

II. ΕΙΣΤΗΜΗ y la expansión del “conocimiento racional”	45
1. <i>Preliminaria</i>	45
2. <i>Οἰκουμένη e ἱστορία</i>	47
3. <i>Homo mensura y razón práctica.</i>	51
4. <i>El desvanecimiento de los dioses</i>	53
5. <i>Teogonías</i>	56
6. <i>Las cosmogonías.</i>	58
7. <i>El advenimiento de nomoj</i>	60
8. <i>El significado de nomoj</i>	62
9. <i>Fuśij vs. nomoj</i>	63
10. <i>Los sofistas y la ciencia de la potij</i>	66

II

ΕΠΙΣΤΗΜΗ¹ Y LA EXPANSIÓN DEL “CONOCIMIENTO RACIONAL”

Πάντων κρεμμάτων μέτρον
ἐστὶν ἀνθρώποι, τῷα μὲν
ὄντων ὡς ἐστὶν, τῷα δὲ οὐκ
ὄντων ὡς οὐκ ἐστὶν

Protágoras de Abdera²

1. Preliminaria

¿Cuáles fueron las condiciones que gobernaron el uso de expresiones como ‘razón’, ‘racional’ y ‘racionalidad’ entre los griegos? Existe sobrada evidencia que demuestra que estas expresiones nacen a la par que la ciencia griega (*i.e.* ἐπιστήμη). En mi intento por presentar los

¹ El término griego ἐπιστήμη es traducido en español por ‘ciencia’, palabra que deriva de la expresión latina *scientia* con la que los romanos tradujeron la voz ἐπιστήμη. Frecuentemente, ἐπιστήμη es simplemente traducido por ‘conocimiento’ (‘el conocimiento’). La mayor de las veces se dice ‘conocimiento científico’, por razones de énfasis y para contrastar el conocimiento obtenido mediante ἐπιστήμη con el difundido por la opinión popular y las creencias. (*Vid.*: Byrne, Patrick H. *Analysis and Science in Aristoteles*, Albany, N.Y. State University of New York Press, 1997, p. 81.). En el presente contexto he adoptado la expresión ‘conocimiento racional’ en vez de ‘conocimiento científico’ sólo para subrayar el hecho de que ἐπιστήμη constituye el paradigma del pensamiento racional.

² Frag. 1. (Diels, Hermann. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Ed. por Kranz, Walther. *Griechisch und Deutsch*, Weidmann, 1972, t. II, p 263. “De todas las cosas el hombre es la medida; de las que son, por lo que son; de las que no son, por lo que no son.” La versión que doy en español sigue, *mutatis mutandi*, la versión alemana de Hermann Diels (*Cf.*: *op. ul. cit.*) y la versión de Maria Timpanaro Cardini (en Giannantoni, Gabriele [ed.] *I presocratici*, Roma/Bari, Laterza, 1975, t. II, pp. 891.). *Vid.*: Freeman, Kathleen. *Ancilla to the ‘Pre-Socratic Philosophers. A Complete Translation of the Fragments in Diels’ Fragmente der Vorsokratiker*, Oxford, Basil Blackwell, 1962, p. 125.

rasgos más característicos del paradigma clásico de la racionalidad, en el capítulo anterior mostré cómo Thales de Mileto introduce este paradigma al irrumpir con un nuevo discurso. El discurso de Thales, el discurso de la ciencia (ἐπιστήμη), contrasta drásticamente con el discurso de las creencias y opiniones populares (δόξαι). Aunque el discurso de Thales constituye un ingrediente fundamental en la construcción del paradigma de la racionalidad, existen otros elementos que deben ser considerados para entender mejor el impacto de este discurso en el mundo helénico. Pues bien, este ensayo, pretende aportar algunos datos complementarios para el mejor entendimiento de este paradigma emergente.

Ciertamente, con Thales no concluyó la construcción del conocimiento racional, *i.e.* ἐπιστήμη. A Thales le siguieron Anaximandro (610-c. 645) y Anaxímenes (*i.v.*³ en 545) y a éstos, muchas otras generaciones de filósofos. ἐπιστήμη no se circunscribió a Jonia; se propagó por todo el mundo griego. Desde Elea, en la costa occidental de Italia, hasta la ribera oriental del Mar Negro. Larga es la lista de los filósofos: Pitágoras de Samos (c. 580-c. 500), Xenófanes de Colofón (c. 560-c 478), Heráclito de Éfeso (*i.v.* en 500), Parménides de Elea (540 o 515-?), Epicarmo (c.v. 550), Hipaso, Alcmeón de Crotón (*i.v.* 550), Anaxágoras de Clazomene (500-c 428), Empédocles (c. 495-c. 435), Zenón (*i.v.* de Parménides). El oficio de hacer ciencia se extendió por todo el mundo griego en varias disciplinas (*e.g.* aritmética, geometría, mecánica, astronomía).

La expansión de ἐπιστήμη (*i.e.* paradigma del conocimiento racional) se acelera con el arribo de los sofistas y sus contemporáneos: Protágoras, Hipón, Arquelaos, Milesio, Georgias, Sócrates, Antifón, Trasímaco, Hippias, Licofrón, Filolao, Diógenes de Apolonia, Crítias, Leucipo, Diágoras, Pródico, Demócrito, Cratilo, y muchos otros.⁴ A los sofistas le siguen los filósofos de la Academia y, a éstos, los del Liceo. Baste esta mención no exhaustiva para mostrar la expansión e impacto de la ciencia. Επιστήμη se expande y diversifica.

³ Con las letras '*i.v.*' se indica 'activo en', 'en vida'.

⁴ *Vid.* La tabla cronológica de filósofos presocráticos y socráticos en Barnes, Jonathan. *The Presocratic Philosophers*, Londres, Routledge, 1989.

2. Οἰκουμένη e ἱστορία

... λέγειν τὰ ἰερόμενα ...

Heródoto⁵

Aunque con el nombre de φιλοσοφοί (filósofos) se alude primeramente a los fisiólogos jonios (hombres de ciencia cuya vocación es el conocimiento de φύσις), no se piense que la emergencia del saber racional se circunscribió sólo a la física. No. Hubo geómetras, matemáticos, astrónomos, biólogos. Sin embargo, algo más iba a suceder. El horizonte del quehacer científico se habría de extender aún más con objeto de describir nuestro mundo circundante: la Tierra (ἡ Γῆ).⁶ El hombre de ciencia tiene, primeramente, que describir su habitat y, así, se hace γεωγράφος. Pero, luego, precisa describir la οἰκουμένη (la tierra habitada), y se vuelve ἱστοριογράφος.

Permítase abordar este acontecimiento extraordinario con una pregunta que lanzó Albert Schlögl.⁷ En la *Iliada*, Homero comienza con el famoso “catálogo de naves” (la descripción del número y procedencia de cada uno de los navíos que componían la formidable armada que transportó al ejército de los aqueos).⁸ La pregunta de Schlögl es simple: ‘¿cómo conocía Homero estas cosas?’ O más aún: ‘¿cómo conocían los poetas todas las cosas que cuentan de los dioses y los hombres?’

⁵ “[...]referir todo aquello[...]”. La frase completa reza así: εἰπεῖν τὰ ἰερόμενα, πεῖθεςαι/γε μὲν οὐ)πανταποςιν οἴειν ἢ, καί/μοι τούτο το ἐπο εἴπειν ἐπὶ πᾶντα λόγον (*Historias*, 7, 152). “Es mi obligación referir todo aquello que oigo ...”. (El texto griego está tomado de Ηρόδοτου ἱστορίαι. Versión griego-español. Introducción, traducción, notas y comentarios de Arturo Ramírez Trejo, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1976. [Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana]. La versión que doy en español sigue, *mutatis mutandi*, la de Albert Schlögl [*Heródoto*, trad. de Javier Alonso López, Madrid, Alderabán Ediciones, 2000, traducción española de *Herodot*, Viena, Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1998. p. 160]. *Vid.* Ηρόδοτου ἱστορίαι.; 2, 123; 4, 195).

⁶ Contracción de γῆ. (Cf.: Liddell. H.G. y Scott. *Greek-English Lexicon. cit.*, p. 164).

