

## APUNTES CRITICOS ACERCA DEL PROBLEMA DE LA LEY EN GRECIA

A propósito de *La loi dans la pensée Grecque des origines*  
à Aristote de Jacqueline de Romilly

Es en el ámbito de la vida política donde se ha manifestado en todo su esplendor la capacidad crítica del pensamiento helénico, especialmente en lo que concierne a la ley y a la justicia. Esta problemática que fuera tratada a comienzos de siglo con tanta claridad por Hirzel y Ehrenberg<sup>1</sup> entre otros ha sido retomada últimamente por Jacqueline de Romilly.

La finalidad del trabajo que nos ocupa es analizar la crisis que sufriera el concepto de ley durante el s.v a.C. y su culminación en la centuria posterior con el pensamiento platónico. El estudio cronológico de la evolución del concepto de ley y no las diferentes leyes particulares constituye su objeto. No se trata pues de una obra jurídica, sino de un análisis filológico-filosófico. Tampoco abarca todo el concepto de ley, sino sólo lo que de R. define como la ley política pues —según su entender— ésta ha sido la cuestionada durante el siglo v. En esto consiste, según la autora, el punto original de este trabajo respecto de los aparecidos anteriormente.

De R. efectúa una identificación de la ley política con la ley escrita que ocasiona una serie de inconvenientes. Si bien podría pensarse con Diog. Laert., III 86, que tal identificación es posible, sin embargo este pasaje debe ser tomado con sumo cuidado. La ley no escrita, por ejemplo, pertenecía no solo al ámbito literario, sino también —tal como ya lo ha demostrado Hirzel<sup>2</sup>— al de la práctica judicial y de la vida política. El mismo Aristóteles (*Rhet.*, 1368 b7 ss.) define al *ágrafos nómos* como una parte del *ídios nómos*, que se divide en dos (*gegramménos nómos* y *epieikés / ágrafos nómos*), al cual se opone el *koinós teés fyseos nómos* que, por otra parte, no es designado como *ágrafos*. Esta división que introduce a la ley no escrita dentro de la ley política es la que ha persistido en el derecho romano con la división del *ius ciuile et nostrum* en *ius scriptum* e *ius non scriptum*. Las raíces griegas de esta clasificación han sido demostradas por Hirzel<sup>3</sup>. Es claro, por lo tanto, que entre los griegos esta identificación de la ley política con la ley escrita no existía, por lo menos en el sentido que actualmente le damos al término. Uno de los efectos de esta identificación es la negación que hace de R. de

1 Hirzel, R., *Themis, Dike und Verwandtes. Ein Beitrag zur Geschichte der Rechtsidee bei den Griechen*. Leipzig, 1907. Idem, *Agraphos nómos*, Abhand. der phil. histor. Classe der Kon. Sachsischen Ges. der Wiss. XX, Leipzig, 1900. Ehrenberg, V., *Die Rechtsidee im frühen Griechentum. Untersuchungen zur Geschichte der werdenden Polis*, Leipzig, 1921.

2 Hirzel, R., *Agraphos Nómos*, op. cit., p. 3.

3 *Ibid.*, pp. 14 ss.

la existencia de leyes antes de la existencia de una codificación legal (pp. 9-10). Así queda fuera de su esfera de estudio un tema tan importante como el concepto de *Thémis* dentro de la poesía homérica. Que las reglas que representa *thémis* tengan tan sólo la existencia que le otorga la aceptación tácita de los que las observan y que no sean válidas para un estado en su conjunto, ni conocidas por todos ni soberanas por sí mismas, es, a nuestro entender, dudoso. En primera instancia esto equivale a negar la existencia de un estado como tal, lo que en el caso de la poesía homérica significaría retrotraerla demasiado. Ehrenberg<sup>4</sup> demostró ya cómo cada uno de estos conceptos (*thémis*, *thesmós*, *nómos*) correspondía en la superestructura legal a un diferente ordenamiento político. Un estudio cronológico del concepto de *nómos* en tanto ley política sufre un cercenamiento en sus orígenes si no se considera a sus antecesores y se lo reduce todavía más si se lo remite únicamente a las leyes escritas. *Nómos* se encuentra por encima de la ley escrita y de las costumbres y las abarca a ambas en una unidad superior. De ahí la multiplicidad de sus usos y, por sobre todo, la permanente fluctuación de su significado.

