

Díke y conflicto

Armando R. Poratti

El tema de la justicia se vuelve mareante en la estricta contemporaneidad, donde todos los parámetros y valores parecen haberse fundido en el vistoso magma postmoderno, y donde las exigencias más elementales de la supervivencia individual y colectiva están atrapadas en la danza macabra de los poderes globales. El carácter inédito de los fenómenos –y en primer lugar, su dimensión planetaria– nos encuentra en un estado de indefensión teórica y práctica. Las concepciones de la justicia hasta ayer admitidas y aún consagradas se reflejan en el espejo irónico de una conciencia epocal que prefiere declararse impotente a admitir su azoramiento y su asombro ante lo que no previo. Sobre este fondo, donde las convicciones de hace una década suenan ininteligibles, parece no tener sentido volver a convocar a aquellos griegos que Occidente eligió y erigió, hace mucho, como sus clásicos. Puede que sea con razón, porque el monstruo aquí presente se viene gestando desde hace mucho, y sus raíces mediatas seguramente se nutrieron de las diversas teologías, renacimientos y humanismos cuyos complejos frutos eran diferentes de lo anunciado. Sin embargo, alguna vez habrá que revisar con cuidado el proceso por el cual, a través de esas herencias e instauraciones, se convirtieron en nuestros clásicos políticos justamente dos filósofos –Platón y Aristóteles– que velaban –con desesperación uno, tranquilo y curioso el otro– el lecho de muerte de la polis.

En ese papel es posible que tengan algo, y hasta algo nuevo, que decirnos. Pero no vamos a acudir a ellos en este intento de aproximar nuestra reflexión al ámbito griego. Más vale nos vamos a dirigir a los comienzos, y al comienzo del comienzo, donde puede atisbarse la emergencia misma del pensamiento. En efecto, una de las matrices del pensamiento arcaico está en la noción de Díke, cuya evolución contribuirá a la fundación misma del ámbito de lo político. En esta evolución, el problema de la justicia, que signa los pasos iniciales de la

constitución de la polis, pone en obra un proceder racional que no tarda en convertirse en pensamiento explícito. La noción de *díke*, cuyo sentido originario parece relativamente restringido, a poco andar transpasará todos los planos (el teológico-cosmológico tanto como el ético-político), y terminará aportando al pensamiento arcaico algunos de los esquemas conceptuales (en cierto modo ya una lógica y una ontología) que le permitirán hacerse cargo de la 'realidad' como tal. También los hombres de ese tiempo se las vieron con problemas no conocidos. La hazaña de dominar fáctica y conceptualmente las graves alteraciones económicas y sociales de comienzos de la edad arcaica desarrolló las fuerzas de la reflexión como para que estuviera inmediatamente en condiciones de proponerse lo que luego habría de llamarse filosofía. La reflexión –que por cierto no nace como saber contemplativo– se establece sobre el suelo del conflicto, del cual hace su contenido y su 'tema' concreto. A partir de allí, el pensamiento griego instaura lo que podríamos llamar una ontología del conflicto, que con algunas grandes alternativas (los Sabios, los presocráticos, trágicos y sofistas) llega hasta Platón. No sé cómo resonaría esto en el no muy culposos minimalismo con que nos protegemos de la enormidad epocal. Pero aquel lejano origen es por lo menos un ejemplo de qué hacer con lo imprevisto, por ejemplo los fenómenos violentos que arrancaron a una sociedad de su recaída en la prehistoria.

En las antiguas culturas orientales la 'justicia' tiene una base teológica y teocrática que le confiere alcance ontológico. En Egipto, el querer del rey-dios es la causa inmediata de los acontecimientos que realizan el orden del mundo (natural y humano), orden que por ello 'es', y es necesariamente 'justo'. En Mesopotamia, en cambio, el rey es enviado y lugarteniente del dios, y como tal declara la justicia en forma privilegiada. Con estas formas de teocracia contrastan los imperios indoeuropeos (el hitita, y luego el persa), en donde el rey es jefe de una aristocracia conquistadora y sólo puede pretender a alguna suerte de cercanía especial con los dioses (aunque intente, con mayor o menor éxito, aproximarse al modelo teocrático)¹. En el subsuelo histórico y cultural helénico, podríamos en principio pensar al rey micénico sobre estos modelos orientales, como clave de la dinámica mítica en tanto Centro del Mundo, centro de poder

y centro simbólico cuya organización material y espiritual es proporcionada por la unidad sobresaturada del Palacio. La escuela historiográfica francesa tiende a resaltar la continuidad entre el mundo micénico y el griego. Así J. P. Vernant, en un libro de amplia difusión², pone la sombra del Palacio como telón de fondo del esquema conceptual y espiritual del muy posterior mundo político. Es significativa la doble línea que, sin aparente conciencia de contradicción, aparece en esta obra. Por una parte se anuncia que el viraje del siglo VIII al VII, en que se funda la polis, ha de rastrearse sobre el fondo del pasado micénico³. El problema conceptual se retrotrae así hasta el colapso del *wánax*: éste unificaba y ordenaba las clases y funciones desde un poder más que humano, y su desaparición instaura el problema del orden a partir del conflicto entre grupos funcionales distintos y rivales “o –para adoptar la fórmula misma de los órficos–, ¿cómo, en el plano social, puede surgir lo uno de lo múltiple y lo múltiple de lo uno?” La lectura (en la que la influencia de G. Dumézil está muy presente) de la historia institucional y de los mitos reales áticos mostraría el “estallido de la soberanía”, esto es, la separación de la *basileía* (el ámbito de la realeza religiosa) y de la *arkhé* (mando político), que define así el terreno de lo político-profano, separación reinterpretada como contraposición de clases funcionales. Pero esta contraposición termina resolviéndose, no entre diferencias funcionales sino entre *géne* (familias o clanes nobles), en el *agôn* o competencia noble entre iguales, que supone la unidad previa de la *philía* y que se transpondría en la organización política y en último término derivaría en la *isonomía* (igual distribución del poder) democrática.⁴ Una página antes, sin embargo, Vernant ha esbozado un conflicto y un curso distintos: la caída del Palacio habría dejado en libertad y enfrentado a una aristocracia guerrera y a las comunidades aldeanas; aunque, con una disyunción cronológica importante, indica la “sabiduría” de los Sabios del s. VII como el lugar donde este conflicto buscaría un equilibrio⁵.

