra, el poeta de la Teogonía.» También MEYER (E.), *Hesiodos Erga und das Gedicht von den huenf Menschengeschlechtern*, 1910.

la intervención divina. En cada momento, lo mismo en los *Erga* que en la *Teogonia*, señala vigorosamente el lugar que corresponde a los dioses en el orden del mundo. Conducidos por Zeus supieron vencer a los titanes, e igualmente sabrán sacar aquí abajo el orden del caos (58). La antigua *themis* gentilicia se subordina a algo más alto. «La identificación de la voluntad divina de Zeus con la idea del Derecho y la creación de una nueva figura divina, *Dike*, tan íntimamente vinculada con Zeus, el dios más alto, son la consecuencia inmediata de la fuerza religiosa y la severidad moral con que sintieron las exigencias de la protección del Derecho la clase campesina naciente y los habitantes de las villas» (59). *Dike* tiene por hermanas *Eunomia* y *Eirene*, como hija *Hesychia*, la paz (60). Pero no sólo ello. Las duras injusticias terrestres les mueven a clamar venganza. Toda falta humana es un atentado contra el orden que instituyeron los dioses (61). Por eso las *dikai* son también diosas vengadoras, parejas de las *Erinyas* (62). De aquí que, junto a la idea de una *dike* universal surgen las nociones de purificación y expiación.

Es una nueva religiosidad la que va ahora a cobrar cada vez más fuerza. La clase campesina trae consigo una serie de elementos nuevos, en cierto modo extraños a la concepción aristocrática de Homero. En primer lugar, los misterios y los cultos orgiásticos. Es *Demeter*, «la casta y bella *Demeter*», como le llama Hesíodo, la madre tierra, la que cobra ahora una importancia fundamental.

(58) «También respecto a Zeus se halla Hesíodo en una relación totalmente distinta a Homero. La religión homérica es una religión de señores libremente concebida en una lejanía poética, y nos sería difícil encontrar en ella algo de fe real. En Hesíodo, al contrario, la fe en Zeus es el centro de su existencia y constituye el elemento gracias al cual sus dos obras conservadas... se enlazan en una íntima unidad» (GIGON, op. cit., pág. 18). No puedo ocuparme en relación con esto de la misma posición del poeta respecto a su poesía y oyentes y de la significación que otorga a la intervención de las musas, dictadoras de verdad. Cfr. GIGON, op. cit., págs. 14 ss.

(59) JAEGER, op. cit., pág. 87.

(60) HESÍODO, *Th.*, 902; *Bacchyl.*, frag. 29, 3 s. Bergk; PÍNDARO, *Pyth.*, VIII, 1 ss.

(61) «Ahora toda falta les mueve (a los dioses) y todo crimen les indigna, pues ellos disciernen en los mismos un atentado contra el orden que establecieron» (GLOTZ, *Histoire*, pág. 500).

(62) La relación la ha puesto de relieve brillantemente EIRZEL, op. cit., páginas 141 ss.

El mito de Demeter y su hija Perséfone nos muestra el ciclo de la vida que tiene luz y tinieblas, fecundidad y muerte. En Eleusis viene la madre buscando a la hija, en Eleusis se edifica el primer templo que no es solamente la habitación del dios, sino tiene el *telesterion*, espacio para la «eclesia», para la reunión de fieles. En Eleusis comienzan los misterios, que cobran cada vez más importancia y carácter más profundo. Demeter toma una significación moral y es adorada sobre todo por haber revelado a los humanos el secreto de la vida futura (63). Y junto al culto de Demeter se enlaza el de Dionisios. Dios de los vivos, les colma de bienes y les alegra con el don precioso del vino; de los muertos, él trae de su mansión infernal el secreto de la inmortalidad y lo comunica a los elegidos. Y de aquí su carácter revolucionario. Hasta ahora la inmortalidad sólo se había otorgado a algunos héroes; ahora aspiran a ella todos los hombres. Con esto se unen, posteriormente, los cultos órficos, y así se va destacando el problema de la *psiche*, del alma, como una cosa extraña al cuerpo (64). Inmortalidad, pena y castigo, redención, todo viene a conjugarse sobre el fondo espiritual y social que representa la tierra. La *dike* va a abrazar así toda la vida. El mundo de ultratumba se transforma y acoge la *dike*. El antiguo lugar de tortura se convierte en lugar de justicias, de últimas y decisivas justicias. «En el Hades y sólo en el Hades parece quizá tener su morada el Derecho estricto» (65). Sólo la muerte asegura la justicia suspirada en la vida. La sed de justicia se confunde con la sed de inmortalidad. El derecho adquiere así una última dimensión escatológica. Se comprende que Atenas instituyendo el Aerópago, símbolo de la ley de

(63) ROLFE, op. cit., II, págs. 9 ss. FOUCART, *Les mystères d'Eleusis*, 1914, principalmente capítulos XVI-XX; el himno a Demeter puede verse en esta obra, págs. 260-263. FARNELL, *Cult of the Greek States*, todo el tomo III. KERN, *Die griechischen Mysterien des Klassischen Zeit*, 1927; OTTO, *Der Sinn der eleusinischen Mysterien*, 1940.

(64) Un buen resumen KERN, art. «Dionysius», en *Pauly-Wissowas RE.*; FARNELL, op. cit., V, págs. 35-344. Sobre los órficos KERN, «Orphiker auf Kreta», en *Hermes*, LI, 1916, págs. 554 ss. ROLFE, op. cit., II; ZIEGLER, art. «Orpheus», y KEYDELL-ZIEGLER, art. «Orphische Dichtung», en *Pauly-Wissowas RE.*; cfr. WILAMOWITZ, en *Glaube der Hellenen*, II, 193 ss. NILSSON, op. cit., I, páginas 532 ss., 642 ss.

(65) HIRZEL, op. cit., pág. 148. Sobre la relación con DEMETER y ORFEO, página 149, nota 3.

la ciudad, calmara la sed de venganza de las Erinias y de la Dike y traerá a la vida terrenal la imagen fiel de la justicia divina.