Según de R. el surgimiento de la ley política coincide con el de los regímenes aristocráticos, cuando nace la vida política y por lo tanto se fijan los derechos y las funciones de cada uno (p. 10). Esta afirmación ignora simplemente cómo surgieron los regímenes aristocráticos en Grecia, que fueron producto de una intensa lucha entre los defensores de la aristocracia y los de la monarquía. Esto se puede observar en la permanencia residual de ciertas instituciones monárquicas y en la manera en que éstas fueron limitadas con el transcurso del tiempo. Aristóteles ya lo ha expuesto en lo que atañe a Atenas<sup>5</sup>. También el pasaje de la aristocracia a la democracia fue producto de enconadas luchas<sup>6</sup>. Todo esto presupone el tránsito de un sistema legal a otro. Por ello no nos parece acertado afirmar que "la loi apparût donc lorsque, sous une forme ou sous une autre, les citoyens eurent accès à la vie politique" (p. 10). En toda comunidad hay un sistema legal y no es posible establecer un corte arbitrario en un momento determinado, puesto que lo que la caracteriza es justamente su superestructura jurídico-legal. Dentro de este mismo ámbito nos parece excesiva la importancia atribuida a la escritura en el proceso de democratización o de surgimiento de las leyes escritas. La codificación por escrito fue producto del mismo conjunto de luchas por la democratización del estado. Fueron estas luchas las que llevaron a poner las leyes por escrito y no la escritura, la que ya existía desde considerable tiempo atrás. En este sentido hay que entender el testimonio de *Suppl.*, 432. Lo que allí se indica es el valor que tienen las leyes escritas para la democracia, no por ser simplemente eso, escri-

4 Ehrenberg, V.: op. cit.

5 *Ath. Resp.* cap. 3. Para toda Grecia ver el trabajo de Busolt, G: *Griechische Staatskunde*, II, 783-817; y para el caso de Esparta: Xen. *Lac. Pol.* XV: 7.

6 *Ar. Ath. Resp.* I ss; Plut. *Sol.* 13; Diodor. § 4; Ael. v. n. 8, 16; Plut. *Sol.* 30

tas, sino por representar una exigencia de los partidarios de la democratización.

De R. emprende el estudio de diversos textos para analizar cuándo comienza a aplicarse la voz *nómos* al ámbito de la política. Llega a la conclusión de que es a partir del s.v a.C. *Nómos*, en efecto, no es la palabra que designa a las leyes que se redactan. Sin embargo resulta dudoso que se pueda hacer una separación tan tajante entre el ámbito de la vida política y el de la moralidad al que estas leyes se aplican. Por ejemplo, el pasaje de Hesíodo (*Op. et dies*, 276 ss.) no parece tener un ámbito de aplicación diferente del de Eurípides (*Suppl.*, 387-391) ni tampoco lo parece el Fr. 114 D de Heráclito; aunque aquí no compartimos la opinión de Leski de que forzosamente tenga que tratarse de leyes escritas. Sí empero estamos convencidos de que se trata de leyes que se aplican al ámbito político tal como era entendido por los griegos, lo mismo que los Fr. 33 y 44 D a los que no consideraríamos ejemplos inciertos a la manera de R. (p. 16).

De R. trata el caso de Solón y se decide, sin dar muy buenas razones, por la no existencia del término *nómos* en su obra (p. 15). Es conocida la dificultad que apareciera en la lectura del v. 16 del Fr. 36 West (24 D)<sup>7</sup>. A nuestro entender, el argumento de Stier<sup>8</sup> sobre la superfluidad de  $\delta\mu\omicron\upsilon$  estando  $\xi\upsilon\nu\nu\alpha\rho\mu\delta\omicron\varsigma$  es contundente. Si *eunomía* ha de remitirse o no a *nómos* no es tan claro ni tan correcto como pretende Lesky<sup>9</sup>. Es conocida la larga disputa sobre este tema<sup>10</sup>. Sin embargo ambas raíces (  $\epsilon\upsilon\ \nu\acute{\omicron}\mu\omicron\varsigma$  y  $\nu\delta\mu\omicron\varsigma$  ) conducen a un concepto común:  $\nu\acute{\omicron}\mu\epsilon\lambda\upsilon$ , el que ya en la *Iliada* poseía diferentes significados: 'distribuir', 'hacer pastar', y en voz media 'habitar', 'pastar', 'consumir', 'dirigir', siendo su significado primario 'dividir', 'repartir'<sup>11</sup>. Que los griegos eran conscientes de este origen común lo muestran pasajes como *Pol.*, 271e5-9, 287b5, 289b6, y sobre todo *Leg.*, 714a1-2. O sea que la idea de legalidad estaba unida a la de una correcta distribución y administración de los bienes<sup>12</sup>. Esta idea subyace, por ejemplo, todavía en *Leg.*, 756e9-758a1, cuando Platón se refiere a la igualdad, y en los textos del *Político* que hemos señalado más arriba. La unión de cuidado o administración de la manada (pastoreo) y la distribución de lo que a cada uno le corresponde es tan estrecha que Boisacq define a *némein* en un significado especial como 'attribuer à un troupeau sa partie de pâturage: où on le mène paître'. Por lo tanto, atribuir el ori-

<sup>7</sup> Es de notar que West en su edición de los fragmentos (*Iambi et Elegi Graeci ante Alexandrum Cantati*, vol. II. Oxford, 1972) ni siquiera se ha referido al problema en el aparato crítico, decidiéndose por la lección *há mou* que dan Plutarco y el papiro de Berlín.