Una aproximación distinta surge de la historiografía inglesa. M. I. Finley en especial (a partir de la investigación sobre la posesión de la tierra) sostuvo la tesis de un corte institucional entre el mundo micénico y la Edad Oscura⁶. La caída de los palacios y el momento de desorganización y empobrecimiento concomitante

(que no puede hoy ya describirse simplemente como la “invasión de los dorios”, “creación de la historiografía del siglo XIX”)⁷, va junto a una continuidad de los aspectos básicos de la cultura, atestiguada por la alfarería. Más todavía, como mostró la obra de M. P. Nilsson, las raíces de la religión griega clásica hay que buscarlas en el período micénico. Pero esto no aminora el hiato en la economía y en la organización social y política. Los “reyes” homéricos son el producto de una mutación en la noción misma de monarquía: en ningún caso se reconstituirá un poder supremo y unificador como el del *wanax* micénico, y la designación de *basileús* (que en las tablillas micénicas parece designar a ciertos jefes o funcionarios subordinados) tiende a significar menos la cúspide única cuanto el *primus inter pares* (como entre los feacios de la *Odisea*) y aún la clase misma de los jefes en cuanto clase (así los *basileis* beocios de Hesíodo, y cf. *Od.* 1.394-5). A las puertas de la polis, la institución monárquica ha desaparecido y el poder es detentado más vale por la aristocracia (como los eupátridas atenienses), y aún por familias determinadas (Baquíades de Corinto, Pentíledes de Mitilene, o en el norte los Aléuadas de Larissa). Estas aristocracias han logrado un equilibrio y una cultura peculiares cuando, hacia el s. VIII, el equilibrio se rompe, los tiempos se aceleran y fenómenos de amplio alcance se constituyen en los datos del problema para cuya solución habrá de inventarse la política.

¿Pero cuál ha sido exactamente el problema que la polis, y el pensamiento ligado a ella, intentan resolver? La cuestión tiene importancia histórica y además filosófica, porque la búsqueda de solución para dificultades apremiantes y aparentemente incomprensibles llegó a incidir en forma profunda y a la vez explícita en la matriz conceptual helénica. Categorías tan decisivas como unidad y multiplicidad, igualdad, desigualdad y equilibrio, límite e ilimitado, se fraguaron en la carne misma de estos procesos.

El esquema de Vernant es seductor: la caída del Palacio deja abierto el lugar (el Centro) para la concurrencia de muchos en el poder; pero al fin será este juego mismo el que ocupe ese espacio, y la igualdad fundamental de sus participantes fundará una ‘igualdad’ que se transpondrá a la polis democrática. Pero retrotraer

la cuestión hasta la desaparición del *wánax* implica una proximidad ilusoria entre el mundo micénico y el mundo político. El conflicto, cuando se presente, no se presentará como la consecuencia de una pérdida, sino como lo originario, y el otro término, la unidad, será descubierto en el conflicto mismo. Y habría que ver también en qué medida es el *agôn* aristocrático lo que desemboca, como sugiere Vernant, en la unidad dinámica de la polis. Porque ésta no será una unidad entre 'iguales', sino entre elementos distintos. Las aristocracias, unidas por lazos personales por encima de las sociedades que presidían, tendieron más bien a reconocerse en una laxa comunidad 'internacional' suprapolítica. Las bases del conflicto político las proporcionan menos las luchas de los señores entre sí, cuanto la creciente tensión entre estos señores y la comunidad campesina y eventualmente artesana, cuya enunciación, en principio, leemos en Hesíodo. Si —según una sugerencia de Clémence Ramnoux—⁸ una tradición heroica, propia de la casta feudal y expresada en la epopeya, corre junto a una tradición jurídica, de los campesinos y artesanos, expresada en la sabiduría de los *Trabajos*, es posible que, aún guardando aspectos de la dinámica del *agôn*, el pensamiento haya pensado el conflicto, fundamentalmente, a partir de esta última tradición, que instaura el concepto mismo de Díke.

Las condiciones de la llamada Edad Oscura habrían ido mejorando gradualmente, junto a un aumento de la población, hasta conformar una sociedad agrícola relativamente próspera y estable. Hacia fines del s. IX o comienzos del VIII los griegos reabren el Mediterráneo para su actividad marítima, en manos de los fenicios desde el colapso micénico. La colonización puede leerse como un síntoma de inquietud, pero también de desarrollo económico, con una producción estimulada y que deja excedentes⁹. Esto supone el surgimiento de una clase de campesinos medianamente ricos y una incipiente clase media industrial y mercantil. Encontramos a Hesíodo en esta primera encrucijada de las transformaciones. Campesino relativamente próspero¹⁰, su conciencia choca oscuramente con el orden aristocrático tradicional, cuyas insuficiencias, sentidas como arbitrariedades, sufre sin dejar de respetarlo en principio. Pero al comprobar esa inadecuación y al aportar el tema y una primera dimensión del problema de la justicia, el poeta beocio apunta hacia un lugar de ruptura.

