

CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
Universidad de Murcia

Volumen XXII
Julio-Diciembre 2006
Número 42

SUMARIO

ESTUDIOS

Miguel Álvarez Barredo <i>La sátira de los «ayes»: Hab 2,6b-20. Una ironía sobre el proceder del hombre calculador</i>	251-294
José M^a Martí Sánchez <i>Hombre contemporáneo, fe y cristianismo</i>	295-330
J. Silvio Botero G. <i>Hacia una teología ecuménica de la pareja humana a partir del 'matrimonio mixto'</i>	331-349
Pablo García Castillo <i>La justicia, la ley y los derechos humanos en el pensamiento griego y romano</i>	351-378
Marta Lladó <i>El concepto distintivo de Derecho natural en Guillermo de Ockham. Un entendimiento desde un nuevo concepto de razón</i>	379-409
María José Olivares Terol <i>Un ejemplo de la aplicación del Concilio de Trento en la diócesis de Cartagena-Murcia: el seminario de San Fulgencio</i>	411-424
Manuel Lázaro Pulido <i>Horizontes del pensamiento antropológico franciscano en el siglo XX y XXI: la antropología relacional de José Antonio Merino ofm</i>	425-443
NOTAS Y COMENTARIOS	
Alfonso Ortega Carmona <i>En el año de la Eucaristía 2005. Polémica entre gigantes</i>	445-452
Rafael Sanz Valdivieso <i>Creer y pensar según los Padres de la Iglesia</i>	453-489
BIBLIOGRAFÍA	491
LIBROS RECIBIDOS	527
ÍNDICES	533

LA JUSTICIA, LA LEY Y LOS DERECHOS HUMANOS EN EL PENSAMIENTO GRIEGO Y ROMANO

PABLO GARCÍA CASTILLO

Uno de los rasgos más destacados de la cultura griega es la afirmación de la idea de justicia. Bastaría referirse a los estudios de W. Jaeger¹ sobre el estado jurídico y el ideal de la pólis para constatar la especial relevancia de que disfrutaron entre los griegos conceptos como la justicia, la igualdad, la concordia y el respeto a la ley. Tanto en el vocabulario de los poetas épicos, como en los fragmentos de los filósofos presocráticos y en los legisladores y retóricos griegos adquirieron una significación central los términos *thémis* y *nómos*².

Como señala Jaeger, los griegos realizaron profundas especulaciones sobre la naturaleza del derecho y la justicia mucho antes de crear una filosofía del derecho en el sentido actual de la expresión. Son abundantes las consideraciones que sobre esta materia encontramos en los poetas y filósofos griegos, desde los poemas épicos de Homero hasta el período helenístico. Y siempre hallamos expresiones de una fe inmovible en la justicia como fundamento de toda vida humana digna.

¹ Merece la pena destacar su estudio sobre el estado jurídico y su ideal ciudadano, en W. Jaeger: *Paideía: los ideales de la cultura griega*, Madrid, 1996, pp. 103 – 116. Y sobre todo hemos de señalar el excelente recorrido histórico por los primeros pasos del pensamiento jurídico griego que encontramos en W. Jaeger: *Alabanza de la ley*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1982.

² Un exhaustivo estudio de la filosofía del derecho en los primeros filósofos griegos se halla en E. Paresce: *La giustizia nei presocratici*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli (CZ), 1986.

Ciertamente aquellos poetas y pensadores de la época arcaica griega trataban de perfilar un esquema ideal de vida y determinar cuál era el lugar del hombre en el universo. Y, al pretender descubrir el fundamento de la elevada posición del hombre, tal como los griegos la concebían, advirtieron que la ley y la justicia eran el centro de la cultura humana y la clave para explicar el puesto del hombre en el cosmos.

De Homero a Solón

En los poemas homéricos, primeros testimonios escritos de la cultura griega, descubrimos ya una idea de la justicia. Homero prefiere los términos *thémis* y *themisté*s para referirse a la administración de justicia que ejercen los reyes, siguiendo la autoridad de la costumbre y de la tradición oral. Las normas que la sociedad ha ido adoptando en su práctica judicial, sin codificación legal alguna, se convierten en leyes que el rey aplica por el poder recibido de Zeus que entrega a los reyes el cetro, junto con las leyes. No hay rastro en los versos del poeta del término *nómos*, que más tarde designará la ley, especialmente la ley escrita. Pero hay una concepción de la justicia humana por analogía con la justicia del Olimpo. Es decir, que Zeus es el modelo celeste del juez humano, que es el rey, siendo la justicia divina el fundamento de la justicia terrenal.

Homero consideraba, pues, el derecho como el fundamento de la autoridad real y de la vida de los dioses. Seguramente el mejor ejemplo de esta práctica jurídica de la sociedad homérica lo encontramos en la descripción del escudo de Aquiles, decorado con escenas que representaban la vida entera de la ciudad. Allí se muestra ante nosotros la ciudad en la guerra y en la paz. Y la paz se halla representada, en el centro del cuadro, por una escena solemne de un pleito judicial: los ancianos de la ciudad, sentados sobre pulidas piedras en la plaza, actúan como jueces en una causa de homicidio. He aquí los versos homéricos: «Allí representó también dos ciudades de hombres dotados de palabra. En la una se celebraban bodas y festines: las novias salían de sus habitaciones y eran acompañadas por la ciudad a la luz de antorchas encendidas, oíanse repetidos cantos de himeneo, jóvenes danzantes formaban ruedos, dentro de los cuales sonaban flautas y cítaras, y las matronas admiraban el espectáculo desde los vestíbulos de las casas. Los hombres estaban reunidos en la plaza del mercado, pues se había suscitado una contienda entre dos varones acerca de la multa que debía pagarse por un homicidio: el uno declarando ante el pueblo, afirmaba que ya la tenía satisfecha; el otro, negaba haberla recibido, y ambos deseaban terminar el pleito presentando testigos. El pueblo se hallaba dividido en dos bandos

que aplaudían sucesivamente a cada litigante; los heraldos aquietaban a la muchedumbre, y los ancianos, sentados sobre pulimentadas piedras en sagrado círculo, tenían en las manos los cetros de los heraldos, de voz potente, y levantándose uno tras otro publicaban el juicio que habían formado. En el centro estaban los dos talentos de oro que debían darse al que mejor demostrara la justicia de su causa»³.

No pudo encontrar Homero una expresión más elocuente de esta ciudad en paz que la ocupación de los ciudadanos en la búsqueda de la justicia, porque ella constituía el principio en el que se asentaba, ya en aquella sociedad heroica, la vida del hombre noble y civilizado.

Homero expresa también con frecuencia en sus versos que la práctica de la justicia distingue a los griegos de los bárbaros. Así lo descubrimos en varios pasajes. Por ejemplo, cuando Ulises llega a la desconocida isla de los feacios y, tras despertar, dice Homero que «revolvía en su mente y en su corazón estos pensamientos: - ¡Ay de mí! ¿Qué hombres deben de habitar esta tierra a que he llegado? ¿Serán violentos, salvajes e injustos, u hospitalarios y temerosos de los dioses?»⁴.

Un pasaje muy conocido es el de la llegada de Ulises a la isla de los cíclopes, a los que se refiere, en su relato, con estas palabras: «llegamos a la tierra de los cíclopes soberbios y sin ley, quienes [...] no tienen ágoras donde reunirse para deliberar, ni leyes tampoco»⁵ y, cuando Ulises decide ir a conocer a estos enormes seres, vuelve a preguntarse «si son violentos, salvajes e injustos, u hospitalarios y temerosos de las deidades»⁶. La misma frase, convertida en dicción formular propia de la tradición oral, que repite al llegar a su patria, que, después del largo viaje, le era desconocida⁷.

Por tanto, en el pensamiento homérico era la justicia quien marcaba la línea de separación entre la barbarie y la civilización, entre el mundo de la dignidad humana y la vida infrahumana de los seres monstruosos, sin cultura, sin racionalidad. Los cíclopes representan ese estado de vida salvaje y primitiva, en el que no hay justicia ni tampoco leyes ni derecho, un mundo en el que cada cual es señor y juez de cuantos están bajo su mando, usurpando así el poder que sólo los dioses y los reyes pueden ejercer en un estado justo, como el que Homero concibe para la vida divina y la ciudad humana habitada por seres libres y de igual dignidad.

³ HOMERO: *Iliada*, XVIII, 490-508.

⁴ HOMERO: *Odisea*, VI, 118-120.

⁵ HOMERO: *Odisea*, IX, 106...112.

⁶ HOMERO: *Odisea*, IX, 175-176.

⁷ HOMERO: *Odisea*, XIII, 200-201.

Como muy acertadamente señala Vernant⁸, para los griegos, ya desde los tiempos heroicos que Homero recuerda, lo propio del ser humano, lo que le distingue de los dioses y de los seres inhumanos, es el hecho de comer pan y beber vino, pero, sobre todo, practicar las leyes de la hospitalidad y acoger al extranjero en lugar de devorarlo. Todo un programa de concordia e integración para un mundo aún no globalizado. Ulises no reclama del cíclope otra cosa que el respeto a esa norma, esa *thémis*, esa larga y respetada costumbre griega de compartir el pan y el vino con cualquier huésped, porque todo hombre es digno de encontrar en los demás la acogida y el abrazo que exige la justicia divina de Zeus, protector de los huéspedes y extranjeros.