<sup>8</sup> *Nómos Basilieus*, *Philologus* 83, 1928, p. 231.

<sup>9</sup> Lesky, A., *Gnomon*, 46, 1974, p. 226.

<sup>10</sup> Jaeger, W.; *Solons Eunomie*, Sitz. Berl. Akademie, a favor y Stier, op. cit., para citar sólo dos casos.

<sup>11</sup> Ehrenberg, V., op. cit., p. 114.

<sup>12</sup> Pohlenz, M., *Nómos*, *Philologus*, 97, 1948, p. 135-142, ahora en *Kleine Schriften*, 1965, p. 333-340.

gen de *eunomía* a *eú némeshai* en lugar de a *nómos* no soluciona en absoluto el problema, dado que en ambos casos debe entenderse el sentido de la buena organización, de la buena distribución de bienes que se expresa a través de una correcta legalidad. No compartimo con Lesky<sup>13</sup> que la expresión *ágraphoi nómoi* implique, "dass die schriftliche Fixierung bei dem Wort, wenn es für Gesetz ohne weiteren Zusatz gebraucht wurde, mitverstanden war". Lo único que la expresión pone de manifiesto es que *nómos* era un término que se extendía más allá de la legalidad escrita y no escrita (cfr. *Pol.*, 295 a5-8, como testimonio tardío e indudable de nuestra afirmación). Tampoco es tan claro que aquí la 'ley' mentada por Solón vaya más allá de lo que es la 'ley' generalizada o una legalidad que incluya a lo político y a las costumbres. Como última observación sobre este primer capítulo quisieramos señalar que el ejemplo de Heród., VII 103-104, no es muy correcto en lo que se refiere a la ley. Allí no se trata de una ley, sino por el contrario de una costumbre: la de no retornar sin el escudo. Esto ha sido claramente visto por Stier<sup>14</sup>.

Uno de los principales problemas que surge en la consideración del concepto de ley entre los antiguos griegos es el de la ley no escrita. De R. efectúa un análisis de los diferentes tipos de leyes no escritas (leyes no escritas, leyes comunes, leyes panhelénicas, los 'patria' y la ley natural). Como ya lo hemos señalado más arriba, no creemos que Heráclito se refiera tan sólo a leyes no escritas (p. 28).

Un punto que a nuestro entender de R. destaca equivocadamente es que las leyes en Grecia carecían de un garante divino. Si tal hubiera sido el caso, según la autora del presente trabajo, no se hubiera dado ninguna crisis de la ley (p. 25). Que las leyes griegas ya habían tenido un garante divino y que, a pesar de ello, sufrieron diversas crisis que las llevaron al concepto de ley que se impusiera en los s.v y iv, lo muestra el pasaje de *thémis* a *thesmós* y de éste a *nómos*, con toda la reflexión hesiódica sobre *dike*. Un antecesor importante de la crisis que surgiera en el s.iv es Heródoto. Es claro que en éste comienzan a sentirse los efectos de la lucha que estaba llevando a la crisis al concepto de *nómos*. Haya habido o no influencia sofista en Heródoto<sup>15</sup>, el hecho más importante es que se estaba abriendo cauce a la crisis posterior. A diferencia de Gigante<sup>16</sup>, no pensamos que necesariamente haya que remitir a una influencia de los sofistas la postura de Heródoto. Especialmente en III 38, en el episodio de los Calateos, es claro que el capítulo posee una fuerte coloración pindárica. La actitud de Cambises es presentada como un gran desatino, para luego agregar:

13 Op. cit., p. 226.

14 Op. cit., p. 243, n. 40.

15 Nestle, W., *Von Mythos zum Logos*, Stuttgart, 1940 o diferencia de de R. se decide por la afirmativa.

16 *Nómos Basileús*, Nápoles, 1056, pp. 109 ss.