Se ha visto el papel de Hesíodo como precursor de la filosofía en el ámbito de la *Teogonía* y en las preguntas por el origen y el orden. Estas preguntas, sin embargo, son comunes a todas las cosmogonías, que las responden con las genealogías de dioses y sus peripecias en el poder (los “mitos de soberanía”)¹¹. En *Teog.*, (como en sus modelos o paralelos orientales) la distancia entre el origen y el orden está colmada por las dramáticas alternativas de la violencia y la venganza. La estabilización del poder se logra sólo con Zeus, pero lo notable en Hesíodo es que el ‘mito de soberanía’ pasará a depender de una suerte de justificación. No una justificación ‘moral’, por cierto (la ‘moral’ todavía no existe): la garantía del orden es el reparto de beneficios a que ha procedido Zeus (73-4, 881-5), anunciado en términos proselitistas (390-403), y que le asegura aliados imprescindibles (492-506, 655-63, cf. 624-8). Ya no se trata de quién manda, sin más, sino de quién merece mandar por su capacidad de fundar un orden aceptable y por ello sustentable; calculado, por lo demás, en vistas a la obtención y el aseguramiento del poder. Pero (886 ss.) Metis (= “Astucia”, inteligencia astuta), esposa de Zeus, va a gestar nuevamente al hijo más poderoso que el padre, destinado a destronarlo. Zeus impide astutamente el nacimiento devorando e incorporándose a la Astucia misma, su esposa, y suprime la descendencia peligrosa a la vez que se apropia de su peligroso saber¹². La estabilidad definitiva se logrará así, de un modo casi artificial, esquivando la cadena generacional de culpa y castigo, sintaxis de un conflicto que en principio debía proseguir indefinidamente. La siguiente esposa de Zeus será Themis, en la que engendrará las Horas: Paz, Eunomía y Díke (901-3), ya dispuestas a convertirse en diosas políticas. La gestación de la polis recorrerá exactamente esta parábola de un saber, astuto pero también terrible, que entiende y acompaña el conflicto para fundarla en medio de sus tensiones.

En Hesíodo, el orden de Zeus queda firmemente establecido en los ámbitos divino y cósmico (*Teog.* 73-74, 392-403, 885), pero una falencia constitutiva hace que en el plano humano esté constantemente puesto en cuestión. Allí, y en el segundo poema, *Los trabajos y los días*, encontramos la problemática de la ‘justicia’, *díke*. La evolución posterior del concepto operará retroactivamente sobre el discurso hesiódico ampliando su alcance aparente; sin embargo, su concepción

de la justicia surge desde las circunstancias concretas y aún anecdóticas del pleito con su hermano Perses. Habrá que ver cuál es su generalidad (tengamos en cuenta que su elaboración apenas comienza: Hesíodo pone y *construye* –por lo menos literariamente– la cuestión y la noción de *díke*, prácticamente ausente en Hornero). La determinación del ámbito y significado originales de la *díke* hesiódica es tarea delicada. Sobre todo, esta noción no es ‘moral’, sino ‘jurídica’, en el sentido que esto pueda tener en un momento prepolítico en que no existe el estado de derecho. Es importante tener esto a la vista para no incurrir en absolutizaciones anacrónicas y a veces noblemente ingenuas¹³.

El eje semántico de la problemática está establecido por la oposición “torcido/derecho”, aplicada en especial a las *díkai*, plural que tiene prácticamente siempre el sentido de “decisiones judiciales” de los *basileis*, los “reyes”. Éstos son señores que deciden las querellas según normas no escritas que conocen en exclusiva; al parecer, hay que hacerles algún regalo por ello (de allí el epíteto de “comedores de regalos”, que no necesariamente significa “corruptos”). Su autoridad es tradicional y prepolítica, no ‘estatal’, y no sabemos qué grado de compulsividad tendrían sus fallos. Ahora bien, como tal decisión, es decir como un *factum*, una *díke* puede ser (valorada como) ‘torcida’ o ‘recta’. La decisión procedente de una autoridad y su ‘rectitud’ (lo que *nosotros* llamaríamos de algún modo ‘justicia’) quedan distinguidas, y pueden coincidir o no.

Pero no vamos a encontrar una noción de ‘justicia’ que permita discriminar entre lo recto y lo que no lo es, y dé un contenido a esa rectitud. En cambio, el ‘tema’ explícito es la obtención de la subsistencia, y aún del bienestar (31-4); los modos de esa adquisición, uno ‘malo’, que puede recurrir a la violencia o al fraude, y el otro ‘bueno’, el trabajo; por último, la recomendación y enseñanza de este último al hermano que ha optado por el modo ‘malo’ en perjuicio directo del poeta. Hesíodo duplica a la diosa Éris (= Disputa) en una mala y otra buena (11-24); la primera, que pudo ser la violencia guerrera, aparece más bien (28 ss.) en el terreno judicial: es la mala Éris la que lleva a Perses al ágora a escucharlos procesos y a prepararse –¿Adulando a los reyes?– para otro. La

‘buena’ Éris es la competencia en el trabajo, envidiosa de la prosperidad del vecino. Inmediatamente, los mitos ‘explicarán’ en profundidad esta exigencia, al dar cuenta de la situación antropológica fundamental.

El mito de Prometeo-Pandora dibuja, sobre el fondo de la *vita beata*, la constelación antropogenética: fuego (técnicas)-culpa, ‘caída’ –mujer– trabajo (castigo ‘secundario’, consecuencia de la mujer). La condición humana queda, con la mujer, origen de los males, atravesada por la dualidad y signada por la ambigüedad del trabajo, a la vez virtud y castigo. En una peculiar cercanía a temas bíblicos, y en sentido inverso al de las versiones ‘ilustradas’ del mito, nos encontramos aquí con una situación humana cadente. El orden de Zeus para el hombre regla esta ‘caída’ sin repararla: el trabajo es un constante tener que reponerse en la existencia, sin esperanza de restaurar la plenitud perdida. El hombre como tal es ‘miserable’¹⁴.

El tema de la *vita beata* hace de nexo entre este mito y el de las Razas, que introduce la temática de la *hýbris* como agresión en la raza de Plata (134-5) y especialmente en Bronce, signada por la violencia indiscriminada (146). Esta *hýbris* pareciera continuarse en la raza de Hierro (189?, 192). Pero Hierro es declaradamente la transposición mítica del presente. Las edades de la guerra han quedado atrás, y la *hýbris* consiste ahora más bien (194) en palabras torcidas y juramentos falsos, es decir, en la peculiar violencia de los abusos jurídicos. Por ello la mala fe y la mala administración de justicia son el tema principal de la exhortación a Perses y los reyes de 202 ss., que introduce explícitamente la oposición *Dike-hýbris* (213ssJ). La segunda vez que el poeta se dirige a su hermano (274-85), ésta es substituida por *díke-bíe*. *Bíe* es en principio la violencia física: la mención precede inmediatamente a la de *díke* como rasgo humano frente al entredevorarse ferino (con lo cual *díke* es presentada explícitamente como una condición antropológica esencial). Pero inmediatamente *bíe*, como antes *hýbris*, se desliza desde la mera violencia a la peculiar violencia de la palabra y el fraude judicial, cuya manifestación privilegiada en el juramento falso la conecta al aspecto sacro del procedimiento.

