

MARÍA JOSÉ COSCOLLA
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES / UBACYT

Mediante el presente trabajo tenemos por objeto examinar en algunas obras del *corpus* aristofánico en qué medida el descrédito de la Justicia reflejada por las normas del Derecho Positivo (*nómoi*) conduce a la postre a la necesidad de apoyarse en la *thémis*, una justicia basada en un agente externo al hombre, no sujeta a arbitrariedades e inmutable, una justicia de origen divino, en definitiva.

La *thémis*, que revela la justicia bajo su aspecto primitivo y divino, según Benveniste se halla estrechamente vinculada en su origen y significación a la noción de *thesmós*: a saber, ambos nombres son cognados del verbo *tthemí*, 'ubicar', 'instituir'. Pero también se opone a *dike*, en la medida en que *thémis* designa el derecho intrafamiliar frente al derecho entre las familias de la tribu, representado por *dike*¹.

Por otra parte, debemos tener en cuenta la utilización de los mismos en tiempos de nuestro comediógrafo. Sucede que ya en el siglo V la *thémis*, opuesta a la *dike*, será como el sentimiento innato de la equidad, opuesto al hecho exterior de la legalidad oficial, como la conciencia moral opuesta al Derecho Positivo, como la justicia divina, opuesta a la justicia humana². Nótese, empero, que aún en el siglo V, *dike* es un tér-

* El presente trabajo se inscribe dentro del Proyecto de Investigación JF05 de la Facultad de Filosofía y Letras de la U.B.A.

¹ BENVENISTE (1969:102-3).

² GLOTZ (1904: 22). Nótese, además, que la noción de equidad, *epiíeikeia*, aristotélica (*Ética Nicomaquea*, 1137a32), como "rectificación de la justicia puramente legal", no está presente en Aristófanes bajo esta denominación, pero sí existe una intuición de su necesidad. En la oratoria forense ática del siglo IV a.C. se encuentra también en estado latente. Cf. al respecto CAREY (1996:42): "The blunt opposition of *epiíeikeia* and law favoured by rhetoricians is avoided (in oratory). *Epiíeikeia* figures in surviving oratory not as text, but as subtext; explicit appeal for *epiíeikeia* is in fact not found by orators".

mino polisémico, que amén de la justicia de la *pólis*, denota un principio de orden cósmico³.

Este factor es de suma importancia para evaluar el pensamiento aristofánico en torno al tema de la Justicia.

Pero además debemos considerar las resonancias y connotaciones del término *thesmós*. Se denominaba así a las leyes de Dracón y el mismo Solón llamaba así a sus leyes, *thesmói*⁴. Cabe destacar la singular importancia de este último para los sectores democráticos moderados dentro de los que incluimos al propio Aristófanes, que proponían bajo el concepto de *pátrios politéia* una vuelta a la constitución ancestral, a la democracia de los primeros tiempos, particularmente a la democracia soloniana⁵.

Hemos de basar nuestro análisis teniendo en cuenta fundamentalmente las siguientes comedias: *Nubes*, *Aves* y *Riqueza*.

A los fines de demostrar la hipótesis de trabajo planteada, trabajaremos con los siguientes parámetros de análisis:

I. *Nubes*: se estudiará el agón entre Razonamiento Justo e Injusto y el desenlace y concomitancias del mismo en la comedia en cuestión.

II. *Aves*: se analizarán los siguientes conceptos clave: *thesmós*, *nómos*, *eunomía*, *eubulía*.

III. *Riqueza*: en el marco del agón entre Pobreza y Carrasposo se hará particular hincapié en: A) Lo *anósion* y lo *paranómon* como palabras clave de interpretación de la obra: lo ilegal se define para Aristófanes a partir de lo que es impío; B) la escena entre el sicofante y el hombre justo; C) La relación de los dos conceptos de lo *anósion* y *paranómon* en *Riqueza*.

³ Cf., por ejemplo, dentro del *corpus auctoris*, que en *Acarrienses*, 500 *tò díkaion* hace referencia a un contexto más amplio que la mera justicia de la *pólis*. De manera análoga, en *Riqueza* 578, Pobreza se pregunta de modo más general por la naturaleza de un hecho justo. Cf. al respecto la p. 65 del presente trabajo.

⁴ Cf. fragmento 36, 18-20 de la edición de WEST (1992)².

⁵ Las alusiones y el sentido de la democracia soloniana serán desarrolladas en la páginas 60-62 del presente trabajo.

I. *NUBES*⁶1. *Análisis del agón Razonamiento Justo / Razonamiento Injusto.*

El agón entre Razonamiento Justo e Injusto trata los siguientes temas de interés:

A) El descreimiento y negación de la Justicia como valor universal.

Ht.] οὐδὲ γὰρ εἶναι πάνυ φημί Δίκην.
 Kp.] οὐκ εἶναι φής;
 Ht.] φέρε γάρ, ποῦ ἴστίν;
 Kp.] παρὰ τοῖσι θεοῖς.
 Ht.] πῶς δῆτα Δίκης οὔσης ὁ Ζεὺς
 οὐκ ἀπόλλωλεν τὸν πατέρ' αὐτοῦ
 δήσας;
 Kp.] αἰβοῖ, ποντί καὶ δῆ.
 χῶρεϊ τὸ κακὸν. δότε μοι λεκάνην. (v. 902-908)⁷

Para el Razonamiento Injusto la Justicia no existe, en tanto que Razonamiento Justo considera que la misma es de origen divino. Merece destacarse qué se entiende por *dike* en dialecto ático: "salvo en ciertas frases, *dike* no es sinónimo de *dikaíosyne*. Razonamiento Injusto alude a la diosa de Hesíodo, *Trabajos* 256 ss, 'la hija virgen de Zeus', que cuando es injuriada por los hombres, se sienta al lado de su padre y le cuenta sobre la maldad humana. Por lo tanto, Razonamiento Injusto niega la existencia de *Dike* como diosa, al igual que Sócrates había negado la de Zeus (*Nubes* 367)⁸.

Cabe destacar, empero, la coexistencia en el pasaje mentado de dos dimensiones en el concepto de *dike*, una mítica y otra praxica. Si bien se niega la existencia de *Dike* como diosa, no es menos cierto que, a la vez, se está negando la existencia de la justicia como valor entre los hombres⁹. Y, en esta última dimensión, podría incluso sostenerse no sólo la inexistencia de la justicia como valor humano a secas, sino tam-

⁶ La edición base ha sido la de K. J. DOVER (1968).