En conclusión, ya desde los poemas homéricos alienta en los griegos esa idea humanitaria de no considerar a ningún hombre como extraño, como extranjero.

Hesíodo encumbra a Zeus como garante de la justicia tanto divina como cósmica y humana. En la *Teogonía*, describe la genealogía de los dioses de una manera que Aristóteles, más tarde, calificaría acertadamente como «pensamiento racional expresado mediante mitos»⁹. Como comenta Jaeger¹⁰, Hesíodo narra la sucesión de los dioses, desde que el Cielo y la Tierra se unieron hasta el triunfo y reinado de Zeus en el Olimpo. Cuando Zeus hubo vencido a las fuerzas titánicas de una generación de dioses más antigua y violenta, estableció el orden actual del mundo, fundado en la justicia.

Pero Hesíodo ofrece un concepto de justicia diferente del de Homero. *Themis*, hija del Cielo y de la Tierra, se une a Zeus y da a luz a las Horas: *Eunomía*, *Díke* y *Eirene*. La justicia, ahora denominada *Díke*, es así entendida como fruto del orden divino, representado por Zeus, y las leyes, que simboliza *Thémis*. La justicia es, por tanto, una idea reguladora de la vida política y social humana, junto con el buen gobierno, *Eunomía*, y la paz, *Eirene*. Así aparece el ideal humano de la justicia en la *Teogonía*. Dice Hesíodo:

«En segundo lugar [Zeus] se llevó a la brillante *Thémis* que parió a las Horas, *Eunomía*, *Díke* y la floreciente *Eirene*, las cuales protegen las cosechas de los hombres mortales, y a las Moiras, a quienes el prudente Zeus otorgó la mayor distinción, a Cloto, Láquesis y Átropo, que conceden a los hombres mortales el ser felices y desgraciados»¹¹.

⁸ J. P. VERNANT: *El universo, los dioses, los hombres*, Barcelona, Anagrama, 2000, p. 106.

⁹ ARISTÓTELES: *Metafísica*, B 4, 1000 a 18.

¹⁰ W. JAEGER: *Alabanza de la ley*, op. cit., p. 10.

¹¹ HESÍODO: *Teogonía*, 901-906.

En *Los trabajos y los días* hay una visión mucho más personal de la justicia. El fraude cometido por Perses, hermano de Hesíodo, al apropiarse una parte de la herencia de su padre que no le correspondía, le mueve a Hesíodo a invocar la ayuda de Zeus para que castigue la insolencia de Perses y restablezca la justicia. He aquí un elocuente pasaje que recoge este sentido humano de la justicia, presente en todo el poema: «¡Oh Perses! Atiende tú a la justicia y no a alimentos soberbia; pues mala es la soberbia para un hombre de baja condición y ni siquiera puede el noble sobrellevarla con facilidad cuando cae en la ruina, sino que se ve abrumado por ella. Preferible el camino que, en otra dirección, conduce hacia el recto proceder; la justicia termina prevaleciendo sobre la violencia, y el necio aprende con el sufrimiento. Pues al instante corre el Juramento tras de los veredictos retorcidos; cuando *Dike* es violada, se oye un murmullo allí donde la distribuyen los hombres devoradores de regalos e interpretan las normas con veredictos torcidos. Aquélla va detrás quejándose de la ciudad y de las costumbres de sus gentes, envuelta en niebla, y causando mal a los hombres que la rechazan y no la distribuyen con equidad»¹².

La justicia va unida en este poema al trabajo, porque lo justo es que cada uno posea aquello que ha conseguido mediante su propio esfuerzo. Y Hesíodo le explica a su hermano Perses ese fundamento ético y jurídico que ha de presidir las relaciones humanas. E igualmente Hesíodo advierte a los reyes, administradores de justicia, que han de dictar sentencias acordes con el designio justo de Zeus. La expresión de este nuevo rostro de Zeus, que es la encarnación divina de la majestad de la justicia, es ahora, la hija de Zeus y *Thémis*, la cual, sentada junto al trono de su padre, le refiere los actos de los hombres injustos para que pueda castigarlos según corresponda. Así lo expresa Hesíodo: «Existe una virgen, hija de Zeus, majestuosa y respetable para los dioses que habitan el Olimpo. Cuando alguien, despreciándola con torcidas sentencias, la ofende, al punto sentada junto a Zeus, padre Crónida, canta la manera de pensar de hombres injustos para que el pueblo pague las locuras de los reyes, quienes maquinando cosas terribles desvían el veredicto hablando de manera tortuosa. Vigilando esto, reyes, enderezad los veredictos, devoradores de regalos, olvidad las sentencias tortuosas de una vez por todas»¹³.

Hay una evidente analogía entre la administración de justicia terrenal y la justicia que Zeus imparte en el Olimpo. La justicia, en ambos casos, supone la reparación de un acto injusto, restableciendo el bienestar de la

¹² HESÍODO: *Los trabajos y los días*, 214-224.

¹³ HESÍODO: *Los trabajos y los días*, 256-265.

sociedad humana o divina. Hay, como en los profetas hebraicos o en las utopías políticas griegas, una visión de una ciudad justa y floreciente, frente a otra injusta y herida por los incesantes azotes que la divinidad envía. Podemos decir que, con Hesíodo, la justicia recibe por primera vez su lugar definitivo y dominante en el orden divino de las cosas. Pero, lo que es más importante, Hesíodo, al sustituir *thémis* por *díke*, sitúa la justicia en el horizonte de la vida humana. Según esta visión hesiódica, el hombre ocupa el lugar más destacado en la jerarquía de los seres, siendo superior a todas las demás criaturas, por la práctica de la justicia. Si Zeus ordenó que los animales, los peces y los pájaros, se devorasen entre sí, en estado permanente de guerra, en cambio, entregó al hombre el don de practicar el derecho y la justicia, *Díke*, como bien supremo de su vida. Así lo leemos en sus versos: «Escucha la voz de la justicia y olvídate por completo de la violencia. Pues Zeus ordenó que los peces, las fieras y los pájaros se devorasen unos a otros, ya que no existe justicia entre ellos; a los hombres, en cambio, les dio la justicia que es un mucho mejor»¹⁴.

La justicia, tal como la concibe Hesíodo, no es una simple institución humana, es también el instrumento adecuado para la realización de la voluntad de Zeus en la tierra. La violación de este orden suscita una especie de compensación divina, encaminada a restablecer el estado de cosas alterado por la injusticia.

Como bien destaca Jaeger¹⁵, fue esta profunda convicción de que la justicia es el fundamento de la vida humana y del orden divino del universo la que hizo de Hesíodo el portavoz del mundo griego de su tiempo. Un tiempo en el que el concepto homérico de derecho, *thémis*, cede gradualmente el paso a la palabra predilecta de Hesíodo, *díke*, que en un principio parece haber designado un lote, una porción. En otras palabras, la vieja concepción autoritaria del derecho cósmico y divino fue dejando paso a una visión más racional y más humana del derecho, entendido como igualdad y reciprocidad entre los hombres.

Al mismo tiempo se fue también racionalizando y humanizando la administración de la justicia, con la codificación de las costumbres de las ciudades, apareciendo entonces el *nómos*, que designaba la forma escrita de esas costumbres, dando así origen al concepto de ley. Con el impulso de esta nueva pareja de términos jurídicos, *díke* y *nómos*, surgió la palabra clave para el nacimiento de la democracia griega: *isonomía*. Y junto a ella

¹⁴ HESÍODO: *Los trabajos y los días*, 276-286.

¹⁵ W. JAEGER: *Alabanza de la ley*, op. cit., p. 13-14.

nació también la *dikaiosyne*, la virtud que designaba la cualidad moral del hombre que es justo, que posee justicia. Esta será la virtud que constituirá la armonía de todas las demás, como Platón la dibujará en la *República* y Aristóteles la encumbrará entre las virtudes morales en su *Ética a Nicómaco*¹⁶.

Hesíodo, pues, dio el impulso decisivo a esta concepción de la justicia política, como respeto a las leyes escritas, que fue perdiéndose, según reconoce, en la “edad de hierro”, en la que él mismo vivía. Así se quejaba de que *Aidós* y *Némesis* hubieran abandonado la tierra y hubieran regresado al Olimpo. Sus palabras denotan un lamento profundo: «Es entonces cuando *Aidós* y *Némesis*, cubierto su cuerpo con blancos mantos, irán desde la tierra de anchos caminos hasta el Olimpo para vivir entre la tribu de los Inmortales, abandonando a los hombres; a los hombres mortales sólo les quedarán amargos sufrimientos y ya no existirá remedio para el mal»¹⁷.