El singular *díke* aparece diferenciado de y aún opuesto al plural *díkai*, como la rectitud que las decisiones deberían exhibir pero que de hecho no tienen. En un poderoso movimiento ascendente, *díke* se va singularizando: ella prevalecerá, aunque se encuentre expulsada y quejosa de las ‘justicias’ de los comedores de regalos. El modo en que estos reyes la ejercen determina la prosperidad o desgracia de las ciudades (reflejadas también en la naturaleza): Zeus les señala la *díke*, cuando no la cumplen, mediante calamidades. Aún en la consideración del estado general de la ciudad, *díke* sólo juega en el conjunto de las decisiones judiciales¹⁵. A los reyes se les recomienda la consideración de “esta *díke*” –la rectitud de las decisiones– controlada por los vigías de Zeus. Así alcanzamos en 256 la célebre ‘personificación’ de Díke como hija de Zeus¹⁶; pero su contenido agota en la oposición al ámbito de lo ‘torcido’, referido como siempre a las decisiones judiciales y a las palabras en función de ellas (260-4).

Ahora bien, la exhortación a *díke*, de carácter negativo (abstenerse de *hybrís* y *bíe*) se continúa naturalmente con la exhortación positiva al trabajo (286 ss.). Y el trabajo introduce explícitamente la cuestión de los bienes y la riqueza. Las faltas contra *díke* se llevan a cabo para apropiarse del bien ajeno esquivando el trabajo. *Díke* juega concretamente en el ámbito económico. No tomar demás, no apropiarse por violencia ni trampa de lo ajeno, que debe ganarse mediante el trabajo. Ésta es la lección que Hesíodo da a su hermano, fundándola en la “naturaleza humana” y en la “autoridad” de Zeus, y el contenido concreto de *díke*. El trabajo en principio es puesto en el lugar que en HoMero ocupaba la aptitud heroica, la *arete* (en los versos, célebres en toda la Antigüedad, 286-292, que presentan las vías opuestas de la ‘ruindad’ y la *arete*, delante de la cual los dioses pusieron el sudor). Pero esta misma *areté*, y la gloria y fama heroicas (*kýdos*), reaparecerán en 310-5 como una consecuencia, no del trabajo, sino de aquello que excita la envidia: la riqueza. El trabajo no es degradante, pero esto tiene que ser explícitamente dicho¹⁷. Es más, no es algo valorado en sí mismo. Vale como precondition de la riqueza (381-2 “Si el deseo en el pecho anhela la riqueza (*plou̓tos*), acumula trabajo sobre trabajo”). Esas riquezas (*khrémata*) son la vida misma (*psykhé*) de los mortales, que por ellas la arriesgan en el mar (686-7).

La riqueza puede ser arrebatada con violencia de las manos o de la lengua (321-2): la violencia en la apropiación (no la guerra), opuesta a *díke* como juicio, y el fraude y la adulación, opuestos a *díke* como 'rectitud' del juicio. Esta riqueza obtenida violentamente, y por lo tanto opuesta a la dada por los dioses (320), no es duradera, y los dioses se ocupan de arruinar al culpable. Este arrebato es equiparado (327 ss.) a los más grandes crímenes. Zeus mismo da a estos actos (calificados en conjunto como "injustos", *érge ádiká*) su merecida retribución. *Hýbris* aplasta al pobre y también al rico y *díke* se impone a su hora, con ayuda del juramento semipersonificado (214-9). Zeus se encarga de hacer florecientes o infelices las ciudades según sus gobernantes, pagando a veces todos por uno. Se entera de todo, con la ayuda además de daímones vigías, de su hija Díke y del "ojo de Zeus" (el sol, 252-267). El mal se vuelve contra el malvado (265-6). El arcaico principio de que la culpa tiene a la larga consecuencias en la descendencia (284-5) salva en cierto modo el cumplimiento de la retribución. Y sin embargo, Hesíodo no ve este cumplimiento como inexorable: Zeus, cuyo ojo todo lo ve, "mira" la justicia de una ciudad, "si quiere" (267-8). El poeta llega casi a renegar de la 'justicia' y duda de ser 'justo', él y su hijo, porque el 'injusto' (*adikóteros*) obtiene más *díke*, aunque se admite, con reticencia, que esto no sería ratificado por Zeus (270-4, cf. 333-4).

Aún, pues, si hay elementos que apuntan hacia un cumplimiento necesario de la 'justicia', *díke* no alcanza a ser un orden inviolable. Esto se relaciona con el hecho de que *díke* no se desprende nunca de su significado concreto y particularizado de "fallo": en último término, la legalidad (y la justicia) es algo sujeto a decisión en cada caso, y por ello puede ser, en principio, arbitraria. El cumplimiento de este orden sigue dependiendo de la vigilancia de Zeus como de una voluntad particular, y no logra convertirse en un orden objetivo y válido por sí. Esto indica que todavía no ha emergido la polis, pero que estamos a sus puertas; la situación, sin embargo, incidirá en el pesimismo hesiódico.

Pero la noción de un orden impersonal y necesario no podía surgir en el mundo relativamente estable de una sociedad agraria. Será necesario que

esa estabilidad, que permite una prosperidad moderada, sea conmovida por fenómenos que parecen destruir todo orden. La lenta evolución de los siglos oscuros explota en la "Edad de la revolución"¹⁸ de los siglos VIII al VII, en que una economía comercial e industrial (cerámica, vino, aceite) reabre los mares y el alfabeto reincorpora a la historia lo que va a ser ya plenamente el mundo griego, el mundo de la polis.