⁷ "–Afirmo que la justicia no existe. –¿Dices que no existe? –Ea, pues, ¿dónde está? – Junto a los dioses. –¿Cómo, entonces, si existe la justicia, Zeus no murió por haber encadenado a su padre? –¡Pua! En esto avanza el mal. Dadme una palangana (para vomitar)".

⁸ Cf. DOVER (1968:211).

⁹ Nótese que en otros autores, por ejemplo Sófocles, *Dike* como diosa presenta, a su vez, dos dimensiones, una justicia que habita entre los muertos (*Antígona* 457) y otra que se encuentra en la ciudad (*Antígona* 852-5). Cf. al respecto NUSSBAUM (1986:109).

bién la negación de la justicia como un valor extrajurídico, externo a la idea del Derecho Positivo¹⁰.

Tras la refutación del Razonamiento Injusto, lo único que atina a hacer el Razonamiento Justo es pedir una bacinilla para vomitar.

Retengamos, entonces, el concepto esgrimido por Razonamiento Justo según el cual la Justicia emana de los dioses y puede encontrarse entre los mismos.

b) Educación. Oposición del sistema educativo antiguo al 'moderno'.

Existe una contraposición entre el antiguo sistema educativo y el actual, marcada por el enfrentamiento de dos espacios diferentes, el gimnasio y el ágora. La educación antigua consiste en profesar la justicia *díkala légon* y en la virtud de la moderación *sophrosýne* (v. 962).

El actual sistema educativo consiste en contradecir la justicia y las leyes:

Ητ.] ἐγὼ γὰρ ἦταν μὲν λόγος δι' αὐτὸ τοῦτ' ἐκλήθην
ἐν τοῖσι φρονισταῖσιν, ὅτι πρῶτιστος ἐπενόησα
τοῖσιν νόμοις καὶ ταῖς δίκαις τάναντί' ἀντιλέξαι. (v.1038-40)¹¹

El aprendizaje de los nuevos tiempos radica en esquivar una condena, hacer una citación y endulzar la voz persuasivamente¹². También consiste en una revalorización de las necesidades de la naturaleza humana (*anáanke phýseos*, v. 1075). He aquí la oposición entre *nómos* y *phýsis* común entre los sofistas y pensadores de la época:

¹⁰ La justicia, para decirlo en términos wittgensteinianos, de acuerdo con la perspectiva de Razonamiento Injusto, formaría únicamente parte del 'juego de lenguaje' del Derecho Positivo. En este sentido también merece señalarse, según BENVÉNISTE (1969:110): "la notion éthique de justice, telle que nous l'entendons, n'est pas incluse dans díke. Elle s'est peu à peu dégagee des circonstances où la díke est invoquée pour mettre fin à des abus. Cette expression de justice devient la justice même, quand la díke intervient pour mettre fin au pouvoir de la bia, de la force. La díke s'identifie alors avec la vertu de la justice".

¹¹ "Pues yo fui llamado razonamiento peor entre los pensadores, por esto mismo, porque fui el primero en concebir el contradecir las leyes y las sentencias".

¹² Cf. también lo dicho precedentemente por Sócrates:

Σω.] πῶς ἂν μάθοι τοῦ οὗτος ἀκόρευξιν δίκης
ἢ κλήσιν ἢ χαύνωσιν ἀναπειστηρίαν;

"¿Cómo podría éste alguna vez aprender a esquivar una condena, hacer una citación o endulzar la voz persuasivamente?".

Ht.] μοιχὸς γὰρ ἦν τύχης ἀλόους, τάδ' ἀντερεῖς πρὸς αὐτόν,
 ὡς οὐδὲν ἠδίκηκας· εἴτ' εἰς τὸν Δί' ἐπανευγκεῖν,
 κάκεϊνος ὡς ἤττων ἔρωτός ἐστι καὶ γυναικῶν
 καίτοι σὺ θνητὸς ὢν θεοῦ πάως μεῖζον ἂν δύναιο;
 Kp.] τί δ' ἦν ῥαφανιδωθῆ πιθόμενός σοι τέφρα τε πλθῆ;
 ἔξει τινα γνώμην λέγειν τὸ μὴ εὐρύπρωκτος εἶναι; (v.1079-84)¹³

Razonamiento Injusto habla en términos de la *phýsis*, en tanto que Razonamiento Justo contesta aplicando al pie de la letra todo el peso del *nómos*, la ley o costumbre. Justamente en el caso del adulterio, el castigo no era considerado de interés público sino privado. “Entre el marido ofendido y el adúltero la ciudad no intervenía –un adúltero sorprendido en el mismo acto podía ser matado por el marido ultrajado. En el caso del adulterio, toda la maquinaria verbal desplegada por la sofística –cuya encarnación es Razonamiento Injusto– no sirve de nada: el adúltero no podrá escapar a su castigo”¹⁴.

Finalmente, Razonamiento Justo se declara vencido en este debate, dirigiéndose a los espectadores: “¡Somos vencidos, prostituidos!” (v. 1103).

2. El resultado del aprendizaje en *Fidípides*.

La ley resulta de una convención, es de carácter arbitrario y, por ende, susceptible de ser modificada.

Estrepsiádes, merced al adoctrinamiento de su hijo, logra vencer a

¹³ “–Pues si por casualidad eres atrapado como adúltero, le contestarás esto, que no obraste para nada mal. Luego te refieres a Zeus, cómo en efecto aquel fue débil por el amor y las mujeres. Ciertamente tú, siendo mortal, ¿cómo podrías ser mejor que un dios? –¿Y qué tal si, por haber confiado en ti, le meten un rábano en el ano y es depilado con carbones ardientes? ¿Qué máxima tendrá para decir que no es un ano dilatado?”.