⁷ Albert Schlögl (n. 1952) estudió teatro e historia antigua en Viena. Crítico teatral y dramaturgo. En 1991 se encargó del curso de Estética teatral de la tragedia griega en el Theaterwissenschaftliches Institut de la Universidad de Viena. Entre sus publicaciones destacan: *Der Geschichtsbegriff der aischylleischen Tragödie* (Viena, 1991), *Das «Ende der Geschichte», nur nicht der Kriegsgeschichte. Die Oristie de Aischylos und ihre Interpretation* (Berlín, 1993).

⁸ *Heródoto, cit.*, pp. 46 y 47.

A la pregunta de Schlögl existe una clara respuesta en Homero. Lo que Homero *conoce* es un saber mítico, de inspiración divina. Recordemos la invocación a las Musas con que comienza Homero.

Díganme ahora ¡oh Musas! que habitan en los palacios olímpicos;
Puesto que como diosas lo presencian y lo saben todo,
Mientras nosotros escuchamos tan sólo la fama y nada sabemos,
¿cuáles son los líderes y soberanos de los dánaos?⁹

Así como Thales de Mileto irrumpe con un nuevo discurso que contrasta con *doxai* (las creencias),¹⁰ el discurso de Heródoto contrasta notablemente con el “saber” de los poetas. En el *proemium* de sus *istoriai*, Heródoto no invoca ninguna inspiración divina, sino que él mismo suscribe su obra, en su calidad de mortal, como hombre de este mundo. Su trabajo comienza simplemente así: *Hῑροδοτοῦ Αἰκάρνης ἐξ ἱστοριῆς ἀποδείξις ἡδε...* (“Esta es la exposición de las investigaciones de Heródoto de Halicarnaso”).¹¹ Insólito. Heródoto no invoca a los dioses; tampoco a las musas; menciona sólo su nombre. Heródoto confía en su “conocimiento”; confía en su percepción de los hechos.

Lo que hoy en día nos parece evidente, en la antigua Grecia fue, realmente, un hallazgo revolucionario: la capacidad de conocer.¹² Este descubrimiento, cuya cuna está en Jonia,¹³ fue llevado a cabo por un movimiento intelectual cuyo propósito primitivo consistía en superar el pensamiento mítico. Este movimiento intelectual fue precisamente la irrupción de *ἐπιστήμη*, *i.e.*, la emergencia y expansión del “conocimiento racional”.

Las raíces de *ἐπιστήμη* se encuentran en el mismo espacio cultural que marcó Homero y al que también pertenecía Heródoto: Jonia. Heródoto es también producto de la “revolución” que generó el nacimiento de la ciencia griega. Heródoto, como Thales, Anaximandro y Anaxímenes comparten la idea de que los fenómenos de la naturaleza pueden ser objeto de *ἱστορία*; están al alcance del conocimiento

⁹ *Il.*, II, 484.

¹⁰ *Vid. supra* cap. I: *Thales de Mileto vs. resto del mundo*.

¹¹ *Cf.*: *Historias*, I, pr.

¹² *Heródoto*, *cit.*, pp. 47 y 48.

¹³ *Vid. supra* cap. I: *Thales de Mileto vs. resto del mundo*.

humano (racional). Para conocerlos, no hay necesidad de revelación divina. Los filósofos jonios convirtieron a φύσις en objeto de la ἱστορία, i.e. objeto de una investigación.¹⁴ La voz griega ἱστορία significa, en su origen, ‘investigación’,¹⁵ ‘reconocimiento empírico de algo’.¹⁶ Esto, por supuesto, implica introducir el metódico antagonismo entre conocimiento (racional) y mito, i.e. oponer la objetividad del λόγος a la inefabilidad de las creencias (δοῦναι).¹⁷ En Heródoto, la razón se tiene que separar de la imaginación para poder hacer ἱστορία.

Sostenía Heródoto que su obligación no era otra, mas que poner por escrito lo que le habían contado¹⁸ o lo que había visto por sí mismo (αὐτοψία).¹⁹ Con las palabras ... λεγεῖν τὰ λεγόμενα ...²⁰ se enuncia el principio del historiador. El historiador, como profesional de la μνήμη (memoria), tiene que *transmitir*, pero *únicamente* transmitir lo que le han dicho y lo que él mismo ve. El oficio del historiador consiste en proceder *textualiter* (apegado al “texto”), desterrando de su descripción componentes emocionales y sentimientos.²¹ El historiador observa; es un “espectador”.

Este contexto lo designaban los presocráticos con θεωρεῖν (que corresponde al verbo θεωρεῖν): ‘ser espectador’, ‘contemplar’,

¹⁴ Vid.: Vernant, J.P. *Die Entstehung des griechischen Denkens*, Frankfurt, 1982, p. 103. citado por Schlögl, Albert. *Heródoto, cit.*, p. 48.

¹⁵ Con la expresión ἱστορία los griegos entendían “... a learning by inquiry, inquiry...2. The knowledge so obtained...” (“un aprendizaje por investigación, investigación... 2. El conocimiento así obtenido...”). Con el verbo ἱστορεῖν entendían: “to inquire into a thing, to learn by inquiry... to inquire... to narrate what one has learnt...” (“investigar algo, aprender mediante investigación... investigar...”). (Liddell. H.G. y Scott. *Greek-English Lexicon, cit.* p. 385).

¹⁶ Schadewaldt, Wolfgang. *Die Anfänge der Geshichtschreibung bei den Griechen: Herodot, Thukydides, Tübinger Vorlesungen*, vol. 2, Frankfurt, 1990, p. 113, citado por Schlögl, Albert. *Heródoto, cit.*, p. 48.

¹⁷ Vid. *supra* cap. I: *Thales de Mileto vs. resto del mundo*.

¹⁸ Cf.: *Historias*, 2, 123.

¹⁹ La expresión griega αὐτοψία significa: “A seeing with one’s own eyes” (“una mirada con nuestros propios ojos”). (Liddell. H.G. y Scott. *Greek-English Lexicon, cit.* p. 136).

²⁰ *Loc. cit. vid. supra*.

²¹ Sobre este particular véase el comentario de Schlögl a las palabras de Wolfgang Schadewaldt (Cf.: Schlögl Albert, *Heródoto, cit.*, p. 201).

‘observar’.²² El que hace *qewriai* (teorías) es un espectador, un *qewrikoj*.²³

Heródoto recurre a la filosofía Jonia para la construcción de sus propias *iŝtoría*: “las investigaciones (descripciones) de lo que sucedió anteriormente entre los hombres y sus causas”. Porque no sólo los acontecimientos de la naturaleza tienen causas.²⁴ El método es, por tanto, el mismo que el de los filósofos jonios.

Existe una parte de la historia natural (*fuŝij*) que cobra particular importancia, nuestro habitat: la tierra (*hŝh*). De esta parte de la historia natural dará cuenta la *gewgrafiá* (física). El mundo circundante se abrió, así, al conocimiento racional. En esto Heródoto también tuvo predecesores: Anaximandro fue primero en atreverse a dibujar el mapa de la tierra. El más significativo de ellos procedía igualmente de Jonia: Hecateo de Mileto (finales del siglo VI a. C.).²⁵ Hecateo, un hombre que viajó mucho, habría de mejorar el mapa de la tierra.

En el mapa de la tierra hay un lugar singular: *oikoumhhh* (la tierra habitada). La geografía es el eslabón que conecta la historia natural y la historia humana. De ahí, habrían de derivarse dos hilos conductores en la obra de Heródoto. Las *iŝtoriai* son *iŝtoriai* de la “tierra habitada” (*oikoumhhh*) y su método, la observación empírica. De ahí los viajes de descubrimiento; los viajes de exploración que cubren toda la *oikoumhhh*.

Antes de las Guerras Médicas los griegos no tienen una imagen “exacta” del mundo (*i.e.* de la *oikoumhhh*). De este modo se explica el

²² Verbo que deriva del sustantivo *qea* (‘mirada’, ‘mirar hacia’, ‘vista’, ‘lo que es visto’, un espectáculo). De ahí *qeaŝtron* ‘lugar para ver’, ‘teatro’. Asimismo, *qewriá* (‘contemplación’, ‘descripción’, ‘representación’). (Liddell. H.G. y Scott. *Greek-English Lexicon, cit.*, pp. 360 y 364). Sobre este particular véase: Segal, C. “Zuschauer und Zuhörer”, en Varnant, J.P. (ed.), *Der Mensch der griechischen Antike*, L. Gränz, Frankfurt, 1996, p. 229.

²³ “*The being an spectator at the theatre or the public games*”. (“ser un espectador en el teatro o en las festividades”). (Liddell. H.G. y Scott. *Greek-English Lexicon, cit.*, p. 364).