En este panorama se da algo absolutamente nuevo: la moneda. Su aparición se sitúa hacia fines del s.VIII, en Lidia según Heródoto (I 94), aunque los arqueólogos suelen también acreditar el invento a los griegos jónicos. Su difusión es rápida: según una tradición, el tirano Fidón de Argos (personaje tan interesante como de fluctuante cronología) acuñó en Egina, en la primera mitad del s.VII, monedas de plata de menor valor, lo que facilitaría su circulación. Siguen durante ese siglo Corinto y Calcis. No tenemos testimonios de su efecto inmediato en estas ciudades, a la cabeza del desarrollo colonizador y comercial arcaico, pero es concebible que haya activado la expansión y los conflictos: el desarrollo normal es que las oligarquías sean reemplazadas por tiranos, que se hacen cargo de las nuevas exigencias. Pero sí tenemos los ecos dramáticos de la irrupción de moneda en el Ática, donde habría entrado desde Egina en fecha algo posterior (Atenas tuvo moneda propia sólo hacia el VI o fines del VII). El fenómeno ático es pues tardío y relativamente atípico en el conjunto, pues se trataba de una economía todavía predominantemente agraria (aunque la cerámica tenía gran importancia) y con fuerte presión demográfica irresuelta. En ese marco la moneda, a través del préstamo, funcionó como instrumento de endeudamiento y expropiación de los pequeños propietarios, que hipotecan y pierden sus tierras o su libertad.

Y en ello hay algo inédito y decisivo: la moneda crea las condiciones de posibilidad de la acumulación ilimitada. El texto hesiódico sugería la posibilidad de prosperar: podría llegar a adquirirse el *klêros* (tierra patrimonial) de otro (*Trabajos* 341). Pero esto marca los límites de las posibilidades de apropiación. La cuestión del límite ("la mitad es más que el todo", 40) aparece referida a la

partición entre hermanos de un modesto patrimonio agrario. Con la moneda, los grandes terratenientes podrán no sólo acaparar la tierra, sino acumular por encima del límite 'natural' de la riqueza agraria. En este terreno encontramos el lugar inmediato del *problema* de la *díke*, por el nos preguntábamos al principio, y que va mucho más allá de la presentación hesiódica. El fundamental *concepto* de 'límite' aparece cuando las bases tradicionales de la vida misma se ven desencajadas por un nuevo poder que parece poder ejercerse sin trabas y que produce los más fuertes desequilibrios. Hay que comparar a Hesíodo con Solón, para ver cuánto menos graves eran las condiciones que llevaron al primero a divorciar a *díke* de los hombres que las que determinaron al segundo a restituirla a la comunidad. Es mérito del pensamiento arcaico haber logrado domeñar esas tensiones, no sólo en la práctica, sino también conceptualmente.

Atenas tuvo en la emergencia, con Solón, no sólo un legislador sino un pensador de la crisis, que elabora su experiencia y la comunica, como es normal en la época arcaica, en verso. Podemos sobrevolar los restos de estos poemas. En el frag. 1 D., cuya temática es de muy cercana fuente hesiódica, el poeta pide a las musas obtener los valores tradicionales y aristocráticos de felicidad material (*ólbos*) y honra (*dóxa agathé*), aunque alterados por la nueva problemática de la riqueza (*kh rémata*), que pasa a primerísimo plano. La distinción entre la riqueza dada por los dioses y la obtenida injustamente (7, 11), así como la idea del castigo de Zeus (8, 13, 25), son de raíz hesiódica (Solón sigue de cerca *Trabajos* 320 ss.). Pero, como indica el editor y traductor Rodríguez Adrados¹⁹, aquí se trasluce un pensamiento de tipo racional y jónico, y una situación nueva: la injusticia que castiga Zeus es ante todo el ansia de riquezas. Hay, por decirlo así, una lógica interna de las cosas según la cual *kóros* "hartazgo" provoca infaliblemente *hýbris* "desmesura" y ésta áte "castigo". El castigo de Zeus siempre llega (25-32), pero no castigando una por una las acciones injustas sino a veces en el largo plazo, en que les toca a los hijos pagar por los padres. La idea de la responsabilidad hereditaria, de la que ya comienza a ponerse en cuestión no su cumplimiento, como en Hesíodo, sino su legitimidad moral (v. 31, los descendientes son castigados 'sin responsabilidad' o 'sin culpa') es retomada sin embargo como garantía de un orden de la totalidad.

Según el poema, los acontecimientos humanos, y entre ellos el resultado de los modos ‘plebeyos’ de ganarse la vida, tienen un curso imprevisible y en parte al menos irracional. En contraste con esto, la gran riqueza (*plouôtes*), obedece a una singular lógica (71-6): no tiene límite (*térma*) fijado, y por ello tiende a acrecerse en forma indefinida; quienes más tienen redoblan su búsqueda, y no podrían ser saciados. Y precisamente en este juego *díke* logra constituirse como un orden objetivo e inmanente: el texto indica que los medios de enriquecerse pueden contener en ellos el castigo de Zeus, que cae sobre las cabezas que menos lo esperan. El movimiento mismo de la riqueza tiende a restablecer el orden. Así la dinámica de la moneda, que irrumpe en una economía agrícola como irracionalidad salvaje, es detectada y pensada como legalidad, en la que la lógica de lo indefinido y el límite recibe una primera expresión.

Pero esto adquiere pleno sentido en conjunción con la lógica del todo y las partes, que el sabio político plantea (y maneja) en la ciudad. En el fr. 3 D., la expresión inicial “nuestra ciudad” nombra por primera vez a la polis como el ámbito común y comunitario –no físico– que contiene a los ciudadanos. Se enfatiza su índole sacra como nuevo lugar de juntura de dioses y mortales: la protección de Palas la asegura. Pero son los ciudadanos mismos quienes, con su ansia de riquezas, la ponen en peligro. En versos mutilados se entrevé de cualquier modo la insolencia de los “jefes del pueblo” que no se pone freno, la injusta obtención de riqueza y el despojo de templos y ciudad. ‘Nuestra ciudad’, la comunidad en tanto unidad previa de lo común, es aquello que las partes –que no son los particulares sino los partidos, los grupos sociales y políticos unidos por sus intereses– tienden a romper, en el movimiento en el que una parte como tal intenta substituirse a la totalidad, literalmente ‘quedándose con todo’. Pero el proceder de quienes “no respetan los venerables cimientos de la justicia” encuentra ahora un castigo inmanente dentro de un despliegue temporal, en esta Díke “que, callada, se entera de lo presente y lo pasado y con el tiempo llega siempre como vengadora” (fr. 3 D. 14-6, aquí e *infra* tr. R. Adrados).