6. Para ello será necesario que se consuma la transformación de gran estilo que rodea todo lo anterior. La dinámica que lleva a ello tiene varios resortes fundamentales y concretísimos. En primer lugar, la expansión colonial de Grecia (66). Ya en los tiempos homéricos han comenzado los griegos a navegar en busca de aventuras. «El trabajo apacible, dice el personaje de la *Odisea*, no es mi tarea, ni la gestión de un patrimonio destinado a alimentar una brillante primogenitura; lo que me place son los barcos con buenos remos, las batallas, las lanzas agudas, las flechas» (67). Con ello se satisface el afán de novedad y el de ganancia. Se ven tierras y se obtiene botín. Todavía la navegación está en su infancia (Hesíodo es testimonio principal de ello), pero ya estos grupos, medio piratas, exploran el Mediterráneo. La imagen del mundo se amplía y perfecciona. Los griegos llegan por el Oriente hasta Fenicia y Egipto (68), y aún más allá: a la tierra de los etíopes, de los pigmeos (69). A la Libia arriban los peloponesos y cretenses (70). Exploran el Helesponto. Por el lado de Poniente alcanzan Pylos (71). Más tarde pasarán las columnas de Hércules. Todos estos periplos tienen aún un aire de aventura aristocrática y la leyenda los adorna. Pero constituyen la base de un hecho decisivo: el establecimiento de colonias. El origen de la fundación de colonias

(66) Cfr. sobre este fenómeno, sobre el que todavía falta una obra fundamental de conjunto, SWOBODA, art. «Kolonization», en el *Handwoerterbuch der Staatsw.*, II, Suppl. págs. 531 ss., y I, 2, págs. 96 ss. (primer período de colonización), 218 ss. (segundo período, que ahora nos ocupa); GLOTZ, *Le travail dans la Grèce ancienne*, 1920, págs. 120 ss.; *Histoire*, págs. 153 ss.; BELOCH, op. cit., págs. 229-346; WILCKEN, ULRICH, op. cit., págs. 110 ss.; GUIRAUD, *La propriété foncière en Grèce*, 1893, págs. 78 ss. Además los artículos concretos sobre las colonias particulares, en el *Pauly-Wissowa RE*. Así, el excelente de HILLER VON GARRINGEN y MAX MEYER, sobre Mileto; el del primero de los autores citados, sobre Rodas; el de RUGE, sobre Teos; el de BUERCHNER, sobre Samos, etc., etc. Una buena puesta al día de la bibliografía sobre la materia en COHEN, op. cit., págs. 68 ss.

(67) *Od.*, XIV, 222-225.

(68) *Od.*, IV, 125-132, 229-231; XXI, 390-391.

(69) *Il.*, I, 432; XXIII, 206; *Od.*, I, 23; IV, 84.

(70) *Od.*, IV, 85; XIV, 295.

(71) *Od.*, I, 284; II, 214; XI, 459.

puede verse, con Beloch, en necesidades de población, pues surge antes de que aparezcan las comerciales (72). Recuérdese el dicho de Herodoto que citábamos anteriormente: Grecia ha tenido la pobreza por hermana de leche. El suelo griego no basta para alimentar a sus hijos. Esto se manifiesta en las duras limitaciones del aumento de hijos, que llegan hasta el abandono de éstos: todavía Hesíodo recomienda un solo hijo. A pesar de todo, Grecia crece. Lo que no daba la tierra lo promete el mar. Comienza el éxodo y el establecimiento de colonias. Estas se diferencian de las fenicias porque los colonizadores griegos no crean sólo factorías, sino una nueva patria en donde arraigan y que están dispuestos a defender incluso con su vida (73). Al hilo de todos estos hechos, los griegos van dominando el arte de la navegación y comienza a desarrollarse el comercio. El comercio griego lucha con el fenicio y acaba por vencerle (74). Surgen entonces dos grandes instrumentos de comunicación. Uno, espiritual: el alfabeto, que Grecia toma de Fenicia. Otro, comercial: la moneda, de origen lidio (75). Al par que se incrementa el comercio se desarrolla la industria. Son famosas las de lana de Asia menor, la metalurgia en las dos grandes islas de la costa jonia, sobre todo la alfarería. La indus-

(72) BELOCH, op. cit., pág. 230 s. Ya en la antigüedad PLATÓN y TUCÍDIDES discernieron causas generales del movimiento de colonización, separándose del anecdótico de otros autores (así, PAUSANÍAS, VII, 2, 1; STRABON, XII, 3, respecto a la Jonia; NIC. DAMAS, frag. 53, o DIOD., V, 59, 5, respecto a Rodas, etcétera). Ambos achacaron la colonización a la falta de suelo: PLATÓN, *Nom.*, 707 e, 708 b; TUCÍDIDES, I, 2, 15. Modernamente se ha continuado esta tendencia. Es muy interesante el papel del oráculo de Delfos en la colonización. Sobre ello DEMPSEY, *The Delphic Oracle*, págs. 96 ss.

(73) «Los colonizadores griegos crean una patria nueva (*patris*), y siempre están dispuestos a sacrificar por ella su vida y sus bienes, como lo hubieran hecho por la patria natal... Los colonos, con una sana política colonial, se abstuvieron en general de mezclarse con las poblaciones aborígenes, y en lo posible conservaron la integridad y pureza del helenismo» (WILCKEN, op. cit., página 112).

(74) Sobre todo por su calidad: «Con razón se ha dicho que Fenicia sucumbió en Italia ante el competidor que trajo allí el vaso François» (WILCKEN, *Ibidem*).

(75) Sobre el alfabeto BELOCH, op. cit., págs. 24 ss. Sobre la moneda y pesos, muy detallado, BELOCH, op. cit., págs. 283 ss. GLOTZ, *Histoire*, páginas 228 ss. Cfr. también los artículos sobre *Silber*, de BLUEMNER, y de REGLING, sobre *Silberprägung*, así como el excelente de KEIL sobre *Lydia*, en el *Pauly-Wissowa RE*.

tria, al desarrollarse, lo hace sobre base esclavista. Ahora bien, una industria, sobre todo si se funda en el trabajo esclavo, requiere un capital bastante importante (76). Grecia, hasta ahora país agrícola, está comenzando un incipiente capitalismo.