Seguramente nadie como Jaeger ha destacado la importancia de Solón en esta progresiva acuñación de la terminología jurídica griega. Jaeger señala que Solón es el autor que mejor recoge la preocupación por este nuevo *éthos*¹⁸. Según nos cuenta Aristóteles en *La Constitución de los atenienses*¹⁹, a principios del siglo VI, en el año 594, como se mantenía la discordia entre las clases sociales y la mayoría era esclava, el pueblo se levantó contra los nobles y recurrió a Solón para alcanzar la paz y la armonía entre los ciudadanos, pues ya en sus versos había mostrado esa inclinación por la justa medida. Solón, en su elegía política *Nuestra Ciudad*, describe ese clima de desasosiego social producido por el incumplimiento de la justicia por parte de algunos políticos más atentos a su provecho personal que al bien común. Pero *Dike* no les pierde de vista, aunque esté callada, y les pedirá cuentas. Pero no lo hará castigando a los hombres con tormentas, malas cosechas, guerras, incendios y naufragios, como profetizaba Hesíodo, sino que la justicia reside ahora en el interior de la comunidad política y su violación provoca lucha de partidos, conjuras, asesinatos, guerra civil. En cambio, las recompensas con que favorece a la ciudad son la concordia,

¹⁶ Jaeger da una amplia explicación del origen de este nuevo término que significa la justicia, aludiendo a la progresiva y más alta estimación del derecho y de la excelencia del hombre en la sociedad griega. En relación con este punto, véase W. Jaeger: *Paidéia: los ideales de la cultura griega*, op. cit., pp. 108 – 111.

¹⁷ HESÍODO: *Los trabajos y los días*, 197-202.

¹⁸ Véase el capítulo “Solón: principio de la formación política griega”, en W. Jaeger: *Paidéia: los ideales de la cultura griega*, op. cit., pp. 137-149.

¹⁹ ARISTÓTELES: *La Constitución de los atenienses*, 7,1 ss.

la paz, la prosperidad, el buen orden. La justicia no es ya un deseo utópico, como profetizaba Hesíodo, sino una experiencia de la vida humana. En pocas palabras, si la justicia era, para los pitagóricos, la salud del alma, su armonía, para Solón la justicia es la armonía, la salud de la comunidad. La *eunomía* adquiere ahora un rango superior a *thémis*, pues la justicia no es ya la simple obediencia a las costumbres y leyes escritas, sino la armonía entre esas leyes y la racionalidad de la convivencia política. La primitiva idea griega de la justicia, como gobierno del mundo y aceptación de la voluntad de Zeus, la justicia cósmica, que se transformó en una aspiración de la vida humana, alcanzable mediante el trabajo y el esfuerzo de los ciudadanos, adquiere en los versos del legislador ateniense Solón el significado de una concordia real y necesaria para la vida en paz de la propia ciudad.

Él mismo canta en sus versos cómo buscó con sus reformas legislativas la armonía de los ciudadanos. Por ello, tuvo que abandonar Atenas por no ceder a las presiones de los nobles ni del pueblo, que esperaban que se inclinara hacia alguno de los dos bandos en la interpretación de las leyes. Pero prefirió marcharse, dice Aristóteles, antes que convertirse en tirano²⁰.

Bellamente expresan su noble decisión algunos de sus poemas, que nos transcribe Aristóteles. Así vemos en estos versos cómo actuó con ecuanimidad hacia el pueblo y los nobles, manteniéndose justo con ambos:

Al pueblo di tanto honor cuanto le basta,
sin nada quitarle de su dignidad, ni añadirle;
los que tenían la fuerza y eran sobresalientes en riquezas,
de éstos también cuidé para que nada vergonzoso sufrieran.
Y me mantuve firme, levantando fuerte escudo ante ambos bandos,
y no dejé ganar sin justicia a ninguno²¹.

Solón apela incluso al tribunal del tiempo para que juzgue la justicia de sus decisiones²².

Y, cuando los poetas griegos habían alcanzado esta conquista ética y jurídica que supone el concepto de justicia divina y política, nació, como una transposición de ese orden de la ciudad, el concepto de cosmos aplicado a la naturaleza.

²⁰ Aristóteles: *La Constitución de los atenienses*, 12, 1.

²¹ Aristóteles: *La Constitución de los atenienses*, 11, 2.

²² Aristóteles: *La Constitución de los atenienses*, 13, 4.

De los primeros filósofos a los trágicos griegos

Fue Anaximandro, el primer escritor de la prosa griega, quien nos dejó su expresión de la naturaleza como un tribunal de justicia, cuyo juez, el tiempo, el tiempo de Solón, hace que cada cosa, al morir, repare la injusticia que cometió al nacer, al apropiarse con insolencia, *hybris*, lo que no era suyo. Dice así el fragmento: «Principio y elemento de las cosas es lo ilimitado, pues a aquello de donde nacen vuelven al perecer, según la necesidad, y así se pagan las penas y se hacen justicia unas a otras, según el orden del tiempo»²³.

Es un texto incompleto, un fragmento, pero contiene algunos de los puntos esenciales de la filosofía desde el día de su nacimiento hasta hoy. Habla de la naturaleza de las cosas y de la vida como un círculo, en el que el principio y el fin son lo mismo. Cada cosa, al nacer, se apropia una parte del todo, parte que constituye su ser mientras vive y que devuelve, al morir, para que se restablezca así la justicia inexorable que marca la sentencia del tiempo. El tiempo, imaginado por los antiguos mitos como el dios Cronos, que dio la vida a sus hijos para devorarlos después, —pues el tiempo nos da la vida y nos la quita—, se transforma ahora en un juez, como los de la polis griega, un juez que dicta una sentencia inapelable: que quien se apropia de algo que pertenece a otro, como la vida de cada ser, lo devuelva a su dueño necesariamente. Así se concibe la vida como un préstamo que hemos de devolver sin aplazamiento, como una riqueza transitoria. Se unen así dos viejos mitos, el de Cronos devorando a sus hijos y el del tiempo es oro. Pero en el texto, por eso es filosofía y no mitología, las viejas imágenes dejan paso a una reflexión sobre el curso de la naturaleza y de la vida humana.

El universo también está regido por *Dike*, contiene un orden y una legalidad ineludible, es un cosmos. Esta palabra, proveniente del vocabulario jurídico, adquiere un significado físico en el fragmento de Anaximandro. El orden de la pólis se traslada al mundo de la naturaleza para hacerla comprensible al hombre.

Y, siguiendo a Anaximandro, los médicos jonios que escribieron los libros hipocráticos, concibieron la salud como la armonía de los elementos físicos, mientras la enfermedad no era más que *pleonexía*, predominio de un elemento, *monarchía*, sobre los demás, un elemento que tomaba más de lo que le correspondía, incurriendo así en una culpa que era preciso reparar, siendo el médico el juez del estado de salud del hombre, como el tiempo lo es de la naturaleza. Esta idea médica de la salud como armonía y mezcla adecuada de los elementos, se trasladó también al ámbito jurídico y políti-

²³ Anaximandro: DK 12 B 1.

co, dando lugar a la analogía entre medicina y política que expresa frecuentemente Platón en boca de Sócrates. Y esa idea médica está también en la base de la teoría de la constitución mixta como forma ideal de la vida política, utilizando para definirla el mismo término, *krásis*, que aparece en los escritos hipocráticos²⁴.

Esta mutua influencia y reciprocidad terminológica entre el pensamiento jurídico y la concepción filosófica y médica de la naturaleza es, a juicio de Jaeger²⁵, uno de los fenómenos más relevantes de la historia de la cultura griega. Y se explica porque el pensamiento griego descansa en el supuesto de que la justicia es la clave que conduce a la naturaleza misma de las cosas. Y lo es en los dos sentidos, es decir, que los griegos indagaron la naturaleza de lo justo en el sentido social y político, partiendo de la observación de la salud y la enfermedad, de la regularidad y los cambios en la naturaleza, y viceversa, trasladaron al ámbito de la naturaleza la legalidad, el orden y el derecho que instauraron en la vida política.

También en los enigmáticos fragmentos de Heráclito resuena la *Dike*, entendida no sólo como justicia cósmica universal, que armoniza la discordia de todas las cosas, sino también como concordia de todos para alcanzar la armonía de la ciudad. Así leemos en uno de sus fragmentos que «el sol no traspasará sus medidas; si no las Erinias, ayudantes de *Dike*, lo descubrirán»²⁶. El rey del universo, el rayo que todo lo gobierna, el sol, está sometido a esa ley cósmica de la justicia que es inviolable. Y, además, es la ley eterna y divina que sirve de fundamento a todas las leyes de la ciudad. Lo afirma con estas palabras: «Es necesario que los que hablan con inteligencia se apoyen en lo común a todos, tal como una ciudad en su ley, y aun con mayor confianza, pues todas las leyes humanas se nutren de una sola, la divina»²⁷.

Y la justicia no es más que el cumplimiento de esas leyes humanas que son la razón de ser de la comunidad política y que los ciudadanos han de respetar y defender más aún que el territorio o cualquier otra posesión, porque son el mayor bien de los hombres. De ahí que el mismo Heráclito llegue a proponer un imperativo ético y político que dice que «el pueblo debe luchar más por la ley que por los muros de la ciudad»²⁸.

²⁴ Una amplia exposición del nacimiento y desarrollo de la medicina hipocrática y su relación de influencia mutua con la filosofía natural de los milesios y las teorías jurídicas y políticas de Solón, puede verse en el capítulo titulado “La medicina griega, considerada como *paideía*”, en W. Jaeger: *Paideía: los ideales de la cultura griega*, op. cit., pp. 783-829.

²⁵ W. Jaeger: *Alabanza de la ley*, op. cit., p. 28.

²⁶ HERÁCLITO: DK 22 B 94.