Díke ya no tiene el mero y modesto sentido de fallo judicial: su presencia solemne y silenciosa es la verdad de la dinámica que los hombres cumplen

ciegamente. Y su ámbito tampoco es el económico (esto es, las contingencias de la fortuna del *oĩkos*) sino por de pronto plenamente social y político. La injusticia de los grupos, que es en sí un atentado a la unidad y la posibilidad de su destrucción, acarrea la guerra civil, en la que la parte triunfante esclaviza a los vencidos y de todos modos pone en peligro la ciudad misma. Y la pertenencia común a un mismo espacio político determina la imposibilidad de escapar al infortunio público, convirtiendo en una condición inmanente la responsabilidad colectiva ante Zeus. Pero los excesos de los aristócratas llevarán al surgimiento, de entre sus propias filas, de un tirano que, apoyado por los perjudicados, los despojará a su vez en beneficio de éstos, en una suerte de movimiento equivalente y opuesto, como lo anuncian los varios fragmentos al parecer referidos al inminente y luego efectivo encumbramiento de Pisístrato (frs. 8-10 D.). Así, la parte que se substituye al todo encuentra en ella misma y en su mismo exceso el principio de la represión.

Sin embargo, este movimiento destructivo puede evitarse. En el corazón del poema está Eunomíe ("buena administración" o "reparto", opuesta a Disnomia)²⁰, cuyo contenido –que van a ser las mismas leyes solónicas– constituye un orden para la totalidad política que pivotea sobre el problema del límite. El pueblo esperaba que Solón se le pusiera al frente y aplastara a los aristócratas; éstos, que mantuviera o exacerbara su dominación (fr. 24 D. 23-25, cf. fr. 4 D.). Pero Solón frustra a ambos bandos. En los yambos del fr. 24 D., que recuerdan la abolición de la esclavitud por deudas, el estadista dice haber redactado "leyes (*thesmoús*) tanto para el hombre del pueblo como para el rico, reglamentando para ambos una justicia (*díke*) recta" (18-20), según una proporción geométrica que caracterizará luego al concepto aristocrático de eunomía, opuesto a la igualdad aritmética de la isonomía democrática. La misión de Solón es poner límites (frs. 23, 24 D.), constituirse él mismo en límite (fr. 25 D.).

Esta puesta de límites no es una armonización de las oposiciones, ni la tensión de los contrarios se resuelve de un modo que pudiéramos llamar en algún sentido 'dialéctico'. Las contrariedades, dejadas sueltas, se llevarían de su

impulso hasta las últimas consecuencias. La superación de las contrariedades es posible sólo como equilibrio de tensiones. Por debajo de esto, está el saber que estas tensiones son raigales, constitutivas de la ciudad misma, y por eso insuprimibles.

Por eso la ley no es un arbitrio del legislador. Es la respuesta a un juego más alto, advertido y enunciado por el sabio. Díke es el juego de las partes en el todo, la lógica que subyace en la discordia. En la unidad previa que es la comunidad, 'nuestra ciudad', las partes (los partidos), contrarios entre sí, tienden a substituirse a ella: la *hýbris* es, justamente, la parte que se toma como todo. Si se deja esto en su libre juego, el momento de triunfo de una parte coincide con la reacción de la contraria. La *díke* que castiga un exceso no repara un orden estático sino que ella misma, como justicia, consiste en la dinámica de la injusticia. El conflicto es esencial e irrebasable porque es el orden mismo, un orden unitario y mediató que rige y da sentido a las tensiones inmediatas. ¿El hombre ha de abandonarse sin más a este juego? La sabiduría del sabio político consiste en ver el conflicto y en verlo como esencial e irrebasable, y a la vez en saberlo aprovechar para en cierto modo manejarlo y aplacarlo: haciendo –con la ley– que los contrarios se equilibren. El legislador tiene que utilizar esta misma tensión para neutralizarla, en cierto modo como Zeus, en la *Teogonía* hesiódica, lograba estabilizar el orden esquivando astutamente la férrea cadena de culpa y venganza. La problemática del orden consiste en traer a luz la unidad subyacente, sabiendo que las desmesuras no pueden ser anuladas y que cada una de las partes está constantemente presionando para romper el equilibrio en su favor. Tal vez nada asegura que el equilibrio sea estable.

No es necesario recordar que ya estamos con esto en el movimiento de las líneas adjudicadas a Anaximandro²¹. Transgresión y reparación surgen como el mismo movimiento desde una misma raíz. En esta dinámica, las tensiones no se suprimen sino que se desarrollan hasta el extremo, para así generar paradójicamente el orden que las mantiene en sus límites; *díke* no asegura la estabilidad de un no-acontecer sino que, como fuerza limitante, es a la vez y por

lo mismo el motor de los excesos; y en el cambio que ella misma determina, su ley es lo permanente, 'eterno' y 'divino'.

Se ha dicho (Jaeger, Mondolfo entre otros) que en Anaximandro hay una proyección de categorías y expresiones políticas en el ámbito cósmico. Puede ser así para nuestra comprensión que pone una diferencia esencial entre los ámbitos de lo humano y lo natural. Pero lo que se da en el pensamiento arcaico es más bien una comprensión del ritmo de la totalidad de lo que es, cuyas manifestaciones se aprehenden en distintos planos. La pólis es el lugar privilegiado de emergencia de ese orden para el hombre. La reflexión jónica piensa con la lógica política de los opuestos, pero ahora convertida deliberada y concientemente en ontología y tal vez cosmología, y en los mismos términos que habían planteado los sabios políticos: la legalidad del conflicto. En la polis, el libre juego de esta dinámica la llevaría a la destrucción; pero esta ley puede jugar libremente en la totalidad de lo que es, en lo 'divino'.