εὐ γὰρ τις προθεῖη πᾶσι ἀνθρώποισι ἐκλέσασθαι κελεύων νόμους τοὺς καλλίστους ἐκ τῶν πάντων νόμων, διάσκηψάμενοι ἂν ἐλοίετο ἕκαστον τοὺς ἑωντῶν.

Lo que hace recordar al Fr. 215 Schr (203b) de Píndaro. Que Heródoto ha interpretado en ese sentido el fragmento pindárico citado al final del capítulo queda fuera de toda duda. Esto ha de ser conectado con la afirmación de que eso era lo que a Heródoto le parecía lo más natural. Es éste un fuerte argumento en favor de la interpretación de *nómos* en el sentido de costumbre. Sin embargo, teniendo en cuenta el espíritu pindárico y especialmente pasajes como el de *Ne.* I 71-72b, nos inclinamos por la explicación que, siguiendo la obra de Gigante<sup>17</sup>, nos ofrece de R. (p. 66) contra lo que propone Lesky<sup>18</sup>. Creemos que Heródoto le ha dado un sentido relativista a la expresión pindárica. El pasaje de la ley de Zeus a la ley discutida por los sofistas revela un paso intermedio que es representado por Heródoto. Esto muestra, por otra parte, que la crisis del concepto de ley en Grecia no radica en la carencia de garante divino, sino en la conmoción de las estructuras político-sociales.

La crítica a la que fuera sometido el concepto de *nómos* por parte de los sofistas constituye uno de los momentos más importantes dentro de su historia. Aunque, por cierto, no podemos pensar con de R. que las dificultades de la ley hayan surgido con la crítica de los sofistas, sino que, por el contrario, estas críticas son el reflejo de las dificultades en las que se encontraba el nuevo concepto de ley que se estaba imponiendo frente a instituciones y concepciones anteriores. La crítica de los sofistas no refleja una crisis de decadencia, sino por el contrario, de crecimiento. A ello se debe que posteriormente se haya cristalizado en las concepciones de Platón y Aristóteles y que, luego de las críticas sofistas de las leyes, para fundamentar su validez haya sido necesario partir del relativismo intrínseco a ellas. Por esto el papel de los sofistas es —a nuestro entender— positivo. De ahí que tampoco estemos completamente de acuerdo con las dudas abrigadas por Lesky al respecto<sup>19</sup>. Este hecho explica que los intentos de fundamentación posterior (Platón, *Pol.*, 249a10 ss.; Demóst., 21 § 224-5, etc.) hayan tenido que partir justamente del nuevo concepto dejado por los sofistas. En este ámbito es necesario entender la oposición de *fysis* y *nómos* tal como se diera en la meditación de los s.v y iv. A nuestro entender es correcta la caracterización que propone de R. sobre el pasaje que Platón pone en boca de Hippias en el *Protágoras* (337c-d). Allí se condena un sistema legal en su conjunto, sólo que este pasaje demuestra una vez más la amplitud que poseía el concepto de *nómos* para los antiguos griegos. El *nómos* se eleva en él como representante del hombre en tanto que ser social. Ese *nómos* obliga (*biázetai*, δ3) al ser humano como tal, lo introduce en una estructura social determinada, modela, incluso, su forma de

17 Ibid., p. 83.

18 Gnomon, op. cit., p. 227.

19 Ibid., p. 228.

ser y analizar las cosas. Es necesaria la sabiduría para poder llegar a la verdadera esencia del hombre, superando la apariencia que le confiere al ser humano el conjunto de sus costumbres, leyes, principios morales, etc. Es cierto, a su vez, que Hipias no pregona el desprecio a las leyes, sino que simplemente comprueba una situación de hecho (p. 79). La definición que realiza Antifón de la justicia se relaciona con esta comprobación de Hipias (Fr. 44 Col. 1:6 ss.), aunque su relativismo llega hasta la afirmación de que la justicia es un valor que debe ser practicado sólo cuando se está en presencia de otros. Si Antifón ha sacado o no consecuencias de este relativismo es una cuestión que ha de permanecer abierta; pero nos inclinamos a pensar que luego de una relativización tan tajante de la justicia, una tesis como la de R. pertenece sólo al campo de la suposición. Concordamos con Lesky en que la representación que nos ofrece Platón de Protágoras en el *Teeteto* no concuerda con la del mito, el que —por otra parte— posee muchos rasgos que coinciden con la doctrina platónica. De R. no considera a Trasímaco como un filósofo y la figura de Calicles le parece una creación de Platón. La insistencia con la que Platón vuelve en sus obras sobre las sentencias que pone en boca de ellos, haría pensar que —por el contrario— rebate teorías muy concretas, más que simples corrientes de opinión ya sea entre el vulgo o en la sofística. Uno de los puntos culminantes del libro lo constituye el capítulo V, donde es analizada la obra de Tucídides y se pone en relación la política de los atenienses con la temática sofista. Tan sólo tendríamos que puntualizar, en lo que concierne a este capítulo, que en el pasaje de Tuc. III 84,2 (p. 106) el sentido profundo es diferente del que Calicles expresa en el *Gorgias*. En este pasaje es posible ver más una tendencia como la que se observa, por ejemplo, en *Leg.*, 874e8 ss., donde la naturaleza humana debe ser moderada por las leyes en su propio beneficio<sup>20</sup>.