²⁴ Los sucesos humanos (al igual que los acontecimientos de *fuŝij*) tienen sus causas. Heródoto, además de preservar en el tiempo los hechos de los hombres, investiga por qué causa guerrearon medas y aqueos. “[...] *taŝ te aŝ la kai\`dOnŝ ai`oihn ePol`emhsan a)lh`oisi* (*Historias*, I, pr.).

²⁵ Vid.: “Historiography”. *History of Historiography. Ancient historiography Greco-Roman Era*, en *Encyclopædia Britannica. CD-ROM 2000*, Chicago, Encyclopædia Britannica, Inc. 2000.

amplio espacio que ocupa en Heródoto este tema. Así se completa la delimitación entre el mito y la imaginación y lo que es accesible al conocimiento. De esta forma Heródoto traza una frontera entre la época mítica de los héroes y la época histórica de los hombres.²⁶

El objeto de las Ηρόδοτου ἱστοριαί es las Guerras Médicas (499-479 a.C.) y sus causas. La obra se divide en dos partes. La primera, narra los sucesos de la Guerra desde 499 en adelante. La segunda es la ἱστορία o ἱστοριαί del imperio persa, de su geografía y estructura social. La interrogante que surge es ‘¿por qué hace Heródoto una historia del imperio persa?’. Heródoto estaba obligado a preguntarse por la causa de la invasión. Heródoto estaba profundamente impresionado no sólo por el enorme tamaño del imperio persa. También por la naturaleza multiracial y poliglota de su ejército. Unitariamente sometido a un mando único, en absoluto contraste con las fuerzas griegas, con fuertes diferencias políticas y mandos enfrentados, aunque los griegos compartían un lenguaje común, estilo de vida y los mismos ideales por los que luchaban. Estas diferencias tenían que ser explicadas a sus lectores. Ésta es la razón que llevó a Heródoto a hacer una investigación (ἱστορία) del imperio persa.²⁷

3. *Homo mensura y razón práctica*

Al lado de ἐπιστήμη y otros conceptos relacionados (filosofía, λόγος, γερνία), surge un concepto clave en esta línea de ruptura. Τέχνη, originariamente un concepto común a cualquier tipo de habili-

²⁶ Vid.: Schlögl, Albert. *Heródoto, cit.*, pp. 48 y 50-54.

²⁷ Cf.: “Herodotus” *Structure and Scope of the History*, en *Encyclopædia Britannica CD. ROM- 2000, cit. Heródoto* en boca de Jerjes se pregunta ¿cómo podrían los griegos que son manifiestamente menos en número y todos igualmente libres y que no son mandados por uno solo detener a este poderoso ejército? (Cf.: 7, 103). Sobre esto *Heródoto* ya había advertido que algo tenía que ver la democracia. El hombre que goza de libertad (εὐτερία) es mejor guerrero: “Cuando los atenienses tenían tiranos, no eran superiores a ninguno de sus vecinos en la guerra. Ahora que se han librado de los tiranos, se han convertido en los primeros[...].” (5, 78). *Heródoto* confirma esa opinión cuando Damareto, el lacedemonio asilado, responde a Jerjes: “Pues siendo libres, no lo son del todo. Su señor es la ley [...εἴβητι γὰρ σφί δεσποτῆ νομοί...], a la que temen mucho más de lo que tu pueblo te teme a ti. Ellos obedecen su mandato[...] no retroceder nunca ante ejército alguno[...] vencer o morir. (7, 104). Las versiones que doy en español siguen *mutatis mutandi*, las de Schlögl (Cf.: *Heródoto, cit.*, pp. 116 y 117. Vid.: *Historias*, Versión griego-español. Introducción, traducción, notas y comentarios de Arturo Ramírez Trejo, *cit.*, t. III, pp. 120 y 121.

dad,²⁸ devino la característica de la actividad científica. “Por medio de *techné* el hombre se convierte[...] en “señor de las cosas”. En la formación de este concepto que aparece en todas las fronteras especializadas del conocimiento racional obtenido a través del estudio metódico, se encuentra la verdadera novedad que caracteriza el modo de pensar del hombre griego. Se trata de una profunda emancipación frente a la perniciosa veleidad de aquellos dioses a quienes se entregaban desamparados los héroes homéricos.²⁹

La desmitificación del mundo trasciende hasta las mismas decisiones y conducta de los hombres. Este cambio profundo es advertido por el “padre de la historia”³⁰ quien lo trasmite magistralmente cuando narra la disertación de Temístocles antes de la Batalla de Salamina. Pocas horas antes de la Batalla de Salamina hubo grandes discusiones entre los aliados de la coalición griega sobre si debían presentar batalla o no. La batalla naval de Artemisión y la terrestre de Termópilas no habían podido detener el avance persa. La decisión que había que tomar era fundamental.

La discusión entre el corintio Ademato y Temístocles discurría ante el espartano Euribíades, comandante en jefe de las tropas griegas. El Oráculo de Delfos se había pronunciado contra los griegos. Su presagio: una terrible derrota. El Oráculo aconsejaba a los atenienses huir.³¹ Los atenienses ciertamente entendieron con claridad el sentido de este funesto presagio. Sin embargo, Temístocles no permite que el *dictum* del Oráculo se imponga e insistió en su propuesta de construir una flota y enfrentar a los persas. Los atenienses siguieron el consejo de Temístocles.

²⁸ “‘Skill’, ‘craft in work’[...] ‘the way, manner or means whereby a thing is gained [...]’”, (“‘habilidad’, ‘dominio en el trabajo’[...] ‘el modo, la manera o los medios de lograr una cosa’[...]”). (Liddell. H.G. y Scott. *Greek-English Lexicon*, cit., p. 804).

²⁹ Vid.: Schlögl Albert, *Heródoto*, cit., p. 136.

³⁰ El título de *pater historiae* proviene de Cicerón (Cf.: *De legibus* I, 5).

³¹ *Heródoto* lo refiere así:

Sólo los muros de madera regala Zeus a su Tritogenia [Athenea],

Sólo ellos te mantendrán a salvo a ti y a tus hijos.

En tierra no resistirás las multitudes enemigas

Que a caballo y a pie te amenazan; no, ¡date vuelta!

¡huye! [...].

(Cf.: 7, 141. La versión que doy en español sigue, *mutatis mutandi*, la de, Albert Schlögl (Cf.: *Heródoto*, cit., p. 110. Vid.: la versión de Arturo Ramírez Trejo en: *Historias*, cit. t. III, pp. 137 y 138).

Sin duda, la participación de Temístocles es determinante. Sin embargo; la reacción de los atenienses sólo se explica suponiendo un cambio drástico en la concepción de la participación de la divinidad en la vida de los hombres: los hombres deciden el curso de su historia.

4. *El desvanecimiento de los dioses*

peri\ men qew# ouk exw
eiðhai, ouq7Ow) eiðið ouk
ouq7Opoiei/tinej iðan.

Protágoras de Abdera³²

El terrible presagio del Oráculo de Delfos quedó desmentido por el transcurso de los acontecimientos. Sin duda, a los atenienses “les benefició la circunstancia de que los dioses se hubiesen convertido en humo”.³³ En la guerra también, el “hombre es la medida de todas las cosas”. Esto, por supuesto, no constituye un novedoso punto de vista teológico. Los griegos habían aprendido que la historia de los pueblos la hacen los hombres.

Esta “nueva conciencia” prosigue y se consolida en las decisiones de los hombres. Los hombres devienen racionales (eu\l ogoi);³⁴ han dejado de ser “criaturas”. Esta actitud se aprecia en Tucídides cuando narra el irreverente discurso funerario de Pericles, en loor a los caídos en la Guerra del Peloponeso.³⁵ En las palabras de Pericles se pone de manifiesto no sólo que los dioses no participan más en los asuntos de los hombres sino que los héroes homéricos, hasta poco antes glorio-

³² Frag. 4. (Diels, Hermann. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Ed. por Kranz, Walther. *Griechisch und Deutsch*, Weidmann, 1972, t. II, p. 265. “Sobre los dioses no tengo la posibilidad de saber si existen o no existen, ni tampoco qué forma tienen, oponiéndose a esto muchas cosas: la obscuridad del tema y la brevedad de la vida humana”. La versión que doy en español sigue, *mutatis mutandi*, la versión inglesa de Kathleen Freeman. (*Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers. A Complete Translation of the Fragments in Diels' Fragmente der Vorsokratiker*, cit., p. 126). Vid.: Diels, Hermann, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, ed. por Kranz, Walther. *Griechisch und Deutsch*, cit., y la versión de María Timpanaro Cardini (en Giannantoni, Gabriele [ed.] *I presocratici*, cit., p. 894).