Lo anterior no entraña sólo una dispersión de la población griega a otros lugares, sino una concentración de ella en núcleos urbanos. La vida de la ciudad florece. Es cierto que al frente de ella continúa la aristocracia. Los Penthícidas en Mitilene, los Hipobotes en Calcis, los Bacchiades en Corinto, son también los grandes capitalistas. Pero no es sólo que a su lado se agrupa ya una burguesía enriquecida y un proletariado turbulento, sino que ella misma se transforma. La nueva riqueza colabora en la ya antigua descomposición de la unidad del *genos*. La propiedad en común continúa en decadencia. Al lado de la gran familia, depositaria de tradiciones comunes, se afirma la familia más restringida, producto a veces de una mezcla con burguesía enriquecida y que ya no podía mantener ni cuidar sus prerrogativas. El *genos*, instalado en ciudades florecientes, no puede resistir los embates del espíritu individualista. La asociación territorial, compuesta de hombres no ligados por lazos naturales, sustituye al antiguo clan. Es ella la que va a regir los asuntos que antes decidía el *genos*. Lo anterior se ve muy claro en la transformación de la responsabilidad penal. El *genos* tiene que oír a los otros *genos* para aplicar la venganza privada; bien pronto la *demou phatis* decide de todos los casos graves. Para evitar responsabilidad pasiva del *genos* se reafirma cada vez la costumbre del abandono noxal. Y lo mismo que en este sector, en todos los otros (77). Si ponemos lo anterior en relación con las grandes transformaciones sociales y las luchas entre grupos, ya caracterizados socialmente, apercibiremos los supuestos que van a aportar un nuevo concepto decisivo: la noción del *nomos*.

Para llegar a ella tendremos que rastrear las modificaciones y enriquecimientos que experimenta la idea de la *dike*. La *dike* es la gran bandera que se agita en las luchas que llenan esta época. De

(76) Cfr. la obra de CLOCHÉ (P.), *Les classes, les métiers, le trafic. La vie publique et privée des anciens Grecs*, 1930; HASEBROEK, *Staat und Handel im alten Griechenland*, 1928 (hay traducción inglesa). POEHLMANN, *Geschichte der sozialen Fragen*, 1912, tomo I; GLOTZ, *Le travail dans la Grèce ancienne*, 1920; *Histoire*, págs. 218 ss., 252 ss. BÉLOCH, *op. cit.*, págs. 308 ss.

(77) MEYER, *Gesch. des Altertums*, 2.ª ed., III, págs. 521 ss.

la acepción procesal de la *dike*: tomar y dar *dike*, se derivó la significación sustantiva de dar a cada uno lo debido. La *dike* se opuso a la *hybris*, a lo desmesurado, y a la *pleonexia*, a la avaricia o rapiña. De la *dike* derivó bien pronto *dikaios* (que hallamos en la Odisea y en algunos pasajes recientes de la *Iliada*); de esto, a través de *dikaion*, la *dikaiosyne*, la nueva virtud civil. Se trata de una evolución del mayor interés, que promete a quien la siga con atención los frutos mejores (78). Ni Homero ni Hesíodo conocen el nombre de *dikaiosyne*. El primero adorna a sus héroes, Aquiles y Ulises, de otras virtudes: de la valentía y de la prudencia. Ambas virtudes se completan y son afines, y en todo caso lo que con ellas se persigue es siempre el predominio sobre otros (79). Es una moral de señores: a los subordinados se inviste con aquellas virtudes útiles para éstos: tal la fidelidad. Naturalmente, el *saofrón* sabe de las cosas debidas y las no debidas; pero lo que le hace merecer ser llamado *dikaios*, justo, es algo distinto de la acepción posterior. El *dikaios* da a los otros lo suyo, pero por superabundancia y graciosamente, no por el reconocimiento de un orden normativo que abrace y obligue a todos. Justo es el que se manifiesta elemento frente a los extranjeros, el que presta protección al desvalido; es una cualidad de poderosos. Pero ya en Hesíodo la *dike* se ha hecho, no un lujo de poderosos, sino una necesidad vital de todos y cada uno. Frente a la nueva avaricia por la riqueza, frente al dicho de Alceo que el dinero es el hombre, cada vez se manifiesta con más fuerza un hondo afán de equilibrio y mesura. El comercio exigía este reconocimiento mutuo. Las relaciones entre los pueblos habían pasado de la piratería a una etapa jurídica. El contacto con extranjeros, la autonomía de la persona adquirida mediante el propio esfuerzo, el desarrollo espiritual: todo lleva a conocer el valor de una vida fundada en el mutuo respeto. Así, en esta vida civil pacífica puede surgir una nueva virtud que resume todas las del ciudadano: la *dikaiosyne* (80). Pero el rico contenido de ella tardó en precisarse. La *dikaiosyne* fué, en primer lugar, lo que protege la propiedad de cada cual. Esto es, se ejerció de la esfera de los derechos y contratos reales, en donde cabía

(78) Cfr. HIRZEL, op. cit., págs. 168 ss.

(79) Cfr. la curiosa máxima de la *Iliada*, VI, 208.

(80) Cfr. HIRZEL, op. cit., pág. 173.

establecer fácilmente la igualdad (81). Justo es el que devuelve al otro lo que ha recibido y no niega su deuda. La restitución del depósito era como la cifra de esta justicia. De ello se podía derivar que la justicia reinaba predominantemente en los contratos, representación que corresponde exactamente a los usos comerciales, y que todavía afirmará Simónides. Así Platón nos refiere en su *República* el dicho de Simónides «que es justo dar a cada uno lo que se debe», y lo interpreta ampliándolo «en dar a cada uno lo que era apropiado» (82). Pero con ello ya apuntaba Platón a una noción más amplia. Históricamente, junto a aquella se desarrolla bien pronto una acepción análoga y complementaria. La justicia como represalia, compensación o talión, sobre todo en la esfera penal. Se trata de un hecho de la mayor importancia, unido también a las concretas condiciones de la época. Hemos apuntado ya que la decadencia del genos se manifestó, entre otros elementos, en la regulación por la comunidad de la venganza de la sangre. La venganza se transforma. En lugar de subordinarse al arbitrio humano o divino, se condiciona a una regla objetiva y necesaria que determina la parte de cada cual; lo que se puede exigir y lo que es debido. El que ha obrado indebidamente se convierte en deudor de una persona o de la ley, para el caso es igual. Cuando la rígida igualdad del talión se convierte en analogía, tenemos aquí un principio conmutativo del que depende la libertad y vida de los ciudadanos. Todavía los pitagóricos verán en esta cualidad: *antipeponthós*, la cualidad eminente de la justicia (83). En ello se manifiesta la pobreza de una vida jurídica y civil que se limita a la esfera del Derecho de obligaciones y del derecho penal. Pero la unidad para ser tal tenía que llegar a más amplias perspectivas. A cada cual se le ha de dotar de los derechos que le corresponden y, con arreglo a ellos, exigirles el cumplimiento de sus deberes: ser justo es hacer aquello que le corresponda en la armónica unidad del conjunto. La justicia distributiva reparte armónicamente jerarquías y funciones: es sobre todo una justicia de los que rigen, pero también de los regidos en cuanto participan de las ventajas