²⁷ HERÁCLITO: DK 22 B 114.

²⁸ HERÁCLITO: DK 22 B 44.

Aunque con un sentido algo diferente, también en el poema de Parménides aparece tres veces la justicia. En el proemio del poema, tras describir cómo el poeta es llevado en el carro del sol, guiado por las hijas de éste, las doncellas Helíades, dice que antes de entrar en el palacio de la diosa, era necesario que el guardián abriera la enorme puerta que conducía al interior. El guardián de esa puerta era la Justicia, a la que Parménides considera una juez implacable que castiga a los mortales por sus erradas decisiones, aunque sabe también abrir la puerta del conocimiento a quienes siguen el camino recto. Por esto dice que «la Justicia, pródiga en castigos, guarda sus llaves de doble uso»²⁹. Con estas llaves cierra la puerta a la mayoría de los mortales que no frecuentan el sendero de la verdad y permite el paso a quienes viven de acuerdo con el derecho.

Por este motivo, unos versos más abajo, la diosa le da la bienvenida a Parménides, dirigiéndose a él con estas palabras: «No ha sido un hado funesto el que te impulsó a seguir este camino (que está apartado del sendero de los hombres), sino el derecho y la justicia»³⁰.

De nuevo vemos unidas a *Thémis* y *Dike*, que adquieren en esta bienvenida un sentido lógico y ético que está más allá de la concepción cósmica de la justicia. La diosa revela el camino de la verdad y las opiniones de los mortales, en las que no hay verdadera creencia, a todo aquel que ajuste su vida al derecho y a la justicia, que no suelen ser las compañeras de viaje de la mayoría de los mortales. El conocimiento y la revelación de lo que es exigen una búsqueda justa, derecha, lógica y moral. En otras palabras, la búsqueda de la verdad no es sino un compromiso moral, una exigencia de rigor lógico y de compromiso con la ley y la justicia.

Finalmente, aparece la Justicia en las entrañas mismas de la vía de la verdad, allí donde Parménides deduce, con una necesidad lógica implacable, los atributos del ser. Y, entre ellos, su eternidad, el atributo esencial de los dioses de la vieja mitología. La Justicia, dice Parménides, exige que el ser sea eterno, que no nazca ni perezca, porque de lo contrario, no sería con justicia ser, sino devenir, que es, pero deja de ser. Así lo afirma:

« Por ello, ni que se engendre
ni que perezca permite la justicia aflojando las cadenas,
sino que las mantiene firmes»³¹.

²⁹ PARMÉNIDES: DK 28 B 1, v. 14.

³⁰ PARMÉNIDES: DK 28 B 1, vv. 26-28.

³¹ PARMÉNIDES: DK 28 B 8, vv. 13-15.

Estas tres apariciones de la Justicia en los versos de Parménides muestran hasta qué punto penetró en el corazón de la filosofía este concepto que constituye el fundamento, no sólo de la concepción física del mundo, sino la base en la que se sustenta cualquier discurso sobre el ser y la verdad. Por eso, con Parménides la Justicia adquiere una nueva dimensión lógica, ontológica y ética que amplía el campo semántico que tenía en Anaximandro.

Sin embargo, es en el siglo V, el siglo de Pericles, de la tragedia ática y de los sofistas, cuando llega a su máximo desarrollo no sólo la concepción de la justicia y del derecho, sino la práctica jurídica y política en el marco de la democracia ateniense.

Como los textos jurídicos y políticos de este momento de esplendor de la polis son muy numerosos, quiero limitarme sólo a unos conocidos pasajes, en los que de forma paradigmática se expresa esa pasión griega por la armonía y la libre concordia de los ciudadanos.

Seguramente el texto más citado respecto al modelo griego de democracia, de igualdad y de búsqueda de la armonía política es el discurso fúnebre que Tucídides pone en boca de Pericles. De él merecen citarse, al menos, estas palabras: «Tenemos una constitución que no está copiada de las leyes de nuestros vecinos. Nosotros somos un modelo, más bien que imitadores de otros. Como no es cosa de unos pocos, sino de la gran mayoría, denominamos esta constitución con el nombre del pueblo. Y, en efecto, ante la ley todos los ciudadanos son iguales. Por lo que respecta al prestigio público de cada uno, la preeminencia en la comunidad no se basa en la pertenencia a una clase superior, sino sólo en la capacidad personal, de tal manera que ni la pobreza ni la descendencia modesta excluyen de influencia política al ciudadano capaz.

Con espíritu libre ordenamos las discordias que trae consigo el trato diario, no enojándonos con el vecino cuando se permite un esparcimiento, ni dictando sin más disposiciones penales que, si bien no causan daño, siempre producen enfado. Y, así como desarrollamos el trato personal procurando no importunar a nadie, así evitamos en la vida pública toda violación del derecho...»³².

Ciertamente ésta pudo haber sido la primera proclamación de la igualdad y de los derechos de todos los griegos, pero lamentablemente se limita a defender la igualdad ante la ley sólo de los ciudadanos. Quedan fuera de esta declaración los esclavos, los metecos, las mujeres, los trabajadores manuales, en fin, la mayor parte de la población ateniense que sin duda contribuía con su esfuerzo a lograr la prosperidad y el esplendor cultural y

³² TUCÍDIDES: *Historia de la Guerra del Peloponeso*, I, 37, 40.

político que fue capaz de alcanzar la ciudad más excelente, más bella y más culta de la época antigua.

Pero es indudable que Pericles expresa con fidelidad, más que una realidad, un ideal de convivencia y de armonía social y política que estuvo siempre vivo en los textos jurídicos y políticos de los griegos, especialmente en los diálogos platónicos y en algunos libros de la *Política* de Aristóteles.

Algo semejante podemos encontrar en las tragedias griegas. La tragedia es el lugar privilegiado de la Ilustración griega. Por medio de una obra de arte total, que comprendía música, versos y danza, en un ambiente de fiesta religiosa, llena de emotividad y deslumbrantes representaciones dramáticas, los atenienses aprendían a reflexionar sobre la fragilidad de la vida humana, sobre la libertad y el destino, sobre la democracia y la tiranía. El teatro, como indica la etimología del término, es el lugar donde se contempla la vida humana en acción, según lo expresó bellamente Aristóteles en la *Poética*. Y en la escena del teatro presenciaron los griegos la confrontación de la naturaleza y la ley, con mayor rotundidad que en los textos de los sofistas. De ahí que merezca la pena recordar algunos textos trágicos en los que se presenta una teoría del derecho y de la democracia en palabras poéticas.

Esquilo, el poeta representativo de Atenas cuando la joven democracia sostuvo la dura prueba de la invasión persa, da testimonio de su elevada idea de la polis en la última obra de la trilogía de la *Orestíada*. En efecto, en las *Euménides*, incita a que se mantenga siempre vivo en el corazón de los ciudadanos el temor a la ley, pues sólo él les hace capaces de mantener el camino entre los dos extremos peligrosos, la tiranía y la anarquía, que acechan a la polis y amenazan con destruir la libertad de la comunidad y del individuo. Así puede verse en estos versos, en los que Atenea establece el nuevo tribunal de justicia de la ciudad, con estas palabras:

«En adelante y para siempre, el pueblo de Egeo contará con este tribunal para sus jueces: esta colina de Ares [...] Aquí el respeto de los ciudadanos, y su hermano el miedo, los disuadirá de cometer injusticia, tanto de día como de noche, mientras que los propios ciudadanos no hagan innovaciones en las leyes. Porque, si contaminas el agua clara con turbias corrientes y fango, jamás hallarás qué beber.

Aconsejo a los ciudadanos que respeten con reverencia lo que no constituya ni anarquía ni despotismo y que no expulsen de la ciudad del todo el temor, pues, ¿qué mortal es justo si no ha temido a nada? En cambio, si con temor sentís, como es justo, ese respeto, en ello tendréis un baluarte que vendrá a ser la salvación del país y de la ciudad»³³.

³³ ESQUILO: *Euménides*, vv. 684 – 703.

El famoso segundo canto del coro de la *Antígona* de Sófocles recoge de forma paradigmática esta superioridad del estado de derecho frente a todas las demás conquistas del progreso humano. A Sócrates el hombre le parece terrible porque rompe la armonía natural con su técnica y luego se transforma a sí mismo con la invención de la nave de la ciudad. Es ésta la gran metáfora política de los griegos: la ciudad es un barco, cuyo cuidado es necesario para el bienestar de los ciudadanos. Una metáfora tomada de la poesía lírica de Arquíloco, usada con frecuencia en la tragedia, y de la que Platón se servirá, en su *República*, para explicar la tarea del filósofo como gobernante (*kibernétes*) de la polis. Pero un barco no deja de ser un instrumento al servicio de la salud de los ciudadanos. La verdadera virtualidad de la metáfora guarda relación con el sentido de la tragedia, pues nos enseña que, al igual que un barco, la ciudad es un instrumento construido por el hombre para resguardarse del azar y de la impetuosa naturaleza. Es una barrera contra la fortuna exterior, contra las olas de la adversidad que no pueden penetrar en su interior gracias a la inteligencia de sus constructores. El fin de la ciudad es desterrar el azar de la vida humana. Los barcos y las ciudades son invenciones de este ser admirable y terrible que es el hombre. La supresión del azar exige tecnología material, como la exigen los barcos y el progreso de las ciudades, pero también una tecnología moral, una tecnología de la razón práctica, una excelencia de la deliberación, es decir, la vida política exige prudencia.