³³ Schlögl Albert, *Heródoto*, cit., p. 116.

³⁴ Eu\l ogoj, del sustantivo l ogoj (‘razón’) y la partícula eu\l (bien): ‘quien razona bien’. (Cf.: Liddell. H.G. y Scott. *Greek-English Lexicon*, cit., pp. 321-322 y 326-327).

³⁵ En 441 los habitantes de la isla de Samos se rebelaron contra la liga naval délico-ática, o mejor, contra Atenas. Los atenienses sometieron a los insurrectos y los samios fueron duramente tratados. Pericles logró la victoria con habilidad y eficacia, con gran satisfacción para los atenienses pues se decía: Agamenón había necesitado diez años para conquistar una ciu-

sos e inalcanzables, son tirados de su pedestal. Ni héroes legendarios, ni dioses; sólo hombres.³⁶

Esta “secularización” es un proceso que se inicia con Thales con la introducción del discurso de la ciencia.³⁷ A partir de entonces comienza la tendencia de “apartarse la obra de los dioses”. La victoria ateniense en Salamina muestra que la acción militar ateniense fue resultado de una decisión racional (το εὐλογον) de los hombres. Así observa y describe Heródoto estos acontecimientos. De esta manera, Heródoto extiende la línea de ruptura entre mito e historia al interior de la vida política.

Pero, ¿acaso esta actitud es realmente nueva? Decididamente no; ésta era, mas bien, el resultado de la paulatina substitución del mito por decisiones racionales. Heródoto llega a Atenas precisamente cuando se vivía el primer humanismo de la historia de la cultura: la sofisticada helénica.

Con el desarrollo de la ciencia Jonia y esta revolución humanística, los dioses salen de la historia.

Lo que me han contado sobre los dioses no quiero referirlo aquí, todo lo más sus nombres, porque [...] todos los hombres sabemos más o menos lo mismo sobre los dioses.³⁸

dad bárbara, mientras que Pericles sólo había necesitado nueve meses para vencer al más poderoso estado jonio. Esto está referido también por Plutarco (Cf.: Pericles, 28). En aquel discurso –relata Tucídides– Pericles exclamó:

Y con pruebas importantes mostramos nuestro poder para admiración de nuestros contemporáneos y de las generaciones venideras y no necesitamos de ningún Homero que cante nuestras alabanzas ni nadie que nos entusiasme [...]

(2, 41). La versión que doy en español sigue, *mutatis mutandi*, la de Albert Schlögl (Cf.: Heródoto, cit., p. 135.).

³⁶ Vid.: Schlögl, Albert. *Heródoto*, cit., pp. 134 y 135.

³⁷ Vid. *supra* cap. I: *Thales de Mileto vs. resto del mundo*.

³⁸ *Historias*, 2, 3. La traducción sigue, *mutatis mutandi*, la versión de Albert Schlögl (Vid.: Heródoto, cit., p. 124. Vid.: la traducción de Arturo Ramírez Trejo, en *Historias*, t. I, p. 121.).

Homero y Hesiodo [...] fijaron un árbol genealógico de los dioses, les dieron sus nombres, repartieron entre ellos sus funciones y actividades y describieron sus figuras.³⁹

Esta es la escéptica distancia en que Heródoto coloca a los dioses. Para la historia, los dioses han sido sólo los personajes de un relato: “Lo que me han contado sobre los dioses [...]” Esto asocia a Heródoto con la sofística helénica y en particular con el escepticismo de Protágoras (c. 485-410), claramente manifiesto en el epígrafe con que se abre este capítulo.

Ambos personajes debieron haberse conocido. Protágoras pasó la mayor parte de su vida en Atenas donde influyó de forma decisiva en el pensamiento contemporáneo sobre cuestiones morales y políticas.⁴⁰ En el año 443, Pericles fundó en la costa del Golfo de Tarento, la colonia panhelénica de Turio. Entre los colonos procedentes de Atenas se encontraban, tanto Protágoras, como Heródoto. Probablemente se conocieron en Atenas; ambos se movían en círculos muy cercanos a Pericles.⁴¹

Heródoto, en tanto historiador, tenía la “obligación de referir todo aquello que oía” (...*ὅσα δὲ οἶμαι ἢ εἶναι τὰ ἔγωγε* [...]).⁴² Por tanto, Heródoto se refiere a sí mismo, “a lo que el mismo ha oído”. En Protágoras esta idea es elevada a requerimiento metateórico. El hombre de ciencia ha dejado de contar con los dioses: “Sobre los dioses no tengo la posibilidad de saber si existen o no existen, ni tampoco qué forma tienen...”.⁴³ Inmediatamente agrega: “oponiéndose a esto muchas cosas: la obscuridad del tema y la brevedad de la vida humana”. (*πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἶδεναι ἢ τὸ ἀληθὲς καὶ βραχὺ ὡς οὐκ ἔστιν αἰετὸν*).⁴⁴ Habiéndose deshecho de los

³⁹ *Historias*, 2, 3. La traducción sigue, *mutatis mutandi*, la versión de Albert Schlögl (*Vid.: Heródoto, cit.*, p. 124. *Vid.*: la traducción de Arturo Ramírez Trejo, en *Historias*, t. I, p. 151).

⁴⁰ “Protágoras” en *Encyclopædia Britannica CD. ROM- 2000, cit.*

⁴¹ *Vid.*: Schlögl Albert. *Heródoto, cit.*, pp. 124-125.

⁴² *Historias*, 7, 152.

⁴³ *Loc. cit.*

⁴⁴ Frag. 4. (Diels, Hermann. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Ed. por Kranz, Walther. *Griechisch und Deutsch*, Weidmann, 1972, t. II, p. 265. La versión que doy en español sigue, *mutatis mutandi*, la versión inglesa de Kathleen Freeman (*Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers. A Complete Translation of the Fragments in Diels' Fragmente der Vorsokratiker, cit.*, p. 126). *Vid.*: Diels, Hermann, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, ed. por Kranz, Walther. *Griechisch und Deutsch, cit.*, y la versión de Maria Timpanaro Cardini (en Giannantoni, Gabriele [ed.] *I presocratici, cit.*, p. 894).

dioses, Protágoras formula la divisa del humanismo sofístico o, mejor, la divisa de todo humanismo: “De todas las cosas el hombre es la medida; de las que son, por lo que son; de las que no son, por lo que no son”.⁴⁵ Heródoto no tiene dificultad para adueñarse de este modo de pensar, formado como fue por los representantes del espíritu jonio, mucho tiempo atrás.⁴⁶

5. *Teogonías*⁴⁷

“Los monarcas recibían su cetro y con él las *qemistej* (las reglas o normas) de su prototipo celestial: Zeus, rey de los dioses....”⁴⁸ Homero usaba la palabra *qemistej* que parece significar ‘reglas’ o ‘regulación’ para designar la autoridad de la costumbre y de la tradición oral.⁴⁹ *Qemij* conoce el destino que pende sobre los dioses y los hombres; tal es la razón de que las instrucciones que da Zeus a los reyes reciban el nombre de *qemistej*, lo que, a su vez, explica el hecho de que la conducta que coincide con el derecho se expresa por la fórmula *h#Qemij estix*⁵⁰

Las *qemistej* se convierten en el padrón para evaluar y regular el comportamiento. Así, en Hesiodo y Píndaro, las Horas (*ai9Wrai*), hijas de *Qemij* (de ahí *qemistej*), son las diosas del *bien estar* (orden), la justicia y la paz: *Eumomiā*, *Dikh* e *Ei9hh*.⁵¹ Polifemo es muerto legítimamente por Ulises, porque aquél no había obrado de acuerdo con las *qemistej*.⁵² No sólo los hombres deben de conformarse con la voluntad de Zeus sino, también, todas las cosas del mundo. Así, el sol

⁴⁵ *Loc. cit.*

⁴⁶ *Vid.*: Schlögl Albert. *Heródoto, cit.*, p. 127.