¹⁴ O'REGAN (1992:100). Cf., también, al respecto COHEN (1995:148): “Since the adulterer, through his hybriatic act damages the honour of the husband, an appropriate form of revenge, which stops short of murder is to humiliate him sexually. Thus Xenophon (*Mem.*, 2, 1,5) states that the adulterer, if apprehended, will be subjected to *hybris*. If Aristophanes' (*Clouds*, 1083) reference to the conduct described by the verb *raphanizein* (anal insertion of a white radish), refers to a type of mistreatment to which adulterers were sometimes subjected by outraged husbands, then the specificall humiliation implied by Xenophon's reference to *hybris* is clear enough. (...) Such mistreatment was, of course, extrajudicial, constituting an extravagant form of self-help, designed symbolically to subordinate the adulterer, thus reversing the relation of dishonor that the adulterous act had established. It must indeed be emphasized that this is not a form of legal punishment, but of private violence”.

los acreedores. Pero las enseñanzas adquiridas se le vuelven en contra: el hijo termina creyéndose con derecho a golpear a su padre.

Fidípides ha internalizado su lección y apostrofa a su padre en los siguientes términos:

Στ.] ἄλλ' οὐδαμοῦ νομίζεται τὸν πατέρα τοῦτο πάσχειν.
 Φε.] οὐκουν ἀνὴρ ὁ τὸν νόμον θεῖς τοῦτον ἦν τὸ πρῶτον,
 ὡσπερ σὺ κἀγά, καὶ λέγων ἔπειθε τοὺς παλαιούς;
 ἦττόν τι δῆτ' ἔξεστι κάμοι καινὸν αὐτὸ λοιπὸν
 θεῖναι νόμον τοῖς υἱέσιν, τοὺς πατέρας ἀντιτύπειν;
 ὅσας δὲ πληγὰς εἶχομεν πρὶν τὸν νόμον τεθῆναι,
 ἀφιέμεν, καὶ δίδομεν αὐτοῖς προῖκα συγκεκόφθαι.
 σκέψαι δὲ τοὺς ἀλεκτρυόνας καὶ τᾶλλα τὰ βοτὰ ταυτὶ,
 ὡς τοὺς πατέρας ἀμύνεται· καίτοι τί διαφέρουσιν
 ἡμῶν ἐκεῖνοι, πληὴν γ' ὅτι ψηφίσματ' οὐ γράφουσιν; (v. 1420-30)¹⁵

Según de Romilly¹⁶ “estos pensadores modernos pasaban por ser responsables del desprecio a las leyes. Estas doctrinas, interpretadas simplistamente y a menudo deformadas, abrían las puertas al desorden”.

Aristófanes es plenamente consciente de esta situación. La ley es el resultado de una convención creada por el hombre y, por ende, susceptible de ser transgredida o modificada a la sazón por cualquier otro hombre. Se advierte, por una parte, la conciencia de un Derecho Positivo, diferente del derecho proveniente de los dioses, la disociación de las normas de este Derecho Positivo del divino.

Los atenienses, según Fidípides, difieren de los gallos y de los demás animales en el hecho de poder redactar decretos –hasta aquí se menciona una práctica corriente y aceptada en la democracia ateniense¹⁷–. Lo que no se concibe es el poder modificar sustancialmente las

¹⁵ “–Pero en ningún lugar se acostumbra que el padre padezca esto. –Ciertamente, ¿no fue un hombre como tú y yo el que estableció esta ley al principio, y hablando persuadía a los antiguos? ¿Me será ciertamente posible también a mí de nuevo, en lo sucesivo, establecer una ley para los hijos, que golpeen a su vez a los padres? Y cuantos golpes recibíamos antes de que esta ley estuviera establecida, los descargaremos (en nuestros padres) y les daremos un apaleamiento gratis. Observa a los gallos y estas otras bestias, cómo se desquitan de sus padres. Ciertamente, ¿en qué difieren aquellos de nosotros, excepto en que no redactan decretos?”.

¹⁶ (1991:143-6).

¹⁷ Cabe apuntar una diferencia conceptual fundamental entre *nómos* y *pséphisma*, entre la ley y el decreto. Para los griegos la ley tiene un carácter permanente y es enunciada en términos generales, en tanto que el decreto posee una validez temporal y regula casos particulares. Se comprende la gravedad de la actitud de Fidípides a los

leyes y en esto radica una de las críticas más graves a la enseñanza sofística.

Los cambios en los *nómoi* propuestos por Fidípides generan disturbios en el ámbito familiar, la célula primordial de la sociedad. Pero también, la ley, al ser una mera convención creada por el hombre disociada del derecho natural, del principio de equidad, en definitiva de la *thémis*, puede violarse sin ningún inconveniente. Creemos que lo dicho constituye aquello que da lugar al *strepsodikêin*, 'pervertir la justicia' y a la burla de los acreedores que precede a los versos que acabamos de citar.

Recordemos que los escrúpulos que parece tener Estrepsiádes previos a la enseñanza socrática son denominados como *thémis* y ésta, en definitiva, es de origen divino¹⁸ y no es inventada ni arbitraria.

καὶ θέμις ἐστίν, νυνὶ γ' ἤδη, καὶ μὴ θέμις ἐστὶ, χεσεῖω. (v. 295)¹⁹

Retengamos pues en cuanto a *thémis*, este carácter de lo establecido previamente por los dioses y que funciona como una suerte de prurito moral que luego será desmantelado por las nuevas enseñanzas, pero al cual Estrepsiádes retorna al advertir los nefastos resultados en su hijo.

Todo lo dicho nos lleva a concluir que, según Aristófanes, las normas del Derecho Positivo serían más eficaces si emanaran de un agente emplazado por encima o apartado al menos de los que están destinados a obedecerlas. Se impediría, de alguna manera, la discusión y la posibilidad de cambiar radicalmente el contenido prescriptivo de las leyes como

ojos de un ateniense: "los atenienses no concebían las leyes como algo hecho de acuerdo con el tiempo por una autoridad competente. Pensaban que las leyes estaban ya allí. Cuando eran desafiados para decir de dónde venían las leyes, mencionaban a un antiguo legislador. En el siglo IV admitían que las leyes a veces necesitaban ser enmendadas, pero insistían en que esto debía ser hecho de una manera circunspecta y cuidadosa. Si la democracia moderna se caracteriza por el hábito de hacer leyes, difiere en este concepto de ley de la de los atenienses". Cf. SEALEY (1987:34).