(81) Cfr. PLATÓN, *Rep.*, 331 E.

(82) PLATÓN, *Rep.*, 331 E. Cfr. la nota que han puesto los excelentes editores y traductores españoles Pabón y Fernández Galiana a este párrafo de la *República*, edición del Instituto de Estudios Políticos, pág. 9, núm. 2.

(83) Arist., *Eth. Nic.*, 1132 b 22. *MM.*, 1194 a 22 ss.

de la ciudad. A cada cual corresponde lo suyo en un nuevo sentido más profundo: su papel, su función. Y ello se encierra en una nueva noción: la del *nomos* (84). El *nomos* reparte, distribuye. Respetarlo es ingresar en una nueva forma de vida en donde armónicamente y en paz se desarrollan las virtualidades debidas en cada uno. Por eso, es ingresar en un nuevo modo de vivir. Ética, derecho y vida política se enlazan así y confunden. El griego nunca tuvo un concepto como el romano *ius*, en que se significara el formalismo de un derecho imperativo que otorgara sólo facultades sobre lo externo; el *nomos* arraigó en hondos estratos éticos: en la *dike* como realidad universal convertida ahora en ley del lugar (85). Por eso, porque la *nomos* es servidora de la *dike*, puede ser, según cantara Píndaro, rey de todas las cosas mortales e inmortales (86).

De este modo, la *dike* universal se ha hecho principio básico, como virtud humana o *dikaioσύνη*, de una forma de vida en que se procura equilibrar las diferencias individuales y sociales en un todo. Este todo en que reina el *nomos* es la *polis*.

7. La *polis* es para el heleno la comunidad política pura y simple, de tal modo que no siente ninguna necesidad de encontrar un término que comprenda su organización política y la de los bárbaros (87). Los bárbaros no estaban organizados en *polis*, sino que formaban *etnái*, pueblos. Sólo en la *polis* hay vida estatal, y los modernos han aceptado este exclusivismo helénico hablando de vida política. En Asia Menor es donde ha conseguido, por primera vez, la *polis* tomar una forma estatal, sin que por eso deba limitarse allí el fenómeno. No sólo Esmirna, Efeso y Mileto, en aquel territorio, sino Calcis, Eubea y aun poblaciones menos importantes son decisivas para tal desenvolvimiento. Pero mientras en la Península actúan influencias retardadoras, en el país colonial logra continuarse el despliegue de la cultura micénica. En ello cooperaron algunos factores a que aludiremos después.

La situación originaria fué la siguiente: El país pertenecía a

(84) Sobre *thesmos* y *nomos* cfr. HIRZEL, op. cit., págs. 320 ss. Sobre la relación con la isonomía, págs. 223 ss.

(85) POHLENZ, *Der hellenische Mensch*, págs. 103 ss.

(86) PLATÓN, *Gorg.*, 484 b.

(87) E. MEYER, *Gesch. d. Altert.*, II (1893), págs. 329 ss.; G. BUSOLTI, op. cit., I (1920), págs. 153 ss.

los conquistadores. Ciertos territorios son reservados, *temene*, para la divinidad y el rey. Donde ellos residen está el hogar, la *koine hestia*; el centro sacral, político y bien pronto comercial de la comunidad: la ciudad, *astu*, y el lugar de reunión, *agorá*. El resto del país se reparte. Sólo el que tenía propiedad territorial era participante de la ciudad. Esta se agrupaba alrededor del castillo roquero. El nombre de él se extendió a todo el conjunto, la ciudad. Primeramente *polis* no es un concepto político. La epopeya habla de *polites* para designar simplemente el habitante de una ciudad y no el que tiene determinados derechos. Pero la significación política se desarrolla bien pronto. En el castillo del señor están el hogar y las cosas sagradas de la comunidad: de él brota la vida política. Quien rinde culto a los dioses comunes, quien está autorizado a habitar en él o en sus cercanías, o puede y debe ir al *ágora*, pertenece al grupo. Esta unidad es independiente de cualquier otra. En cuanto se subordina deja de ser *polis*, se vuelve *komé* o *demos*. Junto al término *polis* está en el antiguo lenguaje jurídico *astu*, con el derivado *astós*. Designa la ciudad esté o no fortificada. A la *polis*, como castillo roquero, puede pertenecer un *astu*. Quien posee el suelo se llama *astós*. El *astós* era el que tenía la posesión de la tierra, la *énkteisis*, fundamento un día de la ciudadanía. *Astós* es la designación antigua del ciudadano y tiene un cierto matiz gentilicio. *Polites* indica más la pertenencia a un determinado territorio jurídico y se contrapone a los de otras ciudades: el *polites* de Atenas al de Tebas, por ejemplo (88).

Eso nos indica que la *polis* es la dimensión más fundamental de su concepto, es una noción de Derecho público. El Derecho de la tribu no se niega, pero se absorbe en un Derecho superior: el de la ciudad. El Derecho común, el *nomos*, constituye el fundamento íntimo de ella: la ciudad tiene *autonomía*. En relación con otras ciudades, esta noción adquiere un matiz de derecho de gentes: la ciudad es independiente: tiene *eleuthería*. Y ambas sólo pueden existir si económicamente reposa en sí misma: *autárkeia*. Estas tres notas son las determinaciones fundamentales de su noción jurídica. Para mantenerlas, la *polis* aislada procura extender su territorio; con lo cual su noción misma se amplía, deja de ser en primer lugar un concepto geográfico. *Polis* designa una comuni-

(88) KEIL, op. cit., págs. 315 ss.

dad, un territorio sometido a un sólo Derecho. Esparta, sin ser *polis* en sentido geográfico estricto, lo es por derecho de gentes.