El coro canta con asombro e inquietud a un tiempo las prodigiosas hazañas del progreso humano, pero siente inquietud por sus consecuencias. El hombre es asombroso, porque con su técnica cruza el mar, fabrica barcos y arados, captura aves y peces y doma al caballo y al toro para que sean uncidos al yugo, y ha alcanzado remedios para todas las enfermedades, excepto para la muerte, a la que ha obligado a retroceder. Pero su invención máxima ha sido la fabricación de la nave del estado, la ciudad, dando forma a sus pensamientos y al lenguaje en las leyes escritas. Y termina con estos versos:

«Ingeniosas más allá de lo imaginable son las invenciones de su arte y a veces las dirige hacia el mal y otras veces hacia el bien. Si cumple las leyes del país y los justos decretos de los dioses, que ha jurado, llega a la cima de la ciudadanía. Pero si, atrevido, hace del crimen su compañía, sin ciudad se queda y ni se siente en mi mesa ni tenga pensamientos iguales a los míos quien tal haga»³⁴.

³⁴ SÓFOCLES: *Antígona*, vv. 361-371.

La obediencia a la ley y el respeto a la justicia es lo que coloca al hombre en la cúspide de la vida política civilizada, mientras se rebaja a la condición de las bestias cuando viola las leyes de la ciudad o los mandatos de los dioses, colocándose así fuera de la comunidad. Porque lo que le hace al hombre miembro de la polis es precisamente la práctica de la justicia y el respeto a la ley que hace iguales a todos los ciudadanos.

Y Sófocles da un paso más cuando afirma la supremacía de la ley natural y divina (*ágrapha nómina*) sobre las convenciones humanas, las leyes escritas de los hombres. Así se presenta en la famosa escena en que Antígona se enfrenta a Creonte, con estas palabras: «No era Zeus quien me imponía tales órdenes, ni es la que tiene su trono con los dioses de allá abajo, la que ha dictado tales leyes a los hombres, ni creí que tus bandos habrían de tener tanto poder que habías tú, mortal, de prevalecer por encima de las leyes no escritas e inquebrantables de los dioses. Que no son de hoy ni son de ayer, sino que viven en todos los tiempos y nadie sabe de dónde aparecieron»³⁵.

Eurípides expresa también esta idea ética del respeto a la justicia, entendida como igualdad de todos los hombres ante la ley, en unos hermosos versos de *La fenicias*, en los que Yocasta pide a su hijo que honre a «La igualdad, que une a los amigos con los amigos, a las ciudades con las ciudades, a los aliados con los aliados. La ley de la naturaleza del hombre es la igualdad. La igualdad ordenó medidas para los hombres y asignó pesos y números»³⁶.

Los sofistas

Eurípides era sin duda seguidor de los sofistas. Ellos son los precursores de la distinción entre derecho natural y derecho positivo. La famosa discusión entre naturaleza y convención ocupa un lugar destacado en sus teorías políticas, aunque es sabido que entre ellos hay posturas enfrentadas e irreconciliables. Podemos reducirlos a tres: unos, como Protágoras y Critias, son defensores de la ley frente a la naturaleza, inclinándose a favor del progreso humano; otros, como Trasímaco, son realistas y aceptan como norma de justicia lo que conviene al poder establecido; finalmente, los naturalistas, como Calicles, Hipias y Antifonte, critican las convenciones legales y propugnan una vuelta al estado de naturaleza, aunque ésta no signifique lo mismo para todos ellos³⁷.

³⁵ SÓFOCLES: *Antígona*, vv. 450-457.

³⁶ EURÍPIDES: *Las Fenicias*, vv. 536-542.

³⁷ GUTHRIE, W.: *Historia de la filosofía griega*, III, Madrid, Gredos, 1986, pp. 64 – 138.

Los partidarios del *nómos*, como Protágoras y Critias, distinguen un estado de naturaleza, en el que el hombre carecía de la capacidad de convivir en armonía con los demás. Era un estado de guerra y barbarie, en el que el hombre se hallaba dominado por la pasión del poder y del egoísmo, por la ausencia de leyes. En el mito de Prometeo, tal como lo cuenta Platón³⁸, Protágoras describe ese estado natural y explica cómo el ser humano alcanzó el progreso y la civilización en la ciudad gracias a la decisión de Zeus, el cual, viendo que los hombres eran incapaces de reunirse en paz y vivir en ciudades, mandó a Hermes que les entregase a cada uno el sentido moral y la justicia, (*aidós kai díke*), para que establecieran entre ellos vínculos acordes de amistad. Según este hermoso mito, la educación que Protágoras enseña no es más que el arte de aprender a convivir en la ciudad, gracias al respeto a la ley y a la justicia, que son el medio más adecuado para alcanzar una armonía social y política.

No obstante, en esta controversia acerca de la contraposición entre naturaleza y convención, la postura más conocida es la de Calicles, tal como aparece en las inolvidables páginas del *Gorgias* platónico³⁹. Calicles defiende la ley de la selva, pues así ve él la naturaleza, como el reino de la desigualdad, en el que el fuerte ha de dominar al débil. La *isonomía* le parece a Calicles un invento interesado de los débiles que, movidos por la envidia, han creado la ficción de la igualdad de todos, creando así la democracia, en la que los débiles se igualan con los fuertes, sus señores naturales a los que debían estar sometidos, siguiendo la norma de la naturaleza.

Sin embargo, Hipias y Antifonte, que también son defensores de la naturaleza frente a la ley, tienen un concepto de la naturaleza contrario a Calicles. Ellos afirman que por naturaleza todos los hombres son iguales, mientras que la ley, incluida la de la igualdad democrática de la polis ateniense, discrimina a los hombres, pues establece derechos para unos y no para otros. Así se dirige Hipias a los que asisten con él al discurso de Protágoras en casa de Calias: «Amigos presentes, yo creo que vosotros todos pertenecéis a un linaje, una familia, una ciudad, por naturaleza, no por ley. Porque lo semejante es pariente por naturaleza de lo semejante; la ley, en cambio, al imponer su tiranía sobre los hombres, actúa frecuentemente con violencia, en contra de la naturaleza»⁴⁰.

³⁸ PLATÓN: *Protágoras*, 320 b - 322 d.

³⁹ PLATÓN: *Gorgias*, 482 e - 484 b.

⁴⁰ PLATÓN: *Protágoras*, 337 c - d

Y Antifonte afirma que «por nacimiento todos somos iguales en todo, griegos y bárbaros»⁴¹ expresando, por primera vez entre los griegos, la igualdad natural de todos los hombres por encima de cualquier norma de derecho positivo.

Por tanto, antes de concluir el siglo V a. C., tenemos ya una proclamación primera, aunque demasiado general, de una ley de justicia e igualdad inherente a los seres humanos y al universo entero.

El problema de la justicia, de la igualdad y de la forma ideal de la comunidad política fue ampliamente debatido en las grandes obras de Platón y de Aristóteles, que constituyen la primera gran exploración europea en el ámbito de la filosofía y de la ciencia jurídica. Pero prescindiremos de entrar en su análisis, pues nuestro objetivo es llegar a la primera declaración europea de la igualdad de todos los hombres, que tuvo lugar tras la muerte de Aristóteles, cuando el modelo político de la ciudad griega llegó a su ocaso.

Los estoicos

El hombre como ser nacido para la polis acabó con Aristóteles. Con Alejandro y Diógenes nace el hombre como individuo, desprovisto de su suelo natural, la ciudad griega. Ahora el individuo debía encontrar una nueva orientación de su vida y una nueva forma de relacionarse con los demás individuos. La filosofía, desde el cinismo al estoicismo, pretende servir para que el hombre alcance esa autosuficiencia interior que le haga invulnerable a la fortuna y le permita tener una libertad interior que le sirva para vivir como ser humano. Pero junto a esta idea del hombre individual nace también la de una comunidad universal, que vincula a los individuos, por la identidad de naturaleza de todos ellos. Así la desaparición de la polis lejos de suponer una vida solitaria de los hombres amplió sus lazos sociales hasta la afirmación de la existencia de una comunidad universal de los seres humanos, sin distinción de lengua, nacionalidad, raza ni religión.

Un fenicio que estableció su escuela en Atenas fue el promotor de esta nueva idea de humanidad. Zenón, un comerciante fenicio que transportaba un cargamento de púrpura desde su tierra, naufragó frente al Pireo y tuvo entonces la oportunidad de conocer al cínico Crates, al que siguió como si se tratase de un nuevo Sócrates⁴². Crates, seguidor de Diógenes, había rega-

⁴¹ ANTIFONTE, Col. II 266-299 (Hunt).

⁴² Al menos así lo cuenta Diógenes Laercio (VII, 2 – 3), quien asegura que Zenón, habiendo leído *Los Recuerdos de Sócrates* de Jenofonte, preguntó a un librero de Atenas,

lado su patrimonio entre sus conciudadanos y había escrito algunos versos sobre la ciudad ideal de Pera, la alforja, en los que proyectaba la utopía de una ciudad sin leyes en la que los bienes naturales eran compartidos por todos. Era una crítica a la vida artificial y convencional de la polis que no había hecho feliz al individuo, sino que lo había hecho esclavo del deseo de nuevos inventos innecesarios. Los cínicos proponían una nueva terapia del deseo, una filosofía que curase al alma de esta enfermedad de la polis, para hacer al hombre autosuficiente, es decir, carente de necesidades, como Sócrates había asegurado que era la vida divina.