¹⁸ *Thémis* literalmente tiene la acepción de 'lo establecido, la ley en cuanto establecida por la costumbre'. Señala BENVENISTE (1969) que *thémis* designa el derecho de familia y se opone a *díke* que es el derecho entre las familias de la tribu. Pero además la *thémis* es de origen divino, el plural *thémistes* indica el conjunto de prescripciones, el código inspirado por los dioses, leyes no escritas que fijan en la conciencia del juez la conducta a observarse cada vez que el orden del *génos* está en juego (...). Esta *thémis* no es inventada, arbitrariamente fijada por quienes deben aplicarla.

¹⁹ "Aunque sea lícito, aunque no sea lícito, ojalá pueda cagar".

pretendía Razonamiento Injusto, portador de ideas sofisticas, so pretexto de que no emanan de una autoridad competente (*Nubes* 1420-30)²⁰.

Hacia el final de *Nubes*, al decidir quemar el pensadero, Estrepésidas ordena a su esclavo que persiga y golpee a uno de los discípulos de Sócrates en los siguientes términos:

Στ.] τί γὰρ μαθόντες τοὺς θεοὺς ὑβρίζετε
καὶ τῆς Σελήνης ἐσκοπεῖσθε τὴν ἔδραν;
Διώκε, βάλλε, παῖε, πολλῶν οὖνεκα
μάλιστα δ' εἰδῶς τοὺς θεοὺς ὡς ἤδικουν. (v. 1506-9)²¹

El discípulo de Sócrates recibe el trato tradicional del impío: en su origen el lobo²² era acosado por la gente del *génos* bajo los gritos de *páie, bálle* (golpea, arroja)²³. Aquí se advierte una vuelta a un tipo de justicia de carácter tradicional, a la justicia practicada en el seno del *génos*, de la familia y no de la *pólis*, es decir, *thémis*. Postulamos a título de hipótesis, que la resolución del conflicto planteado en esta comedia se inclina en favor de *thémis* por varias razones: la justicia en tanto que valor universal aparece negada²⁴; en segundo lugar, si acaso pudiéramos concebir que hay todavía un resabio del valor Justicia en la praxis humana, ésta es fácilmente pervertible por los agentes en virtud de la aplica-

²⁰ Podría pensarse también que ni los *nómoi* en sí ni su observancia refleja el cumplimiento de la Justicia (*Dike*) dado que en general las leyes atenienses eran esencialmente de carácter procesal -i.e. a lo que hace referencia a la administración de la justicia: jurisdicción, proceso, etcétera- más que sustantivo -i.e. aquellas que aluden a derechos, obligaciones, daños, etcétera, cuya función es la de definir una conducta requerida, permitida o prohibida. Cf. al respecto TODD-MILLET (1990:5); TODD (1993:64 ss.) donde se admite una prioridad lógica y cronológica para la ley procesal; por otra parte, COHEN (1995:190-5) enfatiza la falta de interés en la definición (de las figuras jurídicas) en la legislación ateniense, lo cual considera una característica de los sistemas legales anteriores al s. XX.

²¹ "¿Pues por saber qué, tratasteis despectivamente a los dioses y observasteis el sitio de la luna? Persíguelo, arrójalo, pégale, por muchas cosas, pero, principalmente, porque tenías conocimiento de cómo cometían injusticia contra los dioses".

²² Cf. BOWE (1993:82) quien hace alusión a Filocleón y la licantropía, diciendo que el primero no es un licántropo pero que comparte síntomas de quienes sufrían de esta enfermedad y eran aislados de la sociedad. Cf. Platón, *Leyes* 595d; Pausanias 8.2.3, 6; Euanthes ap. Plinio, *N.H.* 8.34.81. Al respecto señala DOVER (1968:268) que estos imperativos son tanto gritos de guerra cuanto órdenes. Cf. *Acamienenses* 280 ss, *Caballeros* 247, Eurípides, *Reso* 675 ss. y especialmente Jenofonte, *Anábasis* V 7, 21.

²³ GLOTZ (1904:24).

²⁴ Remitimos aquí al parlamento de Razonamiento Injusto (*Nubes* 902): "Digo que la justicia no existe".

ción de las nuevas enseñanzas (recordemos el *strepsodikéin*, 'pervertir la justicia', que se reitera como noción constantemente a lo largo de toda la obra); en tercer término, la justicia concebida como *thémis*, a diferencia de *díke*, posee el aval de los dioses, por ser de origen divino, frente a las normas del Derecho Positivo, de carácter eminentemente humano.

En el próximo apartado analizaremos cuál es la encarnación de *thémis* en su término cognado, el *thesmós*.

II. AVES²⁵

1. *Thesmós*: El Coro de Aves increpa a Elops por haber admitido a Pistetero y Euélpides en la sociedad en los siguientes términos:

Χο.] προδεδόμεθ' ἀνόσιά τ' ἐπάθομεν ὅς γάρ
 φίλος ἦν ὁμότροφά θ' ἡμῖν ἐνέμετο
 πεδία παρ' ἡμῖν,
 παρέβη μὲν θεσμοὺς ἀρχαίους.
 παρέβη δ' ὄρκους ὀρνίθων.
 ... παρέβαλέ τ' ἐμὲ παρὰ γένος
 ἀνόσιον ... (v. 328-334)²⁶

Los términos destacados en negrita merecen ser examinados con detenimiento. En primer lugar, el Coro declara haber sido víctima de un acto impío que consiste precisamente en que uno de los miembros de la sociedad de las aves haya recibido a dos atenienses. A los ojos del Coro, los atenienses son presentados como una raza impía, un *génos anósion*. En segundo lugar, se habla de violación de las antiguas leyes, *thesmòì arkháioi*. Tal como señala Ostwald²⁷ estamos en este contexto del uso de *thesmós* con la acepción de 'ley' en sentido político. Pero, a su vez, *thesmós* hace alusión a una 'regulación o norma sancionada por poderes emplazados por encima o aparte del agente humano que está destinado a obedecerlas'²⁸. De ahí también, que la transgresión sea considerada un acto impío.

Creemos que la utilización de *thesmòì* para evocar las leyes que

²⁵ Utilizamos como edición base la de V. COULON (1967).

²⁶ "Fuimos traicionados y padecimos impiedades. Pues el que era nuestro amigo y se alimentaba con un alimento común en las llanuras, violó las leyes antiguas, violó el juramento de las aves...Y me arrojó a una raza impía".