Tampoco compartimos con la autora la tesis sobre la existencia de un concepto de ley natural (p. 109). Este concepto implica una superación de la oposición *fysis-nómos*, que sólo se produce en Platón. Como ya lo pusiera de manifiesto Morrow<sup>21</sup> estos dos conceptos son antitéticos en el s. IV a.C. En la literatura que nos ha llegado de esa época no están claramente atestiguados ni esta fórmula ni ninguna otra que implique una conexión entre ellas. En este sentido no estamos de acuerdo ni con de R. ni con Lesky<sup>22</sup> sobre el origen del derecho natural. Si en algún lugar puede surgir ese derecho es en el pensamiento platónico. Antes de él, la naturaleza era, por el contrario, no el reino del derecho, sino el de la injusticia en términos humanos, lo opuesto al derecho en su esencia misma. La ape-

20 Cfr.

παρὰ δίκην γυγνωσκόμεν, ξυνταραχθέντος τοῦ βίου ἐς τὸν καιρὸν τοῦτον, τῶν νόμων κρατήσασα ἢ ἀνθρωπεία φύσις, εὐθυστα καὶ παρὰ τοὺς νόμους ἀδικεῖν.

21 "Plato and the Law of Nature" en *Essays in Political Theory Presented to G. Sabine*, New York, 1948, p. 19.

22 Lesky, op. cit., p. 228.

lación a la naturaleza por parte de los sofistas tendía justamente a destruir toda idea del derecho, tal como se había presentado hasta ese momento, a darle a la ley un valor relativo o nulo. No se trataba de entronizar ninguna ley natural por encima de la ley humana, sino de abolir las leyes imperantes.

De R. ha visto claramente el giro que se dio en el pensamiento griego con las obras del Anónimo Jámblico y de Demócrito. También es un aporte de significación que haya observado que su punto de partida concuerda con el del Sócrates jenofónteo y el platónico puesto que todos parten del planteo sofista sobre la relatividad de la ley. El Fr. 164 D de Demócrito muestra a su vez la extensión que poseía el concepto de *nómos* para los griegos. No creemos que sea asimilable a nuestro concepto de ley política. Aquí más bien el *nómos* es un principio ético a partir del cual es necesario construir un orden político. De la misma manera, la función positiva del *nómos* se manifiesta en el Fr. 248 D. El ámbito de una ley política y, más aún, el de una ley escrita nos parece muy estrecho para la caracterización de este concepto en el fragmento. El Fr. 245 D parecería acercar el planteo demócriteo al del Anónimo Jámblico.

De R. ve la misma diferencia que separa al Anónimo de Demócrito, entre el Sócrates de Jenofonte y el de Platón. Aproxima la defensa de la ley que efectúa Sócrates en los *Memorables* a la de Antifón y Protágoras. No obstante suponemos que, para el lector de *Mem.*, IV 4, § 12 ss., no deja de imponerse la impresión de que Sócrates aquí se interna más allá que los autores mencionados. A partir del § 19, Sócrates comienza un razonamiento destinado a demostrar la superioridad y la mayor obligatoriedad de las leyes no escritas. Son de origen divino (§ 19), nadie puede escapar a su castigo (§ 21) y son superiores a las leyes humanas (§ 23). No es excesivo pensar que las leyes humanas deben tenerlas en cuenta y que, a la vez, las tienen como fundamento. La relatividad de las leyes humanas (contra de R., p. 122) queda muy reducida. El ideal de la *homónoia* (§ 16), que luego es recuperado por Platón en las *Leyes*, se eleva aquí como principio fundamental. Las leyes cambian como lo hacen las circunstancias y son redactadas teniendo en cuenta estos principios; por ello se pueden identificar ley y justicia. Estamos muy cerca del planteo platónico del problema. Bajo la aparente máscara de la relatividad se les confiere a las leyes un sólido fundamento. Esto comprueba que el planteo de Sócrates aquí está lejos del de Antifón (p. 125).