El otro momento culminante de la ontología de los contrarios, que se da obviamente en Heráclito, resume en un fragmento todo el camino que hemos recorrido: "Es preciso saber que la guerra es común y justicia discordia, y todo sucede por discordia y necesidad" (DK 22 B 80). La guerra, *pólemos*, común como el *lógos* (B 2), y que en B 53 recibía atributos de Zeus (padre y rey), está en la línea de las representaciones aristocráticas, con resonancias homéricas²², aunque por detrás del fragmento hay (como informa el testimonio A 22) una polémica contra Hornero, el cantor de la guerra que había pedido que la guerra cesara. Pero la justicia es discordia, *díke* es *éris*. Es casi obvia la referencia a Anaximandro, a quien Heráclito corregiría el haber considerado a la contienda como injusticia, *adikía* (cf. B 102, para el dios todas las cosas son justas)²³. Hesíodo está también aludido en la substitución de *Éros* por *Brisen* el lugar del principio generador²⁴. Y esto es lo que 'hay que saber'. Los hombres tienen el privilegio de conocer el juego terrible del mundo y de la justicia y en base a ello, intentan, mediante sus leyes, vivir en el seno de la Ley trágica sin que ésta los devore. La conexión entre la ley política y el *lógos* según el cual todo sucede se hace explícita en B 114: "Es menester que los

que hablan con inteligencia se fortalezcan con lo común a todas las cosas, como una ciudad con la ley, y mucho más fuertemente: pues todas las leyes humanas se alimentan de una, la divina; pues (ésta) domina cuanto quiere y basta a todas las cosas y aún sobra". El Lógos, lo Común, es la tensión que genera la realidad en el juego de las oposiciones, y la ley de la ciudad surge de esta misma dinámica de los contrarios: no sólo pueden ser comparados sino que efectivamente las leyes humanas derivan de esa ley divina. El gran conflicto del Mundo se abre espacios y se hace presente a los hombres en cada una de las –tensamente equilibradas– leyes humanas, que continúan su juego.

Con los problemas del límite y de los contrarios, que son los suyos propios, la polis aportó al pensamiento emergente algo más que el marco: le aportó su propia vida. Durante los dos o tres no largos siglos que duró la salud de la Ciudad, el pensamiento desplegó en variados registros una metafísica trágica de las oposiciones y del conflicto rítmico. En el siglo V, con la conversión de Esparta y sobre todo de Atenas en superpotencias, vuelve a aparecer, en un plano más amplio, un elemento de hipertrofia. Esta vez, la guerra agotó al mundo griego. Platón es un nombre (privilegiado) para su quiebra final –para la conciencia de esa quiebra, que el filósofo elabora en el mito de Sócrates–. Por ello la actitud de Platón es de una agobiante responsabilidad (no tiene meramente que hacer una carrera política, sino que tiene que salvar a la Ciudad). La solución –desesperada– que encontró para la imposible tarea de preservar lo que se destruía, fue tratar de detener el conflicto. Así instauró la metafísica de la Identidad. No salvó a una Ciudad cuyo mal era terminal, pero (tal vez sin proponérselo), fundó Occidente.

Hemos recordado cómo varios siglos antes de Platón, en los comienzos de la Era Arcaica, una sociedad cuasi prehistórica tuvo que vérselas con la irrupción de fenómenos estrictamente inéditos, de los que no había experiencia previa y que parecían inmanejables. La última etapa de la Identidad, esto es, nuestro cómoda estagnación en diversos finales de la historia, puede ocultarnos que el mundo tal como lo hemos conocido puede pasar (ya pasó) a la prehistoria. Posiblemente las enormes potencias ahora presentes juegan otros juegos, ya no

pautados por lo ilimitado y el Límite. O quizás no juegan ningún juego. Quizás vienen a remachar la Identidad en su forma más masiva. Su actividad no parece de todos modos preocuparse mucho por aquella justicia que identificaba a cada uno dándole su merecido, esto es, dándole lo que se merecía. Pero la diosa Díke puede mutar, pero no morir. Díke actúa ignorada en el delirio de los hombres. ¿Qué nos dará a cada uno, en el tiempo que se abre, la justicia, que da a cada uno lo suyo?

Notas

¹ Cf. Levi, Mario A., *La lucha política en el mundo antiguo*, tr. c. Jesús López Pacheco, Rev. de Occidente, Madrid, 1967, cap. I, "Ley estatal y ley sagrada".

² *Les origines de la pensée grecque* (1962), *Los orígenes del pensamiento griego*, tr. c. M. Ayerra, Eudeba, Bs. As. 1965, y reed, con un "Prólogo a la nueva edición" (de 1987), Paidós, Barcelona - Bs. As. - México 1992. Justamente en este prólogo (p. 14) se renuncia a la concepción del *wanax* micénico como rey divino de tipo babilónico (cf. p. 41). Pero la organización palacial asegura la función de Centro: la economía de los templos aparece bajo su control, aunque se tiende a relativizarlo en términos generales. Cf. Halstead, P., "The Mycenaean palatial economy: making the most of the gaps in the evidence", *Proceedings of the Cambridge Philol. Soc.* 38 (1992-3), pp. 62 s. y nn. 62-71 con remisiones; A. J. Domínguez Monedero, "El mundo micénico. Philellenes II", *Polis* 4 (1992) 43-78 (actualización de varias cuestiones y bibliografía), p. 47 n. 15 (D. Charpin, contra Vernant).

³ Introd. p. 25, Pról. p. 12.

⁴ Cap. III, cf. esp. pp. 57-60 (cita, pp. 57 s.); cap. V.

⁵ Pp. 52 s.