La *polis* considerada como territorio unificado por una *nomos* encierra en sí ciudadanos (89). Los ciudadanos, agrupados en gentes, componen el *laos*, más tarde llamado *demos*, que son, por tanto, conceptos gentilicios frente al concepto jurídico *polis*. Al principio designaron al pueblo regido o de menos derecho frente a la nobleza dirigente. Más tarde, con importancia cada vez mayor del pueblo, *polis* y *demos* se convierten en conceptos prácticamente paralelos. Sólo una diferencia podía establecerse teóricamente entre ellos; *demos* designa más bien la comunidad que actúa y se determina a sí misma; *polis*, el concepto jurídico formal de ellas. Por eso, de él la voz *politeia*.

La *polis* constituye la forma política característica de Grecia. Es cierto que junto a ella subsisten, en los territorios poco influidos por la cultura micénica, el antiguo asentamiento en *komai* o *desmoi*; pero éstos, indudablemente muy diferentes de la *polis*, sienten su influencia, y aunque constituyen uniones de pueblo tienden hacia la organización en *polis*, aunque sea muy imperfectamente (piénsese en las ligas etolias o áqueas surgidas al final del siglo IV). Por eso conviene aclarar su sentido fundamental.

8. Hemos dicho que la *polis* es una forma de vida en que reina el *nomos*. Desarrollemos ahora este pensamiento. La *polis* es, en primer lugar, una comunidad de vida. Esto sirve para distinguir las de todas las formas políticas orientales. Su unidad no está constituida por un lazo personal de sujeción común a la voluntad caprichosa de un individuo, sino la *koinonía* es en un sustrato compartido de opiniones y hábitos. La *polis* entraña un peculiar modo de vivir: el *bios politicós* (90). Cada hombre pertenece a dos órdenes de existencia: a lo que le es propio (*idion*) y lo común (*koinón*). El hombre pleno no es «idiota», sino político, *zoón politikon*. Un modo de vivir no se sostiene sobre la fuerza, *róme*, sino sobre la libertad, *eleuthería*. La *polis* es una libre comunidad de vida en que el hombre se perfecciona. Por eso la teoría de la

(89) ARISTÓTELES, *Pol.*, I, 1252 B; cfr. BUSOIT, op. cit., I (1920), páginas 220 ss.

(90) FRANCISCO JAVIER CONDE, *Historia y sistema de las formas políticas*, cuarta ed., 1951, págs. 99 ss.

polis es por lo pronto teoría de la virtud o teoría moral. En efecto, en la *polis* los hombres discuten y deciden de las cosas comunes, y por ello ejercitan el *noces* y su virtud propia, la prudencia, *sofia*. Defienden su patria, tienen *andreia*. Moderan sus pasiones con rubor, *aidos*, y templanza, *sofrasyne*. Pero sobre todo, puesto que en la *polis* reina el *nomos*, ejercitan la *dikaiosyne*. Esta se constituye cada vez más en el *ethos*, en la virtud fundamental de la comunidad: virtud arquitectónica en el legislador, y que abraza a toda otra en el ciudadano. La *polis*, así, por sí misma, por lo más esencial de sí misma: por la ley, «forja en el hombre una nueva y estrecha cadena que mantiene unidos las fuerzas e impulsos dirigentes y los centraliza» (91). Legislación, doctrina política y moral se unen en un punto: en el desarrollo del hombre según toda su naturaleza (92).

Y precisamente esto que separa la *polis* de las formas políticas orientales la diferencia también de las formas políticas subsiguientes. La *polis* lleva implícita, por ser comunidad de vida, una gran concentración de poder. Absorbe en sí una serie de contenidos vitales, después independientes. En primer lugar, la religión. Ya hemos advertido que *polis* y religión se vinculan y confunden. Toda *polis* tiene su protector divino, y Atenas, por ejemplo, no era sólo, respecto a la ciudad de su nombre, el *promajos* que protegía contra los enemigos exteriores, sino también la fuerza que produce en el interior la unidad en el pensar y sentir: la *homonoia*. «La conexión entre la religión y el Estado es en Grecia tan estrecha que la religión se mantiene y perece con la *polis* misma.» Tal religión «es una religión de seglares, ligada estrechamente con el Estado». Por esto el sacerdote no está encumbrado, como en Oriente, sobre el laico, lo que supondría una desmembración de la misma vida pública, sino es el titular de un empleo conferido por la comunidad, al que tiene acceso todo ciudadano con capacidad para ocupar cargos públicos (93). Lo cual no sólo

(91) JAEGER, *Paideia*, I, pág. 127.

(92) BARKER, *Greek Political Theory*, 3.^a ed., pág. 6: «Political science is a trilogy. It is the theory of the State, but it is also a theory of moral and a theory of Law.»

(93) «Esta religión, como decimos, no ha sido prescrita al pueblo por una fuerza exterior o impuesta como revelación sagrada, sino que es un producto de la fantasía magnífica del mismo pueblo. Su elaboración nada debe a los sacerdotes.» «Toda la religión griega, con toda su riqueza de figuras y mitos,

representa una peculiaridad de la religión, sino también de la actividad estatal. El culto, el calendario, el mito, son peculiares de la ciudad, y ésta es al mismo tiempo como una Iglesia con los más rigurosos atributos. Esto se manifiesta de mil maneras. No hay ninguna reunión del pueblo que no comience por una oración y un sacrificio. Ningún orador tomará la palabra sin ponerse la corona que le manifestaba como representante de la divinidad. La *polis* estaba unguida religiosamente. El sentimiento patriótico y religioso era un solo sentimiento (94). Símbolo de ello será el templo colocado en lo alto de la ciudad, presidiéndola y ennobleciéndola (95).