⁴⁷ *Qeogoniā*, literalmente: ‘génesis de los dioses’. (Cf.: Liddell. H.G. y Scott. *Greek-English Lexicon, cit.*, p. 361). “La teogonía es un intento de reducir todas las historias sobre dioses en un sistema unitario”, Burnet, John, *Early Greek Philosophy*, Nueva York, Meridian, 1964, p. 6.

⁴⁸ Jaeger, Werner W., *Alabanza de la ley. Los orígenes de la filosofía del derecho y los griegos*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1959, p. 21, n. 6.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 20 y 55. Cf.: Liddell. H.G. y Scott. *Greek-English Lexicon, cit.*, p. 361.

⁵⁰ *Vid.*: Verdross, A. *La filosofía del derecho del mundo occidental* (Abendlandische rechtsphilosophie), México, UNAM, 1962, p. 10. Cf.: Liddell. H.G. y Scott. *Greek-English Lexicon, cit.*, p. 361.

⁵¹ Bréhier, Emile, *Histoire de la philosophie*, París, Press Universitaires de France, 1965, t. I. Fasc. 1, p. 50.

⁵² Jaeger, Werner W. *Alabanza de la ley. Los orígenes de la filosofía del derecho y los griegos, cit.*, p. 21. núm. 6.

no podrá dejar el curso que se le había impuesto, pues en caso contrario las Εἰνυλίαι (las Furias vengadoras), servidoras de Δίκη lo castigarán.⁵³

Es necesario diferenciar la religión, o mejor dicho, las creencias religiosas y sus ritos, de las teogonías propiamente dichas. En las religiones, los dioses son objeto de reverencia y adoración; en la teogonía, no. La *Teogonía* de Hesíodo es la mejor prueba de ello: es evidente que muchos de los dioses mencionados en ella nunca fueron adorados por nadie; alguno de ellos son meras personificaciones de fenómenos naturales o, inclusive, de pasiones humanas.⁵⁴ “Por ejemplo, nadie adoró a Ὠκεανός (Océanos) ni a Τηθύς (Tethys) y aún menos puede considerarse a Φόβος (Pánico) como dios en sentido religioso”.⁵⁵

La concepción que los primeros griegos tienen de la naturaleza se debe, en gran medida, a las ideas que tenían de la convivencia social. Los procesos naturales son descritos en términos tomados de la sociedad humana. En la antigüedad, la regularidad y constancia de la vida humana era, por mucho, más claramente percibida que la uniformidad de la naturaleza. El hombre vivía en un círculo de reglas y costumbres sociales rígidas, prácticamente inalterables, inmóviles. En cambio, el mundo que lo rodeaba era caótico.⁵⁶ Por tanto, había que “ordenarlo”.

Φύσις se encuentra sometida a un orden social similar al de la πόλις.⁵⁷ Si la naturaleza era entendida, básicamente, como regida por reglas similares a aquellas que existen en una sociedad. Esto se debía muy probablemente al hecho de que, en un principio, los dioses que “gobernaban” la naturaleza eran prácticamente humanos y vivían dentro de una estructura social parecida a la de los hombres.⁵⁸ Φύσις

⁵³ Ηἰνυλίαι γὰρ οὐκ ὑπερβήσεται μετράει δὲ τῶν Εἰνυλίαι μιν Δικῆ ἐπικουροὶ ἐϋρυσόσιν. Heráclito, Frag. 94 (Diels, Hermann. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, ed. por Kranz, Walther. *Griechisch und Deutsch. cit.*, t. I, p. 96). En cuanto a la traducción sigo la de Kathleen Freeman (*Ancilla to the Pre-Socratic Philosopher, versión inglesa de Fragmente der Vorsokratiker, cit.*, p. 31).

⁵⁴ Cf.: Burnet, John. *Early Greek Philosophy, cit.* p. 14.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 14, núm. 2.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 9.

⁵⁷ Jaeger, Werner W. *Paideia, los ideales de la cultura griega*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971, p. 159.

⁵⁸ Los dioses griegos viven como seres suprahumanos, pero de modo completamente parecido al de los hombres y se hayan jerarquizados como en una πόλις. (Vid. Schwab, G. *Las más bellas leyendas de la antigüedad clásica*, Barcelona, Labor, 1955, p. 770.

dejar el curso que se le había impuesto, pues en caso contrario las Εἰνούη (las Furias vengadoras), servidoras de Δίκη lo castigarán.⁵³

Es necesario diferenciar la religión, o mejor dicho, las creencias religiosas y sus ritos, de las teogonías propiamente dichas. En las religiones, los dioses son objeto de reverencia y adoración; en la teogonía, no. La *Teogonía* de Hesíodo es la mejor prueba de ello: es evidente que muchos de los dioses mencionados en ella nunca fueron adorados por nadie; alguno de ellos son meras personificaciones de fenómenos naturales o, inclusive, de pasiones humanas.⁵⁴ “Por ejemplo, nadie adoró a Ὠκεανός (Océanos) ni a Τηθύς (Tethys) y aún menos puede considerarse a Φόβος (Pánico) como dios en sentido religioso”.⁵⁵

La concepción que los primeros griegos tienen de la naturaleza se debe, en gran medida, a las ideas que tenían de la convivencia social. Los procesos naturales son descritos en términos tomados de la sociedad humana. En la antigüedad, la regularidad y constancia de la vida humana era, por mucho, más claramente percibida que la uniformidad de la naturaleza. El hombre vivía en un círculo de reglas y costumbres sociales rígidas, prácticamente inalterables, inmóviles. En cambio, el mundo que lo rodeaba era caótico.⁵⁶ Por tanto, había que “ordenarlo”.

Φύσις se encuentra sometida a un orden social similar al de la πόλις.⁵⁷ Si la naturaleza era entendida, básicamente, como regida por reglas similares a aquellas que existen en una sociedad. Esto se debía muy probablemente al hecho de que, en un principio, los dioses que “gobernaban” la naturaleza eran prácticamente humanos y vivían dentro de una estructura social parecida a la de los hombres.⁵⁸ Φύσις

⁵³ Η φύσις γὰρ οὐκ ὑπερβήσεται μέτρα ἐὶ ὀδῶν ἑἰνούη μιν Δικῆς ἐπικουροὶ ἐϋρῆσουσιν. Heráclito, Frag. 94 (Diels, Hermann. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, ed. por Kranz, Walther. *Griechisch und Deutsch. cit.*, t. 1, p. 96). En cuanto a la traducción sigo la de Kathleen Freeman (*Ancilla to the Pre-Socratic Philosopher, versión inglesa de Fragmente der Vorsokratiker, cit.*, p. 31).

⁵⁴ Cf.: Burnet, John. *Early Greek Philosophy, cit.* p. 14.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 14, núm. 2.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 9.

⁵⁷ Jaeger, Werner W. *Paideia, los ideales de la cultura griega*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971, p. 159.

⁵⁸ Los dioses griegos viven como seres suprahumanos, pero de modo completamente parecido al de los hombres y se hayan jerarquizados como en una πόλις. (Vid. Schwab, G. *Las más bellas leyendas de la antigüedad clásica*, Barcelona, Labor, 1955, p. 770.

no era entonces, más que una vasta metáfora de la *poij*.⁵⁹ *Fuſij* se “comporta”.

Durante largo tiempo las teogonías constituyeron la única respuesta al problema del comportamiento humano. *Dikh* era una diosa poderosa; ninguno podía contrariar impunemente las bases sagradas de su autoridad:

implacable y venerada justicia [*Dikh*], de la que Orfeo [...] dice que se encuentra sentada junto al trono de Zeus vigilando todo lo que les ocurre a los mortales.⁶⁰

Los dioses griegos son seres suprahumanos llenos de cualidades. El hecho de que las *qemistej* fueran establecidas por ellos hace que dichas normas o reglas sean igualmente magníficas. Un carácter meritorio, valioso, es incorporado por transposición a estas reglas o normas. Para todo griego la palabra *dikaion* que, originalmente, significa: ‘justo’, ‘lícito’ o, simplemente, ‘derecho’ transmite una impresión de valor (moral) positivo. El campo que cubre *dikaion* es coexistente al que cubre el valor (moral) implicado. Puesto que *dikaion* es una palabra cargada fuertemente con una aprobación moral, resulta verdaderamente difícil para cualquier griego, sostener que la justicia (*dikaioſuhh*) o lo justo (*to\dikaion*) pueda ser mero interés o conveniencia.⁶¹ *Dikaion* supone siempre una aprobación moral. Esta situación se habría de mantener aún después del advenimiento de *nohoj*.