²⁷ (1969: 14).

²⁸ Cf. OSTWALD (1969: 15) y DE ROMILLY (1971: 17 ss).

han sido violadas por Epops y, por extensión, por Pistetero y Euélpides, pertenecientes a la 'raza impía' de los atenienses no es casual, sino que evoca a nivel connotativo el modo en que el mismo Solón denominaba a sus leyes²⁹ y, fundamentalmente, el modelo de sociedad de la reforma soloniana, el cual, como anteriormente habíamos señalado, formaba parte del programa político de los demócratas moderados, que años más tarde se denominó *pátrios politéia*³⁰. Existe en el pasaje mencionado otra alusión a Solón a través del verbo *némo*, en voz media, el cual en este contexto podemos traducir como 'pastar', 'alimentarse de', pero que significa primariamente 'compartir', 'distribuir' y de ahí, 'administrar'. Creemos que en el nivel del significante, en el eje paradigmático, existe una alusión a la 'administración', a la buena administración, y al orden resultante de esta. Todo lo cual sugiere una segunda asociación, con una palabra clave dentro del pensamiento soloniano, a saber, la *eunomía*, cuyo único contexto de aparición justamente es en *Aves* 1540, y cuyo vínculo etimológico, contrariamente a lo que podría pensarse, no es *nómos*, sino *eú nemêisthai*, 'ser bien administrado', 'vivir con orden'³¹.

2. *Eunomía*:

Ahora bien, conviene hacer algunas precisiones, amén de las ya

²⁹ Cf. fragmento 36, 18-20 de la edición de WEST (1992)²:

θεσμοὶς δ' ὁμοίως τῷ κακῷ τε καὶ ἀγαθῷ
εὐθεῖαν εἰς ἕκαστον ἀρμόσας δίκην
ἔγραψα.

"Redacté leyes igualmente para el malo y para el bueno, / otorgándole a cada uno una recta justicia".

³⁰ Cf. HANSEN (1993) y OSTWALD (1986:337-411). Cabe señalar, por otra parte, a NEWIGER (1983; *apud* MAC DOWELL) quien efectúa una interpretación política de *Aves*, destacando que toda la obra alude a la expedición de Sicilia y debe ser interpretada como una crítica del imperialismo ateniense. Creemos en contra de MAC DOWELL (1995:223), que niega la interpretación de NEWIGER, basándose en que no existe ninguna referencia expresa en el texto a la mentada expedición, que la expedición de Sicilia era el tema de discusión del momento en el 414, fecha de representación de la obra. Prueba de ello constituyen, a nuestro modo de ver, la inclusión del término *eunomía*, de raigambre soloniana, amén de su asociación a *eubulía*. El problema de las decisiones irreflexivas tomadas por el Consejo o la Asamblea se hizo notar terriblemente a partir del desastre de Sicilia, en donde según OSTWALD (1986:337) quedó demostrado que la soberanía popular era vulnerable. Justamente Aristófanes hace mención a través de *eubulía* de uno de los puntos cruciales del programa político que pretendía, tras el desastre de Sicilia, restaurar la democracia ancestral, a saber, la institución del Consejo de los Cuatrocientos, como en tiempos de Solón. Estas ideas deben de haber estado en el ambiente en los tiempos de la representación de *Aves*.

³¹ Cf. DE ROMILLY (1971:15) y OSTWALD (1969:62-95).

efectuadas en el apartado anterior, respecto de la *eunomía*. Mediante dicho término Solón pretendía esbozar el plan de un orden justo que debía la posibilidad de su existencia al hecho de que la Justicia divina quería que existiera³².

“La eunomía es una concepción coherente del orden, pero también se la representa como obra de una divinidad personalizada con idéntico nombre. Una divinidad a la que se suponía justa y, en segundo plano, por lo cual podía considerarse que existía coherencia en el orden terrestre”.

En este sentido, la mención del v. 334 de los atenienses como un *génos anóston*, una raza impía, cobra sentido no únicamente por la transgresión de los *thesmòi arkháioi*, sino también porque el transgredir estas ‘leyes antiguas’ implica una subversión del orden, de la *eunomía*, cuyo garante, por así decirlo, era una diosa.

Resulta significativo que el único contexto de aparición de este vocablo dentro del vasto *corpus* aristofánico ocurra también en *Aves*, donde se lo asocia a *eubullá*³³ y *sophrosýne*, como virtudes otorgadas por

³² MEIJER (1981:38).

³³ Nótese, por ejemplo en *Caballeros*, cómo se alude a la total irresponsabilidad de los miembros del Consejo o *Bulé*, el cual constituye el primer espacio en que el Choricero triunfa. Utilizando los métodos de los demagogos –el rasgo más sobresaliente es el modo en que gritan (v. 642 *anékragon*, grité)– los persuade con una burda estrategia: anunciar que el precio de las anchoas estaba muy bajo (v. 643-644). Tras lo cual, declara:

Ἡ δ' εὐθὺς τὰ πρόσωπα διεγαλήνισεν
εἶτ' ἔστεφάνουν μ' εὐαγέλια· κἀγὼ φράσα
αὐτοῖς ἀπὸρρητον ποησάμενος ταχῶς,
ἵνα τὰς ἀφύας ὠνοῖτο πολλὰς τοῦ βολοῦ...
Οἱ δ' ἀνεκρότησαν καὶ πρὸς ἔμ' ἔκεχθήνεσαν. (644-52)

“Inmediatamente los rostros se tranquilizaron bastante... y yo les dije haciendo rápidamente un secreto de Estado, para que pudieran comprar muchas anchoas a un óbolo (que se apresuraran)... Y ellos aplaudieron vehementemente y se quedaron boquiabiertos frente a mí”.

Se hicieron otras dos propuestas, a saber, la Inmolación de cien bueyes en honor de la diosa y la de concluir una tregua con los lacedemonios pero no prosperaron:

Οἱ δ' ἔξ ἑνὸς στόματος ἅπαντες ἀνέκραγον·
Ἦνὺν περὶ σπονδῶν; ἔπειδ' ἡ γ', ὦ μέλε,
ἦσθοντο τὰς ἀφύας παρ' ἡμῖν ἀξίας.
Οὐ δεόμεθα σπονδῶν· ὁ πόλεμος ἐρπέτω.
Ἐκεκράγεσάν τε τοῖς κρυτάνεισι ἀφιέναι· (670-75)

“Ellos gritaron todos al unísono: ¿(Deliberar) ahora sobre una tregua? Puesto que, compadre, escucharon que las anchoas estaban baratas entre nosotros. No necesitamos treguas, ¡que siga la guerra! Y gritaron que se fueran los pritáneos”.