De este modo la *polis* absorbe dentro de sí, dándole contenido y valor político, todo el amplio sector que hoy llamamos vida religiosa. El problema Estado e Iglesia no existe. Igualmente no existe el problema de Estado y sociedad. En primer lugar, el heleno no estaba caracterizado dentro de la *polis* por una determinada profesión. Como se sabe, la idea según la cual los griegos fueron un pueblo de gente ociosa, que dejó el trabajo a los esclavos, ha sido rebatida hace mucho tiempo. Muchos ciudadanos, en Atenas y fuera de ella, ganan su pan como albañiles o artesanos de todos los oficios, como médicos o funcionarios subalternos. Mas para todos ellos la profesión auténtica del hombre no es esta actividad privada y técnica, sino su participación en la vida política: ellos se sienten en primer lugar como ciudadanos. Únicamente en el servicio de la comunidad y por la comunidad el hombre desarrolla su plena capacidad de acción: su *areté*. Incluso el trabajo profesional más especializado obtiene sólo en relación a la *polis* su pleno valor y sentido. Así, cuando surgen la tragedia y la comedia, lo mismo el trágico que el cómico ven el sentido de su labor, en que hablan a todo el pueblo. El arquitecto creó obras para toda la comunidad, y el más sencillo albañil se sentía orgulloso de haber colaborado en ellas. Únicamente el tiempo sobrante era permitido al heleno dedicarse a una función propia. Y esta dependen-

nos hace la impresión de haber nacido y de haberse transmitido laicamente» (BURCKHARDT, op. cit., II, págs. 14 ss. Cfr. NILSSON, op. cit., I, págs. 670 y siguientes, 691 ss.).

(94) Quizá no haya ningún lugar en la literatura helénica donde lo anterior se exprese más concisa y rotundamente que en el verso de HOMERO: «El mejor augurio, luchar por la patria» (*Iliada*, XII, 243).

(95) WEBER, *Historia de la cultura*, pág. 133.

cia continúa en la vida económica. El limitado espacio de que disponía la *polis* y las estrecheces por que atravesó hizo que se regulara la materia económica con rigurosas medidas públicas. Prohibición de exportación e importación, regulación del mercado de granos, fijación de precios, todas estas medidas y más fueron necesarias. Pero no son las más significativas. Lo más peculiar fué el hecho de que la *polis* podía pedir cualquier sacrificio económico de sus ciudadanos. Deber del particular es «aumentar el común». El ideal de Isócrates (96) y Demóstenes (97) fué Clinias, el padre de Alcibiades, que combatió con Artemisión sobre barcos propios que equipó con 200 hombres (98). Pero sin necesidad de acudir a este ideal eran muchos los ricos ciudadanos que debían costear las trierarquías, las coregías, las gimnasiarquías y su especie más costosa, las lampadarquías; en general, los agones de toda clase, los envíos de embajadores, etc. Lo que al principio fué limitado y voluntario se convirtió en un peso cada vez más oneroso, según los deseos del *demos*, pero que nunca dejó de ser seguido con relativa libertad. Añádase a esto que los más altos empleos no tenían remuneración, sino a lo sumo unas ciertas dietas para que los pobres pudieran ejercitar sus derechos. Por último, la *polis* intervino regulando cierta clase de actividad económica privada. Leyes suntuarias, reglamentos sobre los vestidos fueron frecuentes, y en muchas ciudades hasta había funcionarios especiales para vigilar la conducta de las mujeres. Lo cual no es más que parte de la intervención de la *polis* en la vida particular del ciudadano. La *polis* siempre se concibió como una fuerza educadora (99). Por eso no es solamente «la mejor ama que os protegió y cuidó cuando jugábais, jóvenes aún, sobre un suelo mullido, sin ahorrarse ninguna de las molestias de una buena vigilante», sino sigue educando y conformando al ciudadano a lo largo de su vida. No se trata de educación profesional, ni aun siquiera sistemática, aunque en este segundo aspecto no debemos olvidar la enseñanza gimnástica y musical, con la alta influencia educadora que suponían los cantos corales en las fiestas, el magnífico culto, los edificios artísticos, las obras de arte, los dramas y

(96) *Areop.*, 24, 31 ss.

(97) *Adv. Lept.*, 459 ss.

(98) *HEROD.*, VIII, 17.

(99) *BARKER*, op. cit., pág. 37.

las recitaciones de los poetas. De lo que se trata más bien es que la misma vida en la ciudad, con su mando y obediencia, con sus honores y distinciones, era una educación de la más alta y completa humanidad (100). La *polis* así conforma al hombre. Es una conformación inmediata, directa, continua. El heleno no iba cada dos años a un local electoral para dar su voto a un hombre desconocido o a un partido, sino contemplaba diariamente las luchas políticas, levantaba personalmente el brazo en las votaciones, y en muchas ciudades podía tomar la palabra y hacer las proposiciones que quisiera. Su vida estaba así directamente implicada en la vida común. Casi podríamos decir que en una fracción desconocida para el hombre moderno es hombre público, y vive en el gimnasio y en la calle, en el ágora: en la «escuela» de la comunidad. De aquí que le será muy difícil concebirse como hombre sin ser ciudadano y que jurídicamente llegase a determinar los derechos del ciudadano, nunca los del hombre puro y simple.

Todo ello nos va haciendo sospechar que la *polis* no tiene frente a sí este resto último y peculiarísimo que es el espíritu personal independiente. Lo anterior se manifiesta en detalles singulares. La *polis* puede ejercitar contra el que no se le entrega por completo los medios más decisivos: muerte, *atimia*, destierro. Por razón del servicio militar, el ciudadano se debe corporalmente a su patria, por lo menos en Atenas y Esparta, durante toda su vida. En cuanto a sus bienes está bajo el poder omnímodo de ella, que puede hasta fijar el valor de alguno de ellos. No se conciben garantías de la persona y bienes, como en los modernos Estados, precisamente porque no se separan individuo y comunidad. De este modo se forman una unidad y voluntad colectivas de máxima actividad y potencia, que se destaca precisamente de la vida rural y de la aldea por este sentido y pasión del poder. Ahora bien, en tal unidad y pasión de mando, el poder se ejercita no sólo hacia dentro, sino también hacia fuera. Hacia fuera la *polis*, a pesar de todas las alianzas o vinculaciones culturales y religiosas, se halla generalmente aislada; muy a menudo en guerra con sus vecinas,

(100) La ciudad no sólo como es, sino como ha sido. La historia de una ciudad es escuela excelente de virtud. «En ninguna parte se pueden mostrar acciones más excelentes y numerosas de los antepasados que en la ciudad de Atenas, y muchos resultan tan edificados por su conocimiento que se dedican a la virtud de hacerse fuertes» (JENOFONTE, *Memorables*, III, 5, 3).

guerra donde imperaba un derecho implacable y que fácilmente se convertía en lucha vital o lucha por la existencia. Por ello fué muy difícil que la *polis* por sí misma superara su pequeñez y se subsumiera en unidades políticas mayores. El heleno la había de tener delante de los ojos.