De ninguna manera estamos de acuerdo con el tratamiento que de R. hace del *Critón*, separándolo del resto de la obra platónica. En esto disentimos también con la opinión de Lesky<sup>23</sup>. Es una tarea a concretar todavía la de mostrar las divergencias entre el planteo de

23 Ibid., p. 229.

ese diálogo y las obras posteriores. De hecho no podemos pensar con la autora (p. 137) que Platón nunca se ha contentado con la solución del *Critón*. De R. retoma, absolutizándola, la tesis ya expuesta por de Paoli<sup>24</sup> y repetida por Gigante<sup>25</sup> sobre el carácter contractual de la ley. Aquí no podemos menos que disentir nuevamente con las aprobaciones expresadas por Lesky al respecto<sup>26</sup>. En primera instancia, debemos señalar que entre la idea de convención y la de contrato hay una pequeña diferencia, pero diferencia al fin. La idea de que el *Critón* constituya el primer antecedente del contrato social es equivocada. En primer lugar, de R. no ha observado el carácter formativo que se le otorga a la ley. Las leyes han sido formadoras del individuo desde el momento de su concepción (*Cri.*, 50d1-5), lo han criado y formado a través de las instituciones de la ciudad y de sus padres (50d5-e1). Por ello, quien actúa contra ellas comete tres veces injusticia (51e4-9): a) por no obedecerlas como siendo sus progenitores, b) como siendo las que lo han criado, c) porque habiendo estado de acuerdo en obedecer, no lo hace, ni las convence a ellas si tienen algo malo. Esto muestra que el acuerdo prestado por el ciudadano se encuentra en el mismo nivel que los otros dos puntos que constituyen la diferencia radical con el concepto de contrato social, el cual tiene sobre todo una función restrictiva (renuncia al ejercicio de ciertas libertades). Es claro que aquí no se trata de una simple ley política sino de la ley como la entendían los griegos, extendida sobre el campo de la ley escrita y de la costumbre. A lo largo de toda la obra platónica se ha mantenido e intensificado esta noción de ley. En segundo lugar, la conexión entre ley y virtud, tan característica del pensamiento platónico, aparece en el reproche que las leyes le hacen a Sócrates en 51a6-7.

Como para el Sócrates de Jenofonte, la transgresión de las leyes no quedará sin castigo (54c6-8). En tercer lugar, el acuerdo tácito que presta el individuo respecto de las leyes es una manifestación de su libre albedrío, no una prueba de contrato social. El individuo es libre de irse o permanecer, no por eso se destruye la comunidad que, en este caso, posee una clara supremacía. Pero el irse refleja una renuncia a su ser que se realiza a través de la comunidad y de sus leyes. Como en el caso de la virtud, cada momento en el que se acepta el camino de la razón, el individuo se forma a sí mismo en el camino que conduce afuera de la caverna. El consentimiento del individuo lo forma a él y no a la comunidad. Más aún en el caso de Sócrates, quien siempre ha permanecido en Atenas. Sócrates es por eso el que más les debe a las leyes, porque todo su ser depende de ellas. La muerte de Sócrates es la demostración más cabal de que la idea de una obligación contractual está muy lejos de la doctrina platónica. Irse sería destruirse a sí mismo más que con la propia muerte.

24 *Studi sul processo attico*, Padova, 1933, pp. 189 ss.

25 *Cp. cit.*, p. 165.

26 *Op. cit.*, p. 229.

Lo interesante en Platón es que en ningún momento ha abjurado de las leyes de su ciudad, sino que las ha reafirmado, a pesar de la muerte de Sócrates. Por otro lado, respecto de las apariciones que menciona de R. sobre la ley como contrato en Platón, en lo que concierne a las *Definiciones* (415b) y al *Minos* (314c) hay serias dudas en cuanto a su autenticidad. La definición de la ley en las *Leyes* (¡justamente en las *Leyes*!) como *dóγμα τεῶν πόλεως* (644d3) demuestra cuán lejos estaba de nuestra noción de contrato la idea de convención de los griegos.

En el tratamiento que de R. hace del discurso *Contra Midias* de Demóstenes, vuelve a encontrar en el pensamiento del orador ateniense la noción de pacto o contrato social. A diferencia de lo que observara en el *Critón*, sostiene que se trata de un contrato que otorga un cierto número de garantías que brindan seguridad a los ciudadanos, y a los magistrados, autoridad. La democracia sería el sistema que los débiles han creado para resguardarse contra los que ejercen la injusticia.