6. *Las cosmogonías*

Fuſij, al origen, gobernada completamente por dioses y demonios, al igual que la *oikoumhhh* (la tierra habitada), paso a paso se emancipa de ese mundo mítico. *Fuſij* se vuelve inteligible. La explicación racional convierte a las deidades en elementos, fuerzas o propiedades de la naturaleza. *Fuſij* se transforma en *koſmoj*. (deviene un orden).

⁵⁹ Bréhier, Emile, *Histoire de la philosophie*, cit., p. 76.

⁶⁰ Orpheus [Ps. Demosth.]. Frag, 14 (Vid.: Diels, Hermann, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, ed. por Kranz, Walther. *Griechisch und Deutsch*, cit.), La versión que doy en español sigue, *mutatis mutandi*, la versión inglesa de Kathleen Freeman (*Ancilla to the "Pre-Socratic Philosophers. A Complete Translation of the Fragments in Diels' Fragmente der Vorsokratiker*, cit., p. 3. Vid.): G. Giannantoni, R. Laurenti y otros, *I presocratici*, cit., t. I, p. 19.

⁶¹ Cf.: Guthrie, W. K. G., *A History of Greek Philosophy*, Cambridge, University Press Cambridge, 1969, t. III, pp. 92 y 94.

Este κόσμος, el mismo para todos, no ha sido creado por ninguno de los dioses ni los hombres sino ha sido siempre y es y será un fuego siempre vivo que se prende según medidas y se apaga según medidas.⁶²

En el κόσμος, las cosas no son caprichosas. No interviene la voluntad. Por el contrario, todo ahí es necesario: “[...] todo sucede [...] por necesidad”.⁶³ El κόσμος no puede ser de otra manera sin negarse. El λόγος que gobierna φύσις le impone contener las medidas que la necesidad le determina. “La poderosa necesidad... le vigila y la traba en sus cadenas ...”.⁶⁴ Ya no se trata de impresionar la imaginación, como en Hesiodo. El conocimiento racional (ἐπιστήμη) convirtió a φύσις en un orden necesario. Δίκη es regularmente usado para describir la observancia de un equilibrio en el κόσμος y así ἀδικία se refiere al indebido predominio de uno sobre otro.⁶⁵

Así surge la idea de un orden natural, necesario, que es, al mismo tiempo, un orden justo (το δίκαιον). Un orden que se conforma a las reglas o normas que lo gobiernan. La naturaleza es un ajuste de fuerzas. Todo exceso, todo aquello que rebasa las medidas, ineluctablemente es “castigado” por la corrupción o la muerte. Límites y medidas son mantenidos celosamente por Δίκη, infalible e ineludible, a cuyo servicio se encuentran las furias vengadoras (Εἰνουβίαι).

⁶² Heráclito, Fragmento 30 (la versión que doy en español sigue la versión inglesa de Kathleen Freeman (*Ancilla to the "Pre-Socratic Philosophers. A Complete Translation of the Fragments in Diels' Fragmente der Vorsokratiker*, cit. p. 26.). Vid.: Diels, Hermann. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Ed. por Kranz, Walther. *Griechisch und Deutsch*, cit., t. I, p. 84.

⁶³ Heráclito, Fragmento 80 (la versión que doy en español sigue la versión inglesa de Kathleen Freeman, (*Ancilla to the "Pre-Socratic Philosophers. A Complete Translation of the Fragments in Diels' Fragmente der Vorsokratiker*, cit. p. 30). Vid.: Diels, Hermann. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Ed. por Kranz, Walther. *Griechisch und Deutsch*, cit., t. I, p. 94.

⁶⁴ Parménides, Frag. 8. Vid.: (Diels, Hermann. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Ed. por Kranz, Walther. *Griechisch und Deutsch*, cit. t. I, pp. 156-157. La versión que doy en español sigue la versión francesa de Y. Battistini. Cf.: *Trois contemporains. Heráclite, Parménide et Empédocles*, París, Gallimard, 1955, p. 93. Vid.: Freeman, Kathleen. *Ancilla to the "Pre-Socratic Philosophers. A Complete Translation of the Fragments in Diels' Fragmente der Vorsokratiker*, cit., p. 44.

⁶⁵ Ahí, de donde emergen las cosas que existen, ahí mismo concluyen a su destrucción de modo necesario; pues se hace justicia y dan reparación unas a otras de su injusticia según los dictados del tiempo. Anaximandro, Frag 1. (Diels, Hermann. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, ed. por Kranz, Walther. *Griechisch und Deutsch*, cit. t. I, p. 14. La versión en español es de Eduardo Nicol. Cf.: *Los principios de la ciencia*, México, p. 467). Vid.: Diels, Hermann, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, ed. por Kranz, Walther. *Griechisch und Deutsch*, cit., t. I, p. 15.

En la progresiva expansión del conocimiento racional, los dioses, de entes mitológicos, fueron convertidos, paulatinamente, en fuerzas de la naturaleza. Este proceso se observa desde las teogonías de Hesiodo hasta la consolidación del racionalismo sofístico. La necesidad ($\eta\alpha\mu\alpha\gamma\kappa\eta$) aparece en el pensamiento presocrático como una fuerza cosmológica, aún con resabios míticos; pero, en el racionalismo jonio, alcanza su culminación en Leucipo y Demócrito, donde $\eta\alpha\mu\alpha\gamma\kappa\eta$ deviene simplemente una fuerza natural inanimada.⁶⁶ En este orden de ideas, Aristófanes escribe: “ $\eta\alpha\mu\alpha\gamma\kappa\eta$ llena las nubes con vapor y gobierna los movimientos por los cuales... causan truenos; el autor... ya no es Zeus... sino la rotación celeste”.⁶⁷

Si $\mu\upsilon\sigma\iota\sigma$ es absoluta, $\Delta\iota\kappa\eta$, corolario de $\mu\upsilon\sigma\iota\sigma$, es fatal e ineluctable. “El transgresor sufrirá. $\Upsilon\beta\rho\iota\sigma$ (la infracción, la violencia, el ultraje) es seguida inevitablemente por $\Delta\iota\kappa\eta$. $\mu\upsilon\sigma\iota\sigma$ se encuentra, así, justificada por $\Delta\iota\kappa\eta$, y ésta es inmanente al $\Lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon$ que gobierna el mundo. Todo acontecimiento “obedece” las reglas inmutables de $\mu\upsilon\sigma\iota\sigma$, las cuales son, $\kappa\alpha\tau\alpha\ \mu\upsilon\sigma\epsilon\iota$ (por naturaleza), justas. Por tanto, los hombres tienen que respetar el equilibrio natural, puesto que justo ($\tau\omicron\ \delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\upsilon$).

Las comunidades humanas, como todas las cosas, se encuentran sometidas a las mismas reglas. El orden de las comunidades humanas es un $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\upsilon^*\mu\upsilon\sigma\iota\kappa\omicron\upsilon$, (un derecho impuesto por la naturaleza). El $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\upsilon$, contenido en la costumbre ($\eta\eta\omicron\upsilon$) y en la tradición ($\nu\omicron\mu\omicron\iota\mu\alpha$) es, también, $\kappa\alpha\tau\alpha\ \mu\upsilon\sigma\epsilon\iota$ (por naturaleza). De este modo, las reglas de la vida social que habían sido transportadas para explicar $\mu\upsilon\sigma\iota\sigma$, son convertidas en un orden inmutable y absoluto.

7. El advenimiento de $\nu\omicron\mu\omicron\iota\mu\alpha$

A comienzos del siglo VII a. de C. se observa un desarrollo de $\rho\omicron\lambda\iota\epsilon\iota\sigma$ que devienen ricas y poderosas. Las más brillantes son Mileto, Efeso y Halicarnaso. Ciertas islas, como Samos, guardan un lugar importan-

⁶⁶ Guthrie, W.K.G. *A History of Greek Philosophy*, cit., t. III, p. 100.