Nadie mejor que Hegel supo calar, con una intuición genial, en esta realidad griega y acuñar una expresión decisiva e insuperable. El principio de que se debe partir para comprender la *polis* es la unidad de la voluntad subjetiva y objetiva. La voluntad del individuo, que pertenece a la comunidad, no está todavía separada de la voluntad objetiva. El griego no conoce la abstracción de un Estado, que es esencial para nuestro intelecto. El fin es para ellos la patria viviente: esta Atenas, esta Esparta, este templo, estos altares, este modo de convivencia en el círculo de conciudadanos, estos usos y costumbres. Hegel ha llamado a esto la belleza, no la verdad, como forma de existencia política. «El elemento natural subsiste en la belleza como tal; la belleza expresa lo divino en lo sensible, y esta constitución griega, esta forma de eticidad es así la constitución bella, en la cual lo bueno y lo justo existen como costumbre y hábito, según el modo de la naturaleza, según el modo de una necesidad» (101). De aquí deriva todo. La *polis* no tiene fuerza para defender su fin general «frente» a los fines particulares; su fuerza descansa en la unidad natural existente entre el sentir particular y el general. «Atenas es el espíritu real del ciudadano individual.» De aquí que la *polis* fué en su sentido más originario democracia, y como tal un pequeño Estado. La democracia implica la presencia inmediata, la palabra viva, la visión directa que infunde confianza al espectador interesado. Los ciudadanos, como individualidades, han de ser conmovidos. Por ello la necesidad de la elocuencia. El ciudadano es plástico y conformable. Dada esta unidad de vida, todo debe unirse a ella. Y ella misma parece regida por algo más que el arbitrio singular. Hegel ha señalado la presencia que tienen los oráculos. El hombre, «cuando tiene la conciencia de su libre subjetividad, es él mismo la última instancia de apelación; pero los griegos no tenían aún este poder y esta conciencia de sí mismos. El sujeto sabe, pues, que la resolución absoluta no está en él; todavía no ha podido tomarla él mismo; tiene que tomarla de otra parte, de los orácu-

(101) HEGEL, op. cit., II, pág. 134.

los, que están enlazados necesariamente con la eticidad bella y no deben ser considerados como circunstancias externas.» Descartando exageraciones e incluso toda la dialéctica conceptual del autor, queda clara la visión ideológica de la *polis* como un todo natural en que alienta el hálito divino.

Esta peculiaridad de la *polis*, tan distinta del Estado moderno, puede dar origen a juicios singulares. Entre ellos quiero destacar el más extremado, el de Jacobo Burckhardt, en su tan discutida y deliciosa *Historia de la cultura griega*. Al final de su capítulo introductorio sobre la ciudad nos adoctrina: «En los tiempos modernos (téngase en cuenta que el que escribe es un escritor liberal de fines del pasado siglo, profesor en Basilea), si prescindimos de programas filosóficos o idealistas en general, es el individuo quien postula el Estado tal como él lo necesita. Le pide nada más que seguridad para poder desarrollar libremente sus propias fuerzas; con este objeto le presta gustoso los necesarios sacrificios y se siente tanto más reconocido a él cuanto menos se inmiscuye en el resto de su actividad. La *polis* griega, por el contrario, parte del todo, que es anterior a la parte, a la cosa aislada, al hombre individual. Y con arreglo a una lógica interna podemos añadir: el todo sobrevivirá a las partes; no se trata de preferir lo general a lo individual, sino lo permanente a lo momentáneo y pasajero. De los individuos se exige la entrega de la vida en todo momento, y no sólo en campaña y en cierto instante; porque le debe al todo lo que es, hasta la garantía de su existencia, de la que no disfruta sino el ciudadano y solamente dentro de la ciudad o hasta donde llega la influencia de ella. La *polis* es un producto natural de orden superior; ha nacido para hacer posible la vida, pero una vez existente perdura para que se viva una vida más justa, dichosa, noble; a poder ser, perfecta (102).» Dentro de esta concepción, Burckhardt subraya los caracteres de poder de la *polis*. «La ciudad patria (*patris*) no es tan sólo el rincón donde se encuentra mejor y por el que siente nostalgia; tampoco la ciudad de la que, a pesar de todos sus defectos, se halla orgulloso, sino algo divino» (103). La *polis* es un producto completamente original en la historia del mundo. «Representa toda una voluntad colectiva de máxima actividad y potencia, que se ha destacado de la vida rural de la aldea

(102) BURCKHARDT, op. cit., I, pág. 86.

(103) *Ibidem*.

precisamente por el sentido de la acción, del manejo de poder, de la pasión» (104). De este poder ilimitado se apoderaron fracciones que ejercieron contra sus enemigos el terrible derecho de la aniquilación. La *polis* es lo superior, la verdadera religión de los griegos; «las luchas en su torno cobran todo el horror de las guerras de religión, y toda ruptura con ella arranca al individuo literalmente de sus goznes» (105). A partir de aquí Burckhardt nos ofrece su imagen de la *polis*, en donde subrayando unilateralmente la *polis* como fenómeno de poder, deja en sombras lo radicalmente positivo de ella.