La escena transcrita revela la irresponsabilidad total del Consejo de la toma de

Zeus a Realeza:

Πι.] Τίς ἐστὶν ἡ Βασίλεια;
 Πρ.] Καλλίστη κόρη,
 ἥπερ ταμειεῖ...
 τὴν εὐβουλίαν,
 τὴν εὐνομίαν, τὴν σωφροσύνην... (v. 1535-40)³⁴

Uno de los términos con los que se asocia la *eunomía* es justamente la *eubulía*, la prudencia en el Consejo, y la prudencia en general. Pero, a la vez, *eubulía* nos trae reminiscencias por el contraste con obras anteriores, a saber, por ejemplo en *Nubes*:

φασὶ γὰρ δυσβουλίαν τῆδε τῇ πόλει προσεῖναι... (587)³⁵

Nos encontramos con una caracterización semejante a la de *Caballeros* 1055 (*kakóbuloi*), término con el que se designaba a los miembros del Consejo. Ahora bien, la *dysbulía*, la mala decisión es lo que, a los ojos de Aristófanes, caracteriza a la ciudad de Atenas.

En *Acarcienses* 630-2 se alude a los atenienses como *takhýbuloi* y *metábuloi*, rápidos en tomar decisiones y en cambiar de opinión, términos que sugieren la prisa y la irreflexión a la hora de tomar decisiones.

3. *Nómos*: la ley del Derecho Positivo, *nómos*, aparece absolutamente degradada en virtud de un juego con el significante: *nómos*, 'ley' / *nomós* 'pastura', 'comida':

Πρώτον μὲν εὐθὺς πάντες ἐξ εὐνῆς ἄμια
 ἐπέτονθ' ἔωθεν ὡσπερ ἡμεῖς ἐπὶ νομόν· (Aves 1286-7)³⁶

decisiones como también el perseguir un interés particular, el individualismo frente a cuestiones políticas acuciantes, como era el caso de la tregua. El Consejo comparte con el *démos*, en cuanto a rasgo caracterizador, el quedarse boquiabierto (*ekekhénesan*) ante el discurso de un orador cualquiera.

Los pasajes citados de *Caballeros* destacan por contraposición la necesidad de un Consejo responsable, portador de opiniones prudentes, *eúbulo*s, en definitiva.

³⁴ "Pistetero: ¿Quién es Realeza?"

Prometeo: Una muchacha bellísima, que precisamente dispensa la prudencia en el Consejo, la buena administración, la moderación..."

³⁵ "Pues dicen que la mala resolución es lo propio de esta ciudad".

³⁶ "Primero, todos, conjuntamente desde el nido volaban desde la aurora como nosotros por nuestra pastura".

Los atenienses van desde temprano, como las aves, a buscar su pastura, su comida, *nomós*. En primer lugar se trata de una crítica a quienes se servían de la ley para hacer de ello una actividad lucrativa: tanto los que concurren a la asamblea como a los tribunales, *i.e.* sicofantes en particular, jueces del tribunal de los Heliastas, etcétera. No hemos de detenernos en la asamblea en el presente estudio, pero de más no está recordar las constantes invectivas aristofánicas hacia quienes concurren a la misma sólo ante la expectativa de recibir un *místhós*, un 'jornal', que, según el comediógrafo, por una medida demagógica llegó a ser de un trióbolo³⁷.

Por otra parte, *Riqueza* pone en escena a uno de los personajes más controvertidos en cuanto a su apreciación por parte de los historiadores, a saber, el sicofante, el delator³⁸. Resulta éste de considerable importancia para comprender la evaluación aristofánica del procedimiento y modo de impartir justicia.

III. RIQUEZA³⁹

Previamente al análisis de la escena del sicofante y el hombre justo, debemos considerar el agón entre Pobreza y Carrasposo, puesto que aporta elementos significativos para la interpretación de la obra en su

³⁷ Cf. por ejemplo, *Caballeros* 47-51:

ὦ Δῆμε, λούσαι πρῶτον ἐκδικάσας μίαν,
... ἔχε τριάβολον.

("Al amo lo llamé, lo adulé, le sobó el lomo, lo engaño / con cortes de cuero extremos, diciendo esto:) Oh Demos, báñate luego de haber juzgado una sola vez ... ten tu trióbolo".

Al ser golpeado por los Caballeros, Paflogón pide el auxilio de los Heliastas:

Πα.] ὦ γέροντες ἡλιασταί, φράτερες τριωβόλου,
οὗς ἐγὼ βόσκα κεγραγῶς καὶ δίκαια κἀδικα,
παραβουθεῖθ', ὡς ὑπ' ἀνδρῶν τύπτομαι ξυνωμοτῶν.
Χο.] Ἐν δίκῃ γ', ἐπεὶ τὰ κοινὰ πρὶν λαχεῖν κατεσθίεις. (255-8)

"Paflogón: Hermanos heliastas, hermanos del trióbolo, / a quienes yo alimento gritando lo justo y lo injusto, / ayudadme, puesto que soy golpeado por conspiradores. Coro: Con justicia, después que te devoraste lo común antes de haberlo obtenido por sorteo".

Conviene destacar que el demagogo se jactaba de gritar lo justo y lo injusto: no existe por lo tanto relación entre el *nómos*, la ley del Derecho Positivo, y la noción de justicia.

³⁸ Cf. OSBORNE (1990:83-102) y HARVEY (1990:103-122).

³⁹ Utilizamos como edición base la de V. COULON (1967).

conjunto, como también al tema de la Justicia que nos ocupa.