⁶⁷ Las nubes, 376 y ss. (*Aristophanes*, with an English translation por Benjamin Bickley Rogers, Harvard University Press, Cambridge, Mass., [Loeb Classical Classical Library, 3. vol.]). Vid.: Guthrie, W.K.G., *A History of Greek Philosophy*, cit., *ibidem*.

te. Estas *πολιεις* habían conocido un régimen monárquico, consuetudinario, constituido por la costumbre (*ἥθος*) y la tradición (*νόμιμα*)

A fines de este mismo siglo, sin embargo, aparecieron nuevas condiciones que conducirían a la destrucción de estas monarquías homéricas y de la concepción mítica del mundo. El fenómeno de la *στενοχωρία*⁶⁸ es, por ejemplo, uno de esos acontecimientos que se encuentran en el origen del gran movimiento de colonización que habría de convulsionar a todo el mundo griego.⁶⁹ Los emigrantes o colonos (*οἰκισται*) tuvieron que proceder a la creación de nuevas instituciones. Sin embargo, a los *οἰκισται* se les presenta un problema aparentemente insuperable. En las *πολιεις*, que recién abandonaron, las cosas (hombres e instituciones) se encontraban sometidas a un *δικαίον-φύσικον*. Se era rey o súbdito “por naturaleza”. Conducirse así era justo, conforme a derecho (*δικαίον*), puesto que natural.

Pero, entre los *οἰκισται* (en mucho, un grupo de desheredados que evadían el régimen de deudas e hipotecas) no se encuentran, obviamente, ni reyes, ni magistrados; no había, en suma, entre ellos alguien que, de acuerdo con el *δικαίον-φύσικον*, tuviera alguna característica que le permitiera mandar sobre los demás. En virtud de que los *οἰκισται* eran o, mejor, habían sido, todos súbditos sin privilegios, se encontraban en un estado de *ἰσονομία* (igualdad). De ahí que, si querían establecer reglas o pautas de comportamiento, era necesario recurrir a un instrumento, más que natural, *artificial y humano*.

Pues bien, estos patrones de comportamiento fueron establecidos por los *οἰκισται* mediante leyes (*νόμοι*), cuyo nombre, *νόμος*, designa, primordialmente, la forma escrita de las reglas positivas, sin las cuales no podían existir las *πολιεις* recién fundadas. (Así, Platón designa con ese nombre la actividad legislativa consciente).⁷⁰

⁶⁸ Literalmente, ‘estrechez’, ‘falta de espacio’. (Cf.: Liddell. H.G. y Scott. *Greek-English Lexicon. cit.*, p. 744.

⁶⁹ Nuevas condiciones conducirían a la desaparición de este orden, primero, en Jonia y, después, en toda Grecia. A finales del siglo VII a de C., la moneda hace su aparición; la división del trabajo entre la ciudad y el campo se acentúa y la comercialización de los productos agrícolas produce una revolución en el régimen de las tierras. Esto provocó la *στενοχωρία* (la falta de tierras, que no es sólo debida al crecimiento demográfico). Vid.: Mossé, Claude. *Histoire des doctrines politiques en Grèce*, París, Presses Universitaires de France, 1969, pp. 7 y ss.

⁷⁰ Vid.: Platón, *De Legibus*. 726a, 734e, 875c-d; Knovit, M. R., *Law and Morals*, p. 56.

8. El significado de *nomoi*

“Para los hombres de los tiempos clásicos con *nomoi* se nombra algo *nomizetai*, i.e. que es creado, practicando o mantenido como (jurídicamente) correcto”.⁷¹ Al principio, como señalé, existía la vieja creencia en el origen divino de *nomoi*. “En los poetas trágicos las *nomoi*⁷² son inequívocamente de origen divino”. Así, por ejemplo, en Sófocles se lee: “Olimpo es el único creador [de *nomoi*], ninguna naturaleza humana mortal pudo hacerlos nacer.”⁷³ Asimismo, en Eurípides: “... puesto que nosotros los mortales adoptamos las *nomoi* de los dioses”.⁷⁴ Pasajes como estos no revelan propiamente que *nomoi* sean de origen divino, sino que existían ciertas ordenanzas divinas no escritas, frecuentemente designadas con el término de *nomima*,⁷⁵ que no eran sino las antiguas *qemistej*.

El uso más moderno de *nomoi* es bastante significativo. Por *nomoi* entienden los griegos: ‘obra consciente de legisladores’. Las *nomoi* eran instituidas por legisladores humanos (Solón, Dracón, Licurgo, Clistemnes). En un principio, aunque la labor de los legisladores era una actividad del hombre, ésta, al principio, se consideraba inspirada por la divinidad. Esta era una vieja creencia sometida a intensa crítica en la época del Iluminismo Sofístico. Porque, ciertamente, “no necesitamos suponer que cuando Pericles invitó a Protágoras a redactar una nueva constitución para la nueva colonia de Turio ambos hayan creído realmente que Protágoras actuaría bajo inspiración divina”.⁷⁶

El tercer significado –uso más extendido–⁷⁷ de *nomoi* es ‘acuerdo entre los hombres’. *Nomoi* son meras convenciones (*ai sunhquesiai, sunqhukai*). En este sentido las *nomoi* deben su existencia a un acuerdo colectivo de la comunidad.⁷⁸ Este carácter convencional no es

⁷¹ Guthrie, W.K.G. *A History of Greek Philosophy*, cit., t. III, p. 55.

⁷² He preferido usar los artículos en femenino, tanto con *nomoi* como con *nomoi*, toda vez que los equivalentes de estas expresiones griegas en español se rigen por el femenino.

⁷³ O.T. 863 y ss. Cf.: Guthrie, W.K.G. *A History of Greek Philosophy*, cit., t. III, p. 77.

⁷⁴ *Ion*, 442. Cf.: Guthrie, W.K.G. *A History of Greek Philosophy*, cit., t. III, pp. 77 y 78.

⁷⁵ Cf.: Guthrie, W.K.G. *A History of Greek Philosophy*, cit., t. III, pp. 77.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ Cf.: Pohlenz, M. “Anonimus peri\ nomon”, en *Nachrichten der königlichen Gessellschaft der Wissenschaften*, Ph, hist. Klasse, Gotinga, 1924, pp. 19-37, cit. por Guthrie, W.K.C., *A History of Greek Philosophy*, cit., t. III, p. 75.

⁷⁸ Cf.: Guthrie, W.K.C. *A History of Greek Philosophy*, cit., t. III, pp. 76 y 78.

incompatible con el hecho de ser resultado de la actividad legislativa consciente. En una conversación que tuvo Sócrates con el sofista Hippias –refiere Xenofón– se admite que las normas son pactos (sunthesiai, sunthēkai) celebrados por los propios ciudadanos sobre lo que debe hacerse, los cuales pueden ser enmendados o rechazados. Nomoi no son, por tanto, por naturaleza.⁷⁹

Más contundentemente es la escena del *Critón*, en que Sócrates rehusa evadir la ejecución con base en que así ha sido determinado por las normas de Atenas. ¿Piensas que un Estado puede existir y no ser destruido, en el cual las decisiones jurídicas no tengan fuerza alguna, sino que sean pasadas por alto y anuladas por los particulares? Aquí, nuevamente, su deber, el de Sócrates hacia las leyes, no se basa en otro fundamento que la convención.⁸⁰

Nomoi, en consecuencia, no es algo que el hombre encuentre al develar el orden cósmico, sino que es elaborado en la asamblea del pueblo mediante una decisión mayoritaria, adoptada después de confrontar opiniones contradictorias de los hombres.⁸¹

9. *Fuśij* vs. *nomoj*

El carácter predominantemente artificial y humano de nomoi planteaba el problema de la relatividad⁸² o mutabilidad de las reglas de la vida social. Lo justo consiste en conformarse a las reglas de una polij i.e. costumbres y tradiciones (las antiguas qemistej). Esta situación sufre una seria variación con el advenimiento de nomoj; dikaion significa, ahora, ‘conformidad con las leyes (nomoi) de una polij’. Dikh es considerada como una cuestión de convención humana.⁸³ “Lo lícito y lo justo son lo mismo”.⁸⁴ También se entiende que las nomoi son creadas por los ciudadanos que *acuerdan* o *convienen* establecerlas. Dikh, lejos de la regularidad de fuśij, deja de ser

⁷⁹ Xenophon, *Memo.* 4, 4, 12 y ss; Cf.: 4, 6, 6.

⁸⁰ Guthrie, W.K.C. *A History of Greek Philosophy*, cit., t. III, p. 70.

⁸¹ Vid.: Verdross, *La filosofía del derecho del mundo occidental (Abendlandische rechtsphilosophie)*, cit., p. 32.

⁸² *Ibidem.*

⁸³ Cf.: Guthrie, W.K.C. *A History of Greek Philosophy*, cit. t. III, p. 111.