De Homero a Solón surge y se conforma la *polis* en cuanto tal y adopta o anuncia sus varias formas sociológico-jurídicas. Ahora bien, la aparición de la *polis* lleva en sí la aparición del saber sobre ella. En efecto, hemos visto que la *polis* fué en todo momento una comunidad natural de vida bajo el imperio de la ley. Esto significa, por lo pronto, que el heleno no concibió su vinculación a la *polis* como una sujeción al arbitrio de un individuo, sino como una comunidad apoyada en su sustrato compartido de opiniones y modos de vivir, y, por tanto, sujeta a principios implícitos capaces de advenir a clara conciencia y desarrollo. De aquí que el desarrollo de la *polis* sea paralelo al de desarrollo del *logos*. Ampliando y profundizando esto, Aristóteles dirá que el hombre es el único animal que tiene palabra, y, por tanto, puede expresar lo que es conveniente o dañoso, bueno o malo, justo o injusto, cualidades todas de las cosas. La comunidad de los hombres se apoya, pues, en la verdad de las cosas, que por su propia esencia es común y puede ser comunicada. De este modo, y en ambas explicaciones, la *polis* se prefigura desde unos principios. Y en su desarrollo llevaba consigo la necesidad de aclarar tales principios y de plantearse el problema de la comunidad de los hombres con la verdad y la justicia en cuanto tales.

Ello fué favorecido por dos circunstancias, que ha señalado Barker con la mayor precisión y agudeza. De un lado, la *polis*, a diferencia de los Estados orientales, no es estática, sino crece y cambia. Aparte Esparta, cuya constitución varía muy poco, las demás ciudades experimentaron en poco tiempo cambios decisivos.

(104) BURCKHARDT, op. cit., I, pág. 33.

(105) Op. cit., I, pág. 94.

Lo cual no sólo ofreció a la curiosidad del griego una serie de hechos y aspectos diversos de una misma realidad, sino los ofreció incuriosos en luchas reales y acompañados de razones dialécticas. Los ricos fueron atacados por los pobres en sus derechos, y los defendieron. El pueblo contestó los prestigios aristocráticos. Las luchas sociales, origen de los cambios políticos, impulsaron así el desarrollo de la teoría, agudizando y ahilando las razones. No se olvide además, por último, que una de las formas políticas más características de Grecia, la democracia, es gobierno mediante discusión y que quiere explicitar todo principio a su base. Esto de un lado. De otro, Grecia, en cualquier momento de su historia, está integrada por una serie de pequeñas ciudades abarcables por la vista, según la expresión clásica. Cada una de ellas representaba un *ethos* peculiar, enraizado en un grupo sociológico, y ofrecía así una figura del vivir, y hasta qué punto sus habitantes respectivos eran conscientes de su singularidad se manifiesta claramente en el discurso que Tucídides pone en boca de Pericles. *Con todo ello el saber político tuvo un rico horizonte, y se vió forzado no sólo a dar cuenta de las diferencias entre las poleis, sino a definir sus preferencias. Cuál es la mejor polis, en qué consiste su excelencia, cuáles las causas de la diferencia y oposiciones, etc.*

Ahora bien, la *polis* no sólo dió origen al saber social de los helenos, sino determinó en cierta medida el ámbito en que éste se movería. No se olvide que la *polis* estaba considerada como una comunidad natural de vida enraizada en la ley y que producía un *ethos* peculiar. Por ello el saber sobre la ley y sobre la política siempre estuvo enlazado con el *saber sobre la naturaleza y sobre el hombre*. Los griegos creyeron que los primeros que dieron su contextura a la *polis*, los legisladores, estaban dotados de una sabiduría especial, de una *gnome*; les veneraron como a seres sobrenaturales, les rindieron honores después de su muerte y hasta a algunos les dedicaron templos. «Educados en el *ethos* de la ley», dice la fórmula, constantemente repetida. De ello se desprende claramente la inmediata significación educadora de la creación de una norma universalmente válida mediante la ley escrita. La *polis* estaba apoyada en la misma naturaleza, y por eso conformaba a los hombres. ¿Cuál es la peculiaridad natural humana en que tal fenómeno se produce? De aquí el *carácter metafísico* que Dilthey ya señaló en todo el saber social helénico, sin explicar suficientemente sus causas. La *polis* absorbía al hombre como el todo natural a sus partes,

dirán Platón y Aristóteles al final de la especulación griega sobre la naturaleza. *La polis se encontró incluso en una genealogía o en una morfología natural, cuando no en un atomismo, y sus orígenes, apogeo y crisis se explicaron desde ellas.* La misma vida del hombre en la polis incitó el pensamiento sobre ella, pero no permitió llegar a reconocer lo que no estaba reconocido en la realidad: el valor del individuo y sus derechos. Con ello era muy difícil que el heleno concibiera como independiente del Estado no sólo el individuo en cuanto tal, sino el juego armónico de los intereses individuales que compone la sociedad. Tropezamos así con una limitación fundamental de toda la vida y el pensar griegos. La naturaleza absorbe al hombre; éste es considerado como actor o espectador, como aquel ser capaz de desvelar la verdad de las cosas, no como autor de su vivir.

En cierto sentido, y precisamente en el más riguroso, *el pensar social heleno no pudo nunca llegar a ser sociología.* Para ello faltaba no sólo la unidad del objeto en cuanto tal, sino la misma posición del científico. Pero en otro aporta una serie de conocimientos sociológicos dispersos de la mayor importancia. Precisamente la unidad natural de polis y sociedad, que impidió la aparición en Grecia de una sociología de tipo moderno, hizo que el saber del heleno sobre sí mismo y su ciudad sea, por esencia, un saber social. La polis estaba incurso en el juego de fuerzas a su base, y el heleno tuvo suficiente agudeza para percibirlo. La sociedad no es nada sin el Estado, pero el Estado padeció todas las «enfermedades» del cuerpo social. *La especulación sobre la naturaleza de la polis se vió colmada así de una riqueza inaudita de auténtico material sociológico;* la dualidad entre naturaleza y convención, que apareció prontamente, la acentuó. La decadencia de la polis que tuvieron ante sus ojos los grandes teóricos forzó a contemplar más allá de ella misma. De tal forma la misma realidad fué configurando el saber sobre ella, en su estilo y en sus contenidos concretos.

Cuál fué el destino concreto de esta polis, cuál el saber específico sobre ella, no es, sin embargo, objeto de este trabajo, ya de suyo bastante extenso.