Zenón, cuando aún era discípulo de Crates, escribió una *Politeia*, una obra con el mismo título que las que habían escrito tanto Platón como Diógenes. Era también una utopía, en la que mantenía la versión cínica por cualquier convención y el *nómos* de la polis, para dibujar la sociedad ideal y paradisíaca que debió de existir en la edad de oro de la sociedad humana. Una edad en la que no existía la división de la humanidad en estados ni ciudades, sino en la que los hombres, como un rebaño que pasta en paz, vivían unidos por lazos de amistad y concordia. Por eso no necesitaban leyes escritas ni instituciones propias de la polis, como el matrimonio o la propiedad privada, ni moneda, ni tribunales de justicia. La virtud era el marco de convivencia de todos los seres humanos de este mundo natural y pacífico. Un mundo sin templos a los dioses, porque la divinidad tenía su morada en la interioridad de los hombres. El único protector de estos envidiables seres humanos era Eros, que los mantenía unidos en el amor, la concordia y la libertad⁴³.

La *Politeia* de Zenón era una utopía, una idea regulativa de la vida práctica de su tiempo. Él, un fenicio helenizado, sentía la necesidad de romper las barreras de cualquier ciudad o nacionalidad, para proponer una ciudad sin fronteras, una cosmópolis, es decir, la conversión del universo en una sola polis. Así lo afirman los primeros estoicos: «De igual manera que llamamos *pólis* tanto a la ciudad como al sistema que agrupa a los ciudadanos, así también llamaremos al mundo; pues al igual que una *pólis*, reúne a los dioses y a los hombres, y su comunidad se funda en la razón común que es la ley de la naturaleza»⁴⁴.

dónde se encontraban hombres como aquél. Y el librero le indicó que siguiera a Crates que casualmente pasó por allí en ese momento.

⁴³ Cf. SVF, I, 222, 248, 252, 259-270. Véase el excelente comentario de M. Pohlenz: *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, Firenze, La Nuova Italia, 1967, pp. 276-284.

⁴⁴ SVF, II, 528.

Una comunidad humana universal asentada en el principio de Heráclito que afirma la existencia de una sola ley divina de la que las leyes humanas no eran más que pequeñas y fragmentarias partículas. Si el *lógos* es el principio universal, todos los hombres tienen la misma naturaleza e idéntica dignidad sólo por la posesión interior de esta razón. El título de ciudadano del mundo se fundaba en la racionalidad de todos y cada uno de los seres humanos.

Esta comunidad humana universal supone la proclamación de la existencia de un derecho natural, de una ley racional universal, con la que habrían de guardar una perfecta armonía todas las leyes humanas, todo el derecho positivo. El *nómos pánton basileus* de Píndaro, tan citado por poetas y sofistas, adquiere ahora su pleno significado. El ideal del sabio monarca universal, como ya había sugerido Antístenes, había de gobernar esta comunidad universal como un pastor apacienta al rebaño de los hombres. La ley es ahora el pasto, en una hermosa inversión del significado del término griego *nómos*. Y la democracia, sin necesidad de una constitución escrita, surgía ahora de forma natural de la igualdad, *isonomía*, de todos los hombres. Podemos recordar uno de los fragmentos de Zenón que dice: «No debemos vivir organizados en ciudades y pueblos, dándonos unos a otros diferentes leyes, sino que debemos considerar a todos los hombres como miembros de nuestros pueblos y ciudades y conciudadanos nuestros. Y que el mundo sea Uno, y Uno también el orden, como un rebaño que en un prado común se alimenta al mismo tiempo y según una misma ley»⁴⁵.

En esta comunidad ideal basta con una norma ética: vivir de acuerdo con la naturaleza. Según nos cuenta Diógenes Laercio, «Zenón fue el primero de todos en decir, en su tratado *Sobre la naturaleza del hombre*, que el fin es vivir de acuerdo con la naturaleza, lo que quiere decir conforme a la virtud; pues nos conduce a ella la naturaleza [...] Porque nuestras naturalezas son partes de la del universo. Por lo cual, justamente el fin viene a ser vivir de acuerdo con la naturaleza, es decir, según su propia naturaleza y la del universo, sin hacer nada de lo que suele prohibir la ley a todos común, que es precisamente la recta razón que todo lo recorre y traspasa y que es la misma cosa que Zeus, el cual es el guía y rector de la administración de todo lo que existe; y eso mismo constituye la virtud del hombre feliz y el fluido curso de la vida, a saber: cuando todas sus acciones las lleva a cabo según la armonía establecida entre el espíritu que mora en cada uno individualmente y la voluntad del administrador del universo»⁴⁶.

⁴⁵ SVF, II, 462.

⁴⁶ DIÓGENES LAERCIO, VII, 87-88.

Tenemos, pues, en esta sencilla y sublime ética estoica la afirmación de una ley natural que se expresa en los dictámenes de la recta razón humana, así como la identificación de la ley natural con la ley divina del *lógos* que ordena y gobierna el universo y es el guía de las acciones humanas. Ésta pudo haber sido la primera proclamación de la igualdad y suprema dignidad de todos los seres humanos, pero la distinción estoica entre la raza de los sabios y la de los seres vulgares rompe este igualitarismo universal.

La raza divina de los sabios, que posee todos los rasgos de la edad de oro, goza de la vida libre y dichosa propia de los dioses, puesto que el sabio estoico es la encarnación perfecta de la naturaleza y la recta razón se manifiesta a través de sus acciones perfectas. En él coinciden plenamente la razón universal y la humana, por lo que su vida natural está en perfecta armonía con la racionalidad cósmica. Pero lo que le proporciona una vida feliz es que es invulnerable al placer y a la pasión y sus acciones son siempre virtuosas y excelentes⁴⁷, porque se guía siempre espontáneamente por la recta razón⁴⁸.

La raza de los hombres vulgares es muy diferente. El *phaulós* no se conforma a la naturaleza y su *lógos* sirve a los fines de los deseos. La mayoría de los hombres pertenecen a esta raza que no está predispuesta a la virtud ni sigue la recta razón, sino que su inteligencia se halla envuelta en deseos, vive en el tiempo de la historia y no puede alcanzar la inasequible superioridad del sabio que vive en la eternidad. Los hombres vulgares no son ciudadanos de la ciudad celeste, de la comunidad universal, sino apátridas, desterrados y esclavos. Ellos jamás penetrarán en la ciudad de los sabios, de la que son expulsados y enviados al destierro⁴⁹.

La *Politeia* de Zenón, la ciudad de los sabios, la cosmópolis no deja de ser un “club de ciudadanos”, una morada de seres divinos especiales y selectos, una ciudad ideal. Un ideal en virtud del cual quedan condenadas todas las ciudades existentes, bien porque la edad de oro pasó y no volverá, bien porque jamás se realizará en la tierra. «Esta gran ciudad es el mundo, que tiene una sola constitución y una misma ley»⁵⁰. Una ciudad en la que jamás entrarán la mayoría de los seres humanos.

Panecio de Rodas, el gran estoico del periodo medio de la escuela, rompió este dualismo en la concepción del sabio y de la ciudad. Él afirmó que

⁴⁷ SVF, III, 211. Cualquier acto del sabio es virtuoso, incluso algo tan insignificante como “mover un dedo”.

⁴⁸ SVF, III, 17 y III, 476.

⁴⁹ SVF, III, 679.

⁵⁰ SVF, III, 323.

la razón es la ley para todos los hombres y no sólo para los sabios. Todos los hombres han de poseer unos derechos mínimos que la justicia ha de reconocer, porque la razón de ser del Estado es la armonía social y la concordia de los ciudadanos. La teoría de Polibio sobre la grandeza y la fortaleza de Roma se halla sin duda inspirada en esta concepción de Panecio que exige la armonía de una forma mixta para el Estado.

El Estado es, para Panecio, como después testimoniaría Cicerón, un conjunto de hombres que forman una comunidad por la aceptación compartida de un ordenamiento jurídico y de una comunidad de intereses⁵¹. Una comunidad en la que el gobierno no tenga como finalidad el bien común de todos y no reconozca la pretensión, fundada en la norma universal de la racionalidad, de la igualdad de todos los hombres ante la ley no es un verdadero Estado, porque no cumpliría la exigencia moral en que se asienta. La fuerza moral de Roma, como afirma Polibio, reside en su constitución, que permitía un cierto equilibrio de poderes, pues junto al derecho del pueblo de elegir a sus representantes y de decidir los asuntos políticos más importantes, situaba a los magistrados que administraban justicia y al senado que tenía el poder ejecutivo. Sin embargo, el criterio supremo de la excelencia del Estado se halla en que sus leyes estén basadas en el derecho natural que ha de ser la norma de la igualdad de todos los hombres y de todos los Estados. Estas ideas del derecho natural como fuente del derecho positivo, a través del círculo de los Escipiones, propiciaron un extraordinario desarrollo del derecho romano, que no sólo profundizó en la consideración del *ius naturale*, sino que abrió el horizonte de la dimensión universal del *ius gentium*.