1. *El agón entre Pobreza y Carrasposo:*

Sostenemos que Pobreza es quien resulta realmente triunfadora en el agón, aunque el desenlace de la obra opere en el sentido opuesto. Pobreza funciona como acicate para el progreso de la humanidad⁴⁰. Ni bien aparece en escena, v. 415, increpa a Populóptico y Carrasposo alegando que, al querer liberar al dios Riqueza estaban cometiendo un acto impío e ilegal, *anósion kai paranómon*. La 'transgresión del orden' *paranómon*⁴¹ se define, para Pobreza, a partir de lo impío, *anósion*: puesto que liberar al dios Riqueza implica una subversión del orden religioso vigente⁴² y además porque la verdadera justicia está en los dioses –recordemos a Razonamiento Justo, *Nubes* 905– como también los conceptos de *témis*, *thesmós* y *eunomía* analizados en los apartados anteriores.

Unos versos más adelante, ella expone un argumento irrefutable para Carrasposo:

Πε.] Σκέψαι τοίνυν ἐν ταῖς πόλεσιν τοὺς ῥήτορας, ὡς ὁπότεν μὲν
ὡσι πένητες, περὶ τὸν δῆμον καὶ τὴν πόλιν εἰσὶ δίκαιοι,
πλουτήσαντες δ' ἀπὸ τῶν κοινῶν παραχρήμ' ἄδικοι γεγένηνται,
ἐπιβουλεύουσί τε τῷ πλήθει καὶ τῷ δήμῳ πολέμουσιν.
Χρ.] Ἄλλ' οὐ ψεύδει τούτων γ' οὐδέν, καίπερ σφόδρα βάσκανος οὔσα.
(v. 566-571)⁴³

Pobreza es además el personaje que se identifica con el poeta⁴⁴, alegando hacer mejores a los hombres:

⁴⁰ Cf. *Riqueza* 527-534. Pobreza declara que todos los lujos vienen merced a ella, pues obliga al artesano por la necesidad y la Indigencia a procurarse un medio de vida. La riqueza no tendría ningún sentido sin el elemento mínimo de confort.

⁴¹ Utilizamos aquí la primera acepción de *paranómon* como 'transgresión del orden', pero en la escena del sicofante en su sentido de 'transgresión de la ley'.

⁴² Proponemos una interpretación de la obra en clave irónica. Por ende, la envidia adjudicada a Zeus, motivo por el cual se produce la ceguera de Riqueza, forma parte de la fiesta de Dioniso y no de una crítica verdadera a la religión oficial.

⁴³ "Pobreza: Observa a los oradores en las ciudades, que cuando son pobres, son justos, en relación con el pueblo y la ciudad, pero, tras haberse enriquecido a partir del bien común, inmediatamente se vuelven Injustos ... / Carrasposo: No mientes en cuanto a ninguna de estas cosas, aunque seas amiga de calumnias".

⁴⁴ Cf. por ejemplo la parábasis de *Acarnienses* 499-501.

Χρ.] Καὶ πῶς γεύσουσί σ' ἅπαντες;
Πε.] Ὅτι βελτίους αὐτοῦς ποιῶ. (v. 575-576)⁴⁵

Carrasposo da por terminada la disputa con Pobreza asintiendo, de alguna manera, a los argumentos esgrimidos por ella, pero, aunque le dé la razón, decide obrar de manera contraria, y, de esta forma, liberar al dios de la Riqueza. De ahí la respuesta de Carrasposo: Οὐ γὰρ πείσεις, οὐδ' ἦν πείσης⁴⁶.

Pobreza en v. 578 declara "Tan difícil de reconocer es un hecho justo" (Οὕτω διαγιγνώσκειν χαλεπὸν πρᾶγμα' ἐστὶ δίκαιον). Creemos que tal aseveración constituye uno de los temas recurrentes en Aristófanes, el problema de la Justicia, y de qué es realmente lo justo y lo injusto. Pobreza preanuncia la escena del sicofante, clave también para entender la desvinculación entre *nómos* y la Justicia.

2. Escena del sicofante y del hombre justo:

El sicofante es un personaje recurrente en Aristófanes⁴⁷. Pero el de *Riqueza* es tratado con más detenimiento. No nos centraremos en consideraciones acerca de la naturaleza del mismo según Aristófanes, sino más bien en cómo éste se autodefine.

Éste declara ser *khestòs kai philópolis*, honesto y patriota (v. 900) e inspector de los asuntos de la *pólis* y de los privados (v. 907-8). Su función radica en ayudar al cumplimiento de las leyes establecidas e impedir que se las viole:

Δι.] Εὐεργετῶν οὖν ἐστὶ τὸ πολυπραγμονεῖν;
Συ.] Τὸ μὲν οὖν βοηθεῖν τοῖς νόμοις τοῖς κειμένους
καὶ μὴ ἵπνρέπειν ἕάν τις ἐξαμαρτάνῃ. (*Riqueza* 913-15)⁴⁸

El sicofante declara impedir la violación de las leyes establecidas, *nóμοι κειμένοι*, lo cual equivale a decir que su función es impedir lo

⁴⁵ Carrasposo: ὅγ por qué te evitan todos?
Pobreza: Porque los hago mejores".

⁴⁶ "No me convencerás, ni aunque me convenzas" (*Riqueza* 600).

⁴⁷ Cf. *Acarnienses* 515-522, 559, 725-6, 818-828, 840, 904-58; *Aves* 285, 1410-69, 1479; *Asambleístas* 436-9, 452, 562-3; *Caballeros* 437-44; *Paz* 191, 652-4, *Avísapas* 145-6, 897, 1094-6.

⁴⁸ "Hombre Justo: En efecto, hacer el bien es ser un entrometido?
Sicofante: Es, en efecto, ayudar a las leyes establecidas y no permitir que alguien eventualmente cometa una falta".

ilegal, lo *paranómon*. Pero esta transgresión de la ley que se pretende impedir emana de un orden positivo en el cual Aristófanes no confiaba⁴⁹. El cumplimiento del *nómos* no implica, según hemos intentado demostrar en el presente estudio, la concreción de la Justicia⁵⁰.

En la escena final, el sicofante es investido con la vestimenta y el calzado del hombre justo⁵¹. Nos preguntamos si este cambio de indumentaria no se debe a que la Justicia no se refleja necesariamente en el cumplimiento del *nómos* establecido sino más bien en Thémis, entendida ya como principio de equidad, ya más bien con el término vinculado etimológicamente a la misma, el *thesmós*, que, como anteriormente apuntáramos, tiene reminiscencias solonianas y es sancionado por poderes emplazados por encima o aparte del agente humano destinado a obedecerlos. Es tan absurdo considerar que la Justicia esté reflejada por el cumplimiento al pie de la letra del *nómos* como que un sicofante sea realmente justo.