⁶ Cf. esp. "Homer and Mycenae: Property and Tenure", *Historia* VI2 (1957) pp. 133-159 (con la oposición de Vernant, *op. cit.* p. 52); también la síntesis en *Early Greece: the Bronze and Archaic Ages*, London 1970, caps. VI-VII (*Grecia primitiva: la Edad de Bronce y la Era Arcaica*, tr. Delia Maunás, Eudeba, Bs. As. 1974).

⁷ Ruipérez, M. S.-Tovar, A., *Historia de Grecia*, Montaner y Simón, Barcelona 1973, p. 60.

⁸ *Héraclite ou l'homme entre les chases et les mots*, Belles Lettres, París 1968 2, p. 107. Cf. Rodríguez Adrados, Francisco, *La democracia ateniense*, Alianza, Madrid 1975, Primera parte, *passim*

⁹ La interpretación tradicional liga la colonización a la necesidad de resolver el exceso de población; pero la arqueología, que la adelantó al temprano s. VIII, descubrió que los primeros establecimientos (Al-Mina en Siria y Pithecusa en Ischia) eran emporios comerciales. Para el desarrollo económico, cf. Austin, M.-Vidal Naquet, P., *Économies et sociétés en Grèce ancienne*, París 1972, pp. 68 s.

¹⁰ Hesíodo, representante de los campesinos en ascenso: Will, Ernest, "Hésiode: crise agraire? ou recul de l' aristocratie?", *Rev. des Ét. Gr.* 78 (1965), 542f556, 543, contra Will, Édouard, "Aux origines du régime foncier grec", *Rev. des Ét. Anciennes* 59 (1957) 12-24, que retrotrae a Hesíodo la concentración de la tierra y demás condiciones del A'tica de Solón.

¹¹ Hesíodo como precursor de la filosofía está ya por detrás de los “teólogos” de Aristóteles, *Met.* A 983b27 ss., B 1000a9 ss., etc.; la crítica lo mantuvo allí (O. Gigon, *Der Ursprung der Griechischen Philosophie*, 1945, lo pone directamente como iniciador de la filosofía). La relación de *Teog.* con mitos orientales quedó establecida desde los trabajos de Dornseiff en la década del 30, pero esp. desde Cornford, *Principium Sapientiae* (ed. W. K. C. Guthrie 1952); cf. Walcot, B., *Hesiod and the Near East*, Cardiff 1966. Mitos de soberanía: Vernant, J.-P., o. c. cap. VII.

¹² Cf. Detienne, Marcel-Vernant, J.-P., *Les ruses de l'intelligence* (1974), (*Las artimañas de la inteligencia*, tr. c. A. Pinero, Taurus, Madrid 1988), II “La conquista del poder” y *passim*.

¹³ Por ejemplo Solmsen, F., *Hesiod and Aeschylus*, Ithaca 1949 pp. 87-96, Jaeger, W., *Paideia* (1933) I IV (tr. c. J. Xirau-W. Roces, F.C.E., México, ed. 1962, esp. pp. 71-3, 76-8).

¹⁴ La noción de trabajo aparece por primera vez; y esto es literal, porque el trabajo ‘mítico’ es ritual y no deja lugar para la percepción de su dureza.

¹⁵ No se dice que con sus castigos Zeus ejerza la *díke*, es decir, una ‘justicia’ transcendente. *Díke* no sale del ámbito judicial, y la decisión de los casos es apropiada sólo para el gobernante humano. Cf. Gagarin, Michael, “*Dike in the Works and Days*,” *CP* LXVIII 2 (1973), 81-94, que insiste saludablemente en este carácter puramente judicial de *díke*, de un modo sólo en apariencia unilateral o limitado. Discreparíamos con que se trata sólo de la exigencia de un proceso legal efectivo, opuesto a la violencia: el artículo es ambiguo en cuanto a en qué consiste esta efectividad, si en el establecimiento de un sistema legal que substituya a la acción directa, o en un modo de ejercerlo que evite lo ‘torcido’ en las sentencias. El poema no indica una época que sufre una anomia en la que predomina la acción directa, aunque no falten insinuaciones de que es posible, sino más bien un orden establecido y en funcionamiento, que empieza a ser visto como insuficiente y estrecho, ‘injusto’.

¹⁶ Personificación para nosotros, que vemos en ella una abstracción. En el horizonte arcaico del poeta es la diosa mencionada en *Teog.*, con plena realidad y densidad teológica: cf. Snell, B., “*Die Welt des Götter bei Hesiod*” (1952), ahora en *Die Entdeckung des Geistes* (1963) (*Las fuentes del pensamiento europeo*, tr. c. J. Vives, Razón y Fe, Madrid 1965, 3 “El mundo de los dioses en Hesíodo” pp. 69-86).

¹⁷ 311, cf. Nussbaum, G., “*Labour and Status in the Works and Days*,” *CQ* NS X 2 (1960), p. 271.

¹⁸ Cf. C. G. Starr, *The Origins of Greek Civilization 1100-650 B.C.* (1961), Part III.

¹⁹ *Líricos griegos* I, Madrid 1981 2, p. 175.

²⁰ Eunomía, como recordamos, es una de las Horas, con Eiréne y Díke, en *Teog.* 902.- *Nómos*, en *eunomíe*, no significa ‘ley’ (sentido posterior) sino ‘buena administración

o reparto', *eu némeshai*, 'buen orden': de Romilly, Jacqueline, *La loi dans la pensée grecque*, Les Belles Lettres, Paris 1971, p. 15 y n. 8.

²¹ El texto admitido del llamado fragmento de Anaximandro reza: "...según la necesidad. Pues se pagan la culpa entre sí y la retribución de la injusticia, según el orden del tiempo". No podemos entrar aquí en los complejísimos problemas que presentan estas líneas, sobre las que hay un bosque bibliográfico.

²² *Il.* XVIII 419, cf. Arquíloco 38 D.

²³ En "necesidad" (*khreón*) encontramos además la propia palabra de Anaximandro.

²⁴ Todo esto ha sido aclarado por la crítica hace ya tiempo. Pueden verse las referencias en el clásico libro de Mondolfo, *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*, Siglo XXI 1966 y reeds., III 1 c, pp. 169 ss.