Panecio, pues, adaptó y renovó el antiguo estoicismo al imperio romano y lo convirtió en un humanismo universal, en el que se abrieron paso el ideal de la *humanitas* y de la *concordia omnium*, más que como ideas éticas, como conceptos jurídicos de aplicación a la nueva realidad política de Roma y que encontró en los escritos de Cicerón su mejor expresión.

Cicerón

La relevancia de las obras políticas de Cicerón, especialmente *De legibus* y *De republica*, no reside tanto en la originalidad de su contenido cuanto en que constituyen los textos en los que fue conocida la doctrina estoica

⁵¹ SVF, III, 329. En la definición de Panecio se habla de “coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus. CF. Cicerón: *Rep.* I 39.

del derecho natural en Europa desde su época hasta el siglo XIX. Su labor como creador de términos latinos para traducir los griegos es realmente inestimable. Sus textos políticos fueron recogidos y citados por todos los pensadores políticos medievales y modernos y aún mantienen una indudable presencia en los conceptos que conforman la filosofía del derecho occidental.

Siguiendo a Platón, Cicerón escribe primero un diálogo sobre el modelo ideal de organización política, *De republica*, para completar esta teoría con el establecimiento de las normas adecuadas para la vida racional del ciudadano en aquella república ideal, lo que hace en *De legibus*. Seguía así la pauta de Platón, quien primero escribió su *Politeia* y, en su vejez, hizo descender su ciudad del cielo a la tierra, en el texto de las *Leyes*⁵².

Pero no hay ningún idealismo en la filosofía política de Cicerón, sino un profundo conocimiento de la experiencia histórica de Roma y una preferencia por el modelo de concordia de las clases sociales de Panecio. Porque la constitución que Cicerón considera perfecta es la de la república romana, que supo armonizar y equilibrar el peso de los tres poderes, *magistratus, populus, senatus*, como también había celebrado Polibio. Y, a pesar de la decadencia sufrida por este modelo, Cicerón sigue creyendo que esa constitución equilibrada es una garantía para la vida feliz de los ciudadanos.

Las grandes aportaciones de Cicerón a la filosofía política pueden resumirse en la afirmación de una ley natural, idéntica al gobierno divino universal y a la recta razón, que iguala a los hombres con Dios, el sometimiento de todas las leyes positivas a esa ley y la proclamación de la igualdad de todos los seres humanos en una comunidad universal.

La afirmación de la ley natural es, en realidad, la constitución de una comunidad universal, que es el fundamento de todas las formas políticas concretas. El texto que expresa la proclamación de esta ley natural y eterna es muy conocido: «Existe una verdadera ley, recta razón conforme a la naturaleza, presente en todos, constante y eterna, que impulsa al cumplimiento del deber con sus mandatos y aparta del mal con sus prohibiciones [...] Esta ley no puede sustituirse por otra, no es lícito ni derogarla parcialmente, ni abrogarla por completo, ni nos podemos desligar de ella por obra del Senado o del pueblo [...] no es una en Roma, otra en Atenas, una hoy y otra mañana; sino que todos los pueblos, en todo tiempo serán regidos por

⁵² El mismo Cicerón reconoce seguir a Platón: “Como hizo Platón, hombre más sabio que nadie y filósofo más profundo que ninguno, el primero que compuso un tratado sobre la república y luego otro sobre las leyes, así creo debo hacer yo, y encomiar los méritos de la ley, antes de dictarla” (*De legibus*, II, 6).

esta ley única, eterna e inmutable; único maestro común, por así decirlo, y soberano de todos será Dios; de esta ley, él sólo es autor, intérprete y legislador; y quien no le obedezca renegará de sí mismo y despreciará la naturaleza de hombre, por lo que sufrirá las más graves penas, aunque pudiera escapar de otras sanciones»⁵³.

Esta ley natural y eterna, impresa en cada hombre, es anterior al derecho positivo, por cuanto no procede de la voluntad de un legislador, ni de la razón humana, sino de la misma naturaleza o de la sabiduría divina: «La opinión común de los sabios me parece ser la de que la ley no es una invención de la inteligencia de los hombres ni una decisión de los pueblos, sino algo eterno que rige el mundo entero con una sabiduría que manda y prohíbe. Por eso decían que la primera y definitiva ley es la mente divina, que todo lo manda o lo prohíbe con la razón. De la cual procede aquella que bien recibe el nombre de ley, dada por los dioses al género humano»⁵⁴.

A la luz de esta ley eterna, todos los hombres son iguales, no en saber, ni en riqueza, sino en cuanto poseen aquello que les hace humanos y divinos a un tiempo: la razón. Así lo afirma en un hermoso texto: «Puesto que nada hay mejor que la razón y ella es común al hombre y a Dios, ella crea entre el hombre y Dios una primera sociedad. Ahora bien, entre quienes es común la razón, lo es también la recta razón y, siendo ésta la ley, hay que pensar que los hombres estamos unidos con los dioses también por la ley. Y entre quienes hay comunidad de ley, hay también comunidad de derecho y los que participan en la comunidad de estas cosas han de ser considerados como miembros de la misma ciudad [...] y como todos obedecen al orden que reina en los cielos, al principio divino que anima el mundo, al dios todopoderoso, el universo entero ha de considerarse como la patria común de los dioses y de los hombres»⁵⁵.

Este texto bastaría para entender la comunidad universal humana como una familia unida por el vínculo indisoluble de la ley y la justicia. La vieja *dike* no habita ya en el universo exterior, sino en la conciencia de todos los hombres, que forman una sola *polis*, una comunidad de amigos y hermanos por el vínculo de la justicia, como lo expresa otro de los conocidos pasajes de Cicerón que dice: «De todo aquello sobre lo que discuten los filósofos, nada es más valioso que la plena convicción de que hemos nacido para la justicia y de que el derecho no se basa en la opinión, sino en la naturaleza.

⁵³ CICERÓN: *De republica*, III, 22.

⁵⁴ CICERÓN: *De legibus*, II, 4.

⁵⁵ CICERÓN: *De legibus*, I, 7.

Y resulta evidente al considerar el vínculo de sociabilidad de los hombres entre sí. Nada hay tan semejante, tan igual a otra cosa como todos los hombres entre sí [...] Así cualquier definición del hombre vale para todos»⁵⁶.

Aquí sí que puede hallarse el fundamento sólido de la proclamación de la igualdad y dignidad de los seres humanos. Lejos ya de las limitaciones del estrecho marco de la ciudad griega, que da sentido a la teoría política, tanto de los sofistas como de Platón y Aristóteles, Cicerón no considera al ser humano como animal nacido para la polis, sino para la justicia universal que vincula a todos los hombres como miembros de una sola comunidad, regida por la ley y la concordia de la razón divina que todos comparten. Ésta sí es una sublime concepción del derecho natural y humano como verdadera naturaleza sagrada del hombre.

Séneca

Como es conocido, Séneca introdujo relevantes novedades en la ontología y en la antropología estoicas. Su concepción de lo divino se aleja bastante del dogma panteísta del Pórtico, que concebía la providencia divina como idéntica al devenir del cosmos. Séneca presenta con frecuencia un rostro personal y espiritual de lo divino que rompe con aquella visión de los estoicos antiguos. Y algo semejante sucede con la concepción del hombre. La influencia del *Fedón* platónico es manifiesta en numerosas páginas del filósofo hispano, que a menudo habla del cuerpo como peso, vínculo, cadena y cárcel del alma, cuya liberación es la tarea ética fundamental de la vida humana. Él, aunque en menor grado que Cicerón, también se sirvió de la lengua latina para expresar algunos conceptos desconocidos para los griegos, especialmente la *conscientia*, como sede interior de las decisiones morales del hombre, y la *voluntas*, una facultad que los griegos, sobre todo Aristóteles conocieron bien, pero para la que no disponían de un término adecuado.

En el ámbito de la filosofía jurídica y de los derechos humanos, no hay duda de que fue el filósofo que más radicalmente se opuso a la institución de la esclavitud y a las discriminaciones sociales. Hizo también algunas aportaciones a la filosofía jurídica que son menos conocidas y que quisiera comentar brevemente para terminar.

En diversos pasaje de sus obras Séneca alude a tres ámbitos en los que se aplica el *ius*: el cosmos, el reino de los animales y el mundo humano.

⁵⁶ CICERÓN: *De legibus*, I, 10.

En el ámbito de la naturaleza, Séneca utiliza la expresión *ius naturae* para referirse al ordenamiento legal de la *physis* que produce la armonía y la regularidad constante de todos los fenómenos. En realidad, contempla el universo como un todo, penetrado por un orden racional, por un aliento vital que mueve a todos los seres hacia su bien. Ese orden, como afirman siempre los estoicos, es obra de la razón eterna que se manifiesta en cada ser y que es como una semilla que se desarrolla impulsando cada ser hacia su plenitud, produciendo así la armonía del cosmos. En otras palabras, la fuerza divina que gobierna el mundo, el artífice y creador de las formas que configuran la materia, ha grabado unas leyes en el interior de la naturaleza que producen esa concordia de todas sus partes. En este sentido afirma que «bajo la tierra la naturaleza obedece a unas leyes menos conocidas para nosotros, pero no menos ciertas»⁵⁷. Esas leyes constituyen el *ius naturae*, que es el fundamento del orden del universo.