CONCLUSIÓN

A través del presente trabajo hemos intentado demostrar que, de acuerdo con la concepción aristofánica, la justicia, *Dike*, tal como aparece reflejada en las normas del Derecho Positivo, *nómoi*, emanadas de los mismos agentes destinados a obedecerlas, no es tal, puesto que es fácilmente pervertible y mudable⁵². El descrédito de la Justicia positiva

⁴⁹ Cf. GERNET (1955:114) quien, a propósito de la institución del arbitraje en Atenas, señala: "On n'admet pas facilement que le jugement des tribunaux de la ville, représentants d'une souveraineté abstraite, tranche les litiges privées. En face d'une justice civique et impersonnelle qui s'impose a priori aux adversaires, qui tend à écarter les modes de preuve archaïques, qui a pour mission de faire prévaloir des normes législatives, qui règle en administrant, qui règle en une séance –en face de cette justice subsiste une méfiance instinctive qui est un trait de mentalité paysanne. (...) En somme, nous dirons qu'il y a une résistance à l'étatisation de la justice." (la negrita es nuestra).

Conviene tener presente que este rasgo de mentalidad campesina y tradicionalista, que desconfía de la administración de la justicia cívica, es el mismo que hallamos a menudo en casi todas las obras de Aristófanes.

⁵⁰ Entendemos aquí por *dike* la justicia ya con un contenido ético, tal como la concebimos nosotros (cf. nota 11). Nótese un punto de vista análogo en la penúltima comedia conservada, *Asambleístas* 196 ss., en donde tres viejas pugnan por los favores de un joven invocando la ley (*nómos*) y el decreto (*pséphisma*) en el que se apoyan. El *nómos* también en este caso no refleja la *Dike* sino todo lo contrario: violenta la naturaleza humana misma.

⁵¹ Cf. 935-943.

⁵² Resulta de interés señalar el punto de vista de CAREY (1996:41) respecto del vínculo

postulaba la necesidad de apoyarse en una justicia divina, inmutable e incorruptible: *Thémis*.

A partir de la concepción de la *thémis* se analizaron en *Aves* los conceptos de *thesmós*, *nómos*, *eunomía*. Se procedió a establecer una relación entre *Aves* y la concepción soloniana de la justicia, la cual, merced a la *eunomía*, proveniente de la diosa homónima, daba cuenta de un orden justo entre los hombres.

Siendo la verdadera justicia, entonces, de carácter divino, lo *paranómon*, tomado como 'transgresión del orden' se define a partir de lo impío, *anóision*, que fue lo que destacamos a propósito de *Aves* y *Riqueza*. En lo que respecta a esta última obra, notamos que el sicofante, quien decía velar por el cumplimiento de las leyes establecidas, y por impedir la 'transgresión de la ley' (*paranómon*), es investido con la indumentaria del justo, *díkaios*, puesto que, en realidad la *Díke* encarnada en el *nómos* no es una justicia verdadera, esto es, el cumplimiento de la ley no implica la justicia.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BENVENISTE, E. (1969), *Le vocabulaire des institutions indo-européennes: pouvoir, droit, religion*, T.II, Paris.
- CAREY, C. (1996) "Nomos in Attic Rhetoric and Oratory", *Journal of Hellenic Studies* 116, 33-46.
- COHEN, D. (1995) *Law, Violence and Community in Classical Athens*, Cambridge University Press.
- COULON, V. (1967) *Aristophane, Les Oiseaux, Ploutos*, Paris, Les Belles Lettres, t. III & V.
- DE ROMILLY, J. (1971) *La loi dans la pensée grecque des origines à Aristote*, Paris, Belles Lettres.
- (1991) *Problèmes de la démocratie grecque*, Paris, P.U.F.
- DOVER, K. J. (1968) *Aristophanes' Clouds*, Oxford, 1989.
- GERNET, L. (1955) "L'institution d'arbitres publics à Athènes", *Droit et Société en Grèce Ancienne*, Paris, 103-118.

entre *nómos* y *díke* en el contexto de la oratoria ática: "*Nómos* and *díke* (in the sense of 'lawsuit') are irrevocably linked. It is important to note that there is not a straight opposition between the laws and justice. The potential for manipulation is not perceived, or at least not presented, by litigants as a flaw in the laws but simply a result of individual unscrupulousness. The laws are fair in intention, but they are open to abuse. Although we find contexts in which the laws and justice are distinguished, it is usually assumed that the laws and justice are on the same side".

- GLOTZ, G. (1904) *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, Paris.
- HANSEN, M. (1993) *La démocratie athénienne à l'époque de Demosthène. Structures, principes et idéologie*, Paris, Les Belles Lettres.
- HARVEY, D. (1990) "The Sycophant and Sycophancy. Vexatious redefinition" en CARTLEDGE, MILLETT & TODD, *Nomos. Essays in Athenian law, Politics and Society*, Cambridge University Press, 103-122.
- MACDOWELL, D. (1995) *Aristophanes and Athens. An introduction to the Plays*, Oxford University Press.
- MEIER, Ch. (1984) *Introducción a la antropología política de la Antigüedad Clásica*, México, 1985.
- NUSSBAUM, M. (1986) *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid, Visor, 1995.
- O'REGAN, D. (1992) *Rhetoric, Comedy and the Violence of Language in Aristophanes' Clouds*, New York.
- OSBORNE, R. (1990) "Vexatious Litigation in Classical Athens: Sycophancy and the Sycophant" en CARTLEDGE, MILLETT & TODD, *Nomos. Essays in Athenian law, Politics and Society*, Cambridge University Press, 83-102.
- OSTWALD, M. (1969) *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*, Oxford, Clarendon Press.
- (1986) *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law. Law, Society and Politics in Fifth Century Athens*, California, University of California Press.
- SEALEY, R. (1987) *The Athenian Republic. Democracy or the Rule of Law?*, The Pennsylvania State University Press, University Park of London.
- WEST, M. L. (1992) *Iambi et elegi graeci ante Alexandrum cantati*, edidit M. L. West, vol. II, Oxford, Oxford University Press.