Según nuestro criterio, es también dudosa la existencia de una idea de contrato dentro de este planteo demosténico. En ningún momento se afirma que las leyes sean el producto de una actividad contractual, tal como lo debe reconocer la misma de R. (p. 143: "le mot de pacte n 'y est pas"). En primera instancia, la serie de argumentaciones y de textos que ofrece de R. se divide en dos géneros completamente distintos: a) el texto de Tucídides (V 98) no se refiere a la superioridad de una alianza de los débiles sobre los atenienses, sino simplemente a que a través de sus actos éstos garantizarán más enemigos. La afirmación del *De pace*, 134, de Isócrates es, a nuestro entender, una simple comprobación contingente que no puede ser tomada de base para el desarrollo posterior de este pensamiento. Es necesario colocarla dentro del contexto intelectual de Isócrates<sup>27</sup>. b) El pasaje de Platón (*Gorg.* 488d) es el ejemplo clásico por antonomasia y tiende a destruir la idea de una alianza de débiles. Los que hacen las leyes son más fuertes por naturaleza (488d5-6). El individuo no es nada frente a la comunidad. Es por ello impensable la posibilidad de que uno se pueda sobreponer al conjunto, tal como lo postulaba Calicles (484a2 ss.). En el mismo sentido hay que interpretar los pasajes del Anónimo Jámblico (Fr. 89 D 6, 3-4). Nuevamente aquí es superior la comunidad al individuo, por más excelente que éste pueda ser:

διὰ τὴν ἑαυτῶν εὐνομίαν καὶ τὰ πλεῖθος ἢ τέχνῃ ἢ δυνάμει ὑπερβάλλεσθαι ἂν καὶ περιγένησθαι τοιοῦτου ἀνδρός.

El ejemplo de Demóst., 21, § 40, no permite tampoco hablar de la democracia como un sistema de alianza de débiles. Retornando al § 224 se puede observar que allí no se habla de la comunidad, sino de las leyes y la autoridad y que ambas se dan fuerza mutuamente,

<sup>27</sup> Cfr. p. ej. *De Pace*, 69, donde se compara con las virtudes de los antepasados.

en la medida en que las leyes imponen una autoridad y es ésta la que hace cumplir las leyes. Que esto está lejos de la idea de pacto lo muestra el § 45 (*nomothétes!*) En cuanto a la *ádeia*, ésta es el producto del orden legal que ampara al ciudadano de la bestialidad que podría imperar si no hubiera leyes<sup>28</sup>. Cuán lejos está la idea de contrato social de la de convención lo muestra también Demóst., 25, § 10, donde la ley es definida como convención común de la ciudad y sin embargo se afirma que es un don de los dioses. El § 188 del *Discuso*. 21, es otra prueba de lo alejado que está el concepto de ley del de contrato social. Todos los bienes que posee la sociedad son producto de sus leyes. Estas tienen también un carácter positivo y formativo. Tampoco podemos compartir con la autora la afirmación de que el desprecio por la ley era paralelo a la hostilidad por la democracia (p. 150). Baste tomar el ejemplo de Platón —según de R. culminación de la reflexión griega sobre la ley— para ver que esa opinión no es correcta. Ciertamente la afirmación de que la *eunomia* de los oligarcas se refería más a las costumbres que a las leyes debe ser demostrada.

Los dos discursos contra Aristogitón que se encuentran en el *corpus* demosténico y sobre cuya autenticidad existen fundadas dudas han sido tomados por de R. como testimonios del s.IV aunque no los atribuye a Demóstenes (p. 158). La autora efectúa una discusión detallada del problema intentando rebatir la tesis de Gigante<sup>29</sup>, quien indica que el discurso presenta ciertas influencias estoicas y neopitagóricas imposibles antes del s.III a.C. La autora observa que la aparente contradicción entre el primer y el segundo discurso, en lo que concierne a la naturaleza, se soluciona en tanto que la naturaleza desordenada, a la que alude en el primero, se entiende como referida a la naturaleza humana y la ordenada, alabada en el segundo, como correspondiendo a la naturaleza cósmica.

La interpretación en conjunto de estos dos discursos y, sobre todo, la aparente contradicción en lo que a la relación entre naturaleza y ley se refiere, es correcta. Pero lo que nos parece incierto es la ubicación de los discursos en el s.IV, más aún si tenemos en cuenta su tono y por sobre todo la idea de una naturaleza ordenada por una ley natural y la validez del concepto de ley que es observable en el segundo, extendida y generalizada como no se conociera antes de Platón<sup>30</sup>. Por eso no sabemos hasta qué punto es posible desechar la hipótesis de Gigante.