⁸⁴ Sócrates en Xenophon, (*Memo.* 4, 4, 12-13). En este mismo sentido Lysias: ἀπρωποij proshkei nomowδ(īsai to dikaion. Vid.: Guthrie, W.K.C. *A History of Greek Philosophy*, cit. t. III, p. 111).

absoluta y necesaria; la diversidad de *poieij* y *nomoi* demuestran lo contrario.

Los viajes de descubrimiento... revelaron numerosos sistemas diferentes de moralidad, ninguna de las reglas [*i.e.* *nomoi*] era absolutamente rígida... A ninguna de [ellas]... tan infinitas en contenido como en diversidad, se podría atribuir una autoridad permanente... En este sentido se consideraban las reglas morales como meramente relativas, habiendo nacido para enfrentar las necesidades de un pueblo en particular en un espacio y tiempo determinados.⁸⁵

Por tanto, los patrones comportamiento humano, (*i.e.* los patrones y pautas de moralidad y legalidad) no pueden ser por naturaleza; sino son claros productos de la voluntad humana cambiante y relativa.

En tanto que Esquilo, muerto en 546 a. de C., representaba en la escena los peligros de la desmesura, el crimen consistente en sobrepasar los límites marcados por *Dikh*, Eurípides, muerto en 411 a. de C. no cesó de marcar el carácter humano, provisional y convencional de las reglas de la vida social.⁸⁶ Lo justo o lo injusto —sostiene Arquelao— no eran tales por naturaleza, sino por la ley convencional.⁸⁷ “Se ve bien, cómo pudo, entonces, nacer la idea de que la naturaleza tiene sus propias leyes, que no son las de los hombres, las cuales... son puras convenciones”.⁸⁸ *Nomoi* se opone, así, como obra convencional (o contractual) a la naturaleza.⁸⁹ *Nomoi* es simplemente el resultado de convenciones (decisiones) humanas (*sunqesiai, sunqhikai*).

Los términos *nomoi* y *fuḥsij* son palabras claves del pensamiento griego. En autores anteriores dichos términos no eran necesariamente incompatibles, antitéticos; pero en la temática intelectual del siglo V, eran comúnmente considerados como opuestos y mutuamente excluyentes: “lo que existía por *nomoi*, no existía por *fuḥsij*”.⁹⁰ Esto es, lo

⁸⁵ Greenleaf, W.H. *Order, Empiricism and Politics. Two Traditions of English Thought, 1500-1700*, Oxford, Oxford University Press, 1964, pp. 197-199, cit. por Guthrie, W.K.C. *A History of Greek Philosophy*, cit., t. III, p. 59.

⁸⁶ Guthrie, W.K.C. *A History of Greek Philosophy*, cit., t. III, p. 71.

⁸⁷ Diogenes Laertius, *Filosofoi bibi* 2, 16.

⁸⁸ Mossé, Claude. *Histoire des doctrines politiques en Grèce*, cit. p. 24.

⁸⁹ Bréhier, Emile, *Histoire de la philosophie*, cit., p. 74.

⁹⁰ Guthrie, W.K.C. *A History of Greek Philosophy*, cit., t. III, p. 55.

que existe *kata_nómon*, i.e. *kata_dikhn* (lo que existe por *νόμοι*, no existe *kata_fúsei* “por naturaleza”).

La oposición ‘*φύσις* vs. *νόμος*’ fue una concepción corriente en el siglo V. Así surgió la hipótesis de que frente a la “legalidad” de la naturaleza existía otra “legalidad” que era precisamente establecida por *νόμος*. Esto se evidenció por la existencia de diferentes derechos positivos en cada una de las *πολιεί*. La amplia inconsistencia y variedad de *νόμοι* era aplastante evidencia. El carácter humano de *νόμος* marcada por un rasgo convencional, se oponía la *ἀνάγκη* (la necesidad) que rige la naturaleza. La existencia de una interpretación distinta de *φύσις* fue reconocida ampliamente, aun por aquellos (i.e. Calicles, Antifón) que veían en la regularidad de *φύσις* un mejor patrón de la moralidad.

El carácter artificial de *νόμος* es constantemente evidenciado por el pensamiento griego del siglo V. Así, por ejemplo, Antifón, dice: “La justicia [*dikaíosυνη*] consiste en no transgredir las normas... de [l] Estado... Las normas (*νόμοι*) son acuerdos artificiales, carecen de la ineluctabilidad ... natural”.⁹¹ Igualmente Aristófanes no deja de señalar el carácter arbitrario de *νόμος*.⁹² La “legislación no tiene nada que ver con la naturaleza, es eternamente artificial...”.⁹³

Los griegos, en cierto sentido, considerado como un triunfo de la razón sobre la naturaleza, la habilidad humana para superar, por sus propios esfuerzos, el estado natural de conflictos y destrucción.

Para Protágoras o Sócrates las leyes (*νόμοι*) o el derecho (*dikaion*) no son por naturaleza. Heródoto estaba completamente consciente de la variedad e inconsistencia entre *νόμοι* de diferentes comunidades.⁹⁴ “En Grecia hubo en cualquier momento dado varios y diferentes *πολιεί*, no sólo coexistiendo, sino en íntimo contacto. Los hombres, al ver tantas interpretaciones en uso, fueron forzados a plantearse problemas sobre la verdadera naturaleza de la *πολιεί*.”⁹⁵

⁹¹ Cf.: OP 1364, frag. 1 (*Papyrus Fragments*), 44A, Diels, Hermann. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Ed. por Kranz, Walther. *Griechisch und Deutsch*, cit., t. II, p. 346. Cf.: Guthrie, W.K.C. *A History of Greek Philosophy*, cit. t. III, p. 108.

⁹² Cf.: Guthrie, W.K.C. *A History of Greek Philosophy*, cit. t. III, p. 114.

⁹³ Cf.: *Ibid.*, p. 115.

⁹⁴ Cf.: *Ibid.*, p. 74.

⁹⁵ Barker, E. *Greek Political Theory*, cit., pp. 4 y 5.

existe kata nomon, *i.e.* kata dikhn (lo que existe por nomoi, no existe kata fuḥsei “por naturaleza”).

La oposición ‘fuḥsij vs. nomoj’ fue una concepción corriente en el siglo V. Así surgió la hipótesis de que frente a la “legalidad” de la naturaleza existía otra “legalidad” que era precisamente establecida por nomoj. Esto se evidenció por la existencia de diferentes derechos positivos en cada una de las politeij. La amplia inconsistencia y variedad de nomoi era aplastante evidencia. El carácter humano de nomoj marcada por un rasgo convencional, se oponía la anagkē (la necesidad) que rige la naturaleza. La existencia de una interpretación distinta de fuḥsij fue reconocida ampliamente, aun por aquellos (*i.e.* Calicles, Antifón) que veían en la regularidad de fuḥsij un mejor patrón de la moralidad.

El carácter artificial de nomoj es constantemente evidenciado por el pensamiento griego del siglo V. Así, por ejemplo, Antifón, dice: “La justicia [dikaiousuh] consiste en no transgredir las normas... de[l] Estado... Las normas (nomoi) son acuerdos artificiales, carecen de la ineluctabilidad ... natural”.⁹¹ Igualmente Aristófanes no deja de señalar el carácter arbitrario de nomoj.⁹² La “legislación no tiene nada que ver con la naturaleza, es eternamente artificial...”.⁹³

Los griegos, en cierto sentido, considerado como un triunfo de la razón sobre la naturaleza, la habilidad humana para superar, por sus propios esfuerzos, el estado natural de conflictos y destrucción.

Para Protágoras o Sócrates las leyes (nomoi) o el derecho (dikaion) no son por naturaleza. Heródoto estaba completamente consciente de la variedad e inconsistencia entre nomoi de diferentes comunidades.⁹⁴ “En Grecia hubo en cualquier momento dado varios y diferentes politeij, no sólo coexistiendo, sino en íntimo contacto. Los hombres, al ver tantas interpretaciones en uso, fueron forzados a plantearse problemas sobre la verdadera naturaleza de la politeij”.⁹⁵

⁹¹ Cf.: OP 1364, frag. 1 (*Papyrus Fragments*), 44A, Diels, Hermann. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Ed. por Kranz, Walther. *Griechisch und Deutsch*, cit., t. II, p. 346. Cf.: Guthrie, W.K.