Más original resulta su idea de un derecho común a todos los vivientes: *commune ius animantium*⁵⁸. Un derecho que exige un trato humano y respetuoso tanto de los demás hombres libres como de los esclavos y de los mismos animales. De manera que los esclavos son iguales que los demás hombres y el derecho común de todo ser viviente prohíbe que se les trate de forma indigna e inhumana. Este derecho es más bien un conjunto de leyes morales que exigen el uso de la *clementia*, es decir, la moderación y la suavidad que exige el trato con seres de la misma dignidad.

Pero lo más destacado del pensamiento jurídico y político de Séneca es la afirmación de la suprema dignidad de todo ser humano, sólo por el hecho de ser un hombre, un ser racional. Séneca, anticipándose al imperativo moral kantiano, propone tratar a todo hombre como un fin en sí mismo y al esclavo como si fuera un hombre libre, pues sólo es esclavo su cuerpo, pero su alma libre como la todo ser en el que habita la razón divina. El valor, la dignidad y la nobleza de cualquier ser humano provienen de la virtud, que es el fin de la naturaleza, al alcance de todo hombre, de cualquier raza o condición, sea libre o esclavo, porque la virtud sólo requiere al «hombre desnudo»⁵⁹. Tal vez uno de los textos en que se afirma con mayor claridad la igualdad de todos los hombres por su origen y dignidad es una carta a Lucilio, en la que leemos estas hermosas palabras: «He sabido con agrado, por las noticias que me llegan de ti, que vives familiarmente con tus siervos. Es lo que conviene a tu prudencia, a tu cultura. ‘Son siervos’. También

⁵⁷ SÉNECA: *Naturales Quaestiones*, III, 16.

⁵⁸ SÉNECA: *De clementia*, I, 18.

⁵⁹ SÉNECA: *De beneficiis*, III, 18.

son hombres. ‘Son siervos’. También amigos humildes. ‘Son siervos’ [...] Piensa que ése, al que llamas tu esclavo, nació de la misma semilla que tú, goza del mismo cielo, respira igual, vive igual, muere igual; tanto puedes verle tú libre como él a ti esclavo [...] Comportate con el inferior como quisieras que el superior se comportase contigo [...] No has de buscar, mi querido Lucilio, al amigo sólo en el foro y en el Senado; si atiendes con inteligencia, lo encontrarás también en casa. Así como sería muy necio quien no inspeccionase un caballo al comprarlo, sino que se fijara sólo en la silla y los frenos, así es muy necio quien juzga a un hombre por su vestido o por su condición, que es como otro vestido que nos envuelve [...] ‘Es esclavo’. Pero quizá es libre por el alma»⁶⁰.

En el ámbito de los derechos humanos, Séneca habla de *ius humanum*, *ius commune generis humani* y *ius gentium*.

Precisamente ese respeto al esclavo se basa en el *ius humanum*, es decir, en la ley de la condición humana, que exige respetar a todos los hombres por su condición de seres humanos. El contexto en el que usa Séneca esta expresión de *ius humanum* es el de los beneficios, es decir, a los actos de benevolencia y lealtad que cualquier ser humano puede ofrecer a otro más allá del cumplimiento estricto del deber. Al hablar de los beneficios, Séneca señala que también los esclavos pueden hacer actos de benevolencia y lealtad a su dueño, más allá del estricto cumplimiento de sus deberes, porque el beneficio no reside en las cosas, sino en la voluntad de hacer el bien. Dice a este respecto lo siguiente: «Quien niega que el esclavo haga nunca beneficio al señor ignora el derecho humano, porque lo que importa no es el estado de quien hace el favor, sino la intención. La virtud para nadie tiene las puertas cerradas; para todos las tiene abiertas de par en par; a todos admite, a todos los invita: hidalgos, contribuyentes, esclavos, reyes, desterrados. La virtud no atiende a linaje ni a fortuna; se contenta con el hombre desnudo»⁶¹.

La expresión *ius gentium* ocurre dos veces en las obras de Séneca. En una de ellas se refiere al derecho de vender y comprar mercancías⁶², mientras en la otra parece reivindicar como derecho natural o internacional el buen trato debido a los embajadores⁶³. Las citas representan tan escasa aportación que sólo podemos dejar constancia del uso de la expresión, pero poco más podemos deducir de este hecho.

⁶⁰ SÉNECA: *Ep.* 47, 1, 10 ss.

⁶¹ SÉNECA: *De beneficiis*, III, 18.

⁶² SÉNECA: *De beneficiis*, I, 9. Dice literalmente: “vender lo que compraste es derecho de gentes”.

⁶³ SÉNECA: *De ira*, III, 2.

Mucho más relevante es la proclamación del *commune ius generis humani*, expresión con la que Séneca parece referirse a la comunidad universal de los seres humanos, cuyos bienes, aun siendo propiedad de cada uno de los hombres, deben ser compartidos por todos, en virtud del amor y la fraternidad que vincula a todos los miembros de esta comunidad. Este derecho común del género humano es justamente la proclamación de la solidaridad universal, basada en los lazos naturales de amistad que forman la sociedad humana. Y, puesto que los bienes son de los amigos, éstos han de compartirlos, pues, según el antiguo dicho con el que concluye el *Fedro* platónico: «las cosas de los amigos son comunes»⁶⁴. Así lo expresa Séneca: «Una comunicación de todos los bienes entre nosotros la realiza la amistad. No existe ni prosperidad ni adversidad para cada uno por separado: vivimos en comunión. No puede vivir felizmente aquel que sólo se contempla a sí mismo, que lo refiere todo a su propio provecho: has de vivir para el prójimo, si quieres vivir para ti.

Si cultivamos puntual y religiosamente esta solidaridad que asocia a los hombres entre sí y ratifica la existencia de un derecho común del género humano, contribuimos a la vez en gran medida a potenciar esa comunidad más íntima, de que te hablaba, que es la amistad. Lo tendrá todo en común con el amigo quien tiene mucho de común con el hombre»⁶⁵.

Por encima de cualquier tecnicismo jurídico, Séneca proclama la sociabilidad natural de los seres humanos, nacidos para vivir unidos por vínculos acordes de amistad, considerando como propio todo lo humano y como comunes los bienes propios. Y además proclama la sublime dignidad de todos los seres humanos, pues en ellos habita lo divino y tienen todos algo de sagrado. Suya es la máxima: «Homo res sacra homini»⁶⁶. Más que un derecho y una ley, Séneca propone una máxima moral que nos invita a todos a compartir nuestra racionalidad, nuestros sentimientos y nuestras manos para construir la paz en colaboración con todos los hombres que forman con nosotros un arco de piedras que se sostiene por la solidaridad recíproca. No creo que pueda encontrarse un texto más hermoso para describir esta sociedad humana universal fundada en la fraternidad y el amor que el que dice: «La naturaleza nos hace hermanos, engendrándonos de los mismos elementos y destinándonos a los mismos fines. Puso en nosotros un sentimiento de amor recíproco mediante el cual nos hacemos sociables, ha otorgado a la vida una ley de equidad y de justicia y, según los principios

⁶⁴ PLATÓN: *Fedro*, 279 c.

⁶⁵ SÉNECA: *Ep.* 48, 2-3.

⁶⁶ SÉNECA: *Ep.* 95, 33.

ideales de su ley, es más dañoso ofender que ser ofendido. Dicha ley prescribe que nuestras manos estén siempre dispuestas a hacer el bien. Conservemos siempre en el corazón y en los labios aquel verso: 'Soy hombre y nada de lo humano me es ajeno'. Tengamos siempre presente este concepto, que hemos nacido para vivir en sociedad. Y nuestra sociedad humana es semejante a un arco construido con piedras, que no cae, porque las piedras oponiéndose las unas a las otras se sostienen mutuamente y así sostienen el arco»⁶⁷.

Este breve recorrido por las antiguas concepciones de la justicia y del derecho entre los griegos y los romanos nos permite vislumbrar la génesis del futuro desarrollo de la ley natural en la Edad Media y en la Modernidad. A veces volver los ojos a los clásicos nos hace entender mejor la realidad más actual. Creo que en el mundo globalizado en que vivimos siguen teniendo vigencia los principios morales que éstos pensadores estoicos lograron expresar con tanta belleza. Me parece oportuno concluir citando aquella anécdota que cuenta Diógenes Laercio respecto al estoico Zenón. Dice que éste «preguntó al oráculo en qué debía ocuparse para vivir la mejor vida posible y que el dios le respondió que lo lograría si llegaba a hacer que el color de su piel fuese igual al de la piel de los muertos. A raíz de lo cual, Zenón, habiéndolo entendido, se dedicó a leer a los antiguos»⁶⁸.

Leer a los antiguos como Séneca tal vez no nos haga más felices, pero puede hacernos entender ese carácter sagrado de la persona humana y puede acompañarnos en el camino que aún debemos recorrer para hacer realidad en nuestro mundo globalizado ese ideal apenas soñado de una humanidad que viva en paz y concordia.

⁶⁷ SÉNECA: *Ep.* 95, 52-53.

⁶⁸ Diógenes Laercio, VII, 2.