En el capítulo IX de su trabajo, de R. trata la obra platónica, que, a su entender, representa el momento cumbre en lo que concierne a las teorizaciones sobre la ley. Su consideración de la *Carta*

28 Cfr. *Leg.*, 874e8 ss., donde está implícita la misma idea y no por eso es factible hablar de un contrato social.

29 Op. cit., pp. 268-292.

30 Cfr. 27, 28 y 25, 15.

VII (pp. 180 ss.) pretende demostrar que la crisis que sufriera Platón en su vida está relacionada con su actitud frente a las leyes. Cree descubrir dos momentos diferentes en la evolución de su pensamiento: uno marcaría una crítica severa a la legalidad imperante y, en el otro, vuelto nuevamente al plano de la realidad, se afirmaría la soberanía de las leyes. Estos dos momentos los ejemplifica con el *Político* y las *Leyes*. En el primer caso (pp. 182-194), aproxima la actitud de Platón a la de Isócrates. Nada más erróneo. Mientras que para Isócrates las leyes tenían una función puramente negativa y no ayudan a desarrollar la virtud, en Platón es todo lo contrario. Por cierto los ejemplos de *Resp.*, 425d-e y 427a no son pertinentes. En el primer caso se trata de ciertos aspectos que no necesitan ser regulados por las leyes, puesto que éstas ya han educado a los ciudadanos en el respeto a la virtud (424d1-425a1). Esta afirmación condicionada a ciertos ámbitos no puede ser extendida a toda la legislación. Lo mismo se aplica a 427a2 ss.<sup>31</sup> Notemos al pasar que Platón habla del *kalós kagathós aneér*, es decir del filósofo, el cual no necesita ningún tipo de legislación por sobre él, y que la misión del filósofo político en el *Pol.*, 294e8-295a1, es definida como ἡ τῶν πολιτικῶν ἀγέλας ἐπιστάτης τῶν δικαίων περὶ καὶ τῶν πρὸς ἄλλήλους συμβολαίων.

Lo cual demuestra que este campo corresponde a la legalidad emanada del político. El hecho de que a estos ámbitos no se le atribuyan leyes escritas no quiere decir que estén fuera del concepto de ley o que la ley escrita sea sólo restrictiva y negativa a la manera de Isócrates. Por otro lado, la ley no deja de ser necesaria aunque se conozca la ciencia del bien. Por el contrario, es el conocimiento del bien el que posibilita una buena legalidad<sup>32</sup>. La comparación con el *Fedro*, 273e, está fuera de lugar. En ningún momento —ni siquiera en el estado ideal— desaparece para Platón la ley. Esto ha sido demostrado con razones bastante convincentes por M. Davis<sup>33</sup>. En la p. 189, comentando *Pol.*, 293a, afirma que las leyes no son muy diferentes de la presencia de órdenes escritas para un médico competente. Esto no quiere decir que no haya leyes escritas, ni que el político no legisle, sino tan sólo que puede cambiar esa legislación cuando lo considere necesario. Eso es cuanto afirma Platón. Respecto de las *Leyes*, se trataría del segundo mejor camino anunciado en el *Pol.* Esto ha sido visto con claridad por la autora. En este apartado hay, para nosotros, tan sólo un error bastante grave. Se refiere al comentario de *Leg.*, 710 ss. (p. 194). Allí en ningún momento se dice que una tiranía sea la condición ideal para gobernar. Este sinsentido no lo hubiera dicho Platón nunca. Tan sólo se afirma (710d6 ss.) que con la ayuda de un buen legislador el régimen más fácil de trastocar en una constitución correcta es la tiranía, si se cuenta con el asentimiento del

31 En *Resp.*, 424e6: ἔννομότερόν γ' ἢ παρανόμου ἢ ἔννομον.

32 Cfr. *Leg.*, 874e ss., sobre la necesidad permanente de la ley.

33 'The place of law in projected platonic cities', *Symbolae Osloenses*, XXXVI, 1950, pp. 72-85.

tirano. De hecho, una vez sucedido esto, la constitución no sería más una tiranía, sino una *basileía metá nóμου*.

Los dos últimos capítulos de la obra constituyen los más sobresalientes de la misma. Por sobre todo el último, donde se analiza el aspecto educativo que tenían las leyes para los griegos. La función educativa de la ley muestra que la noción de *nómos* se extendía más allá de la simple ley escrita y que el ámbito de aplicación de los *nómoi* sólo puede ser entendido tomando en cuenta este presupuesto. En *nómos* estaban ley y costumbre estrechamente unidos. Por ello, pretender hacer un corte en el significado de *nómos* para investigar una de sus vertientes sólo puede llevar a los resultados que en muchos de sus aspectos nos muestra esta obra.

FRANCISCO LEONARDO LISI.

(de la Universidad de Buenos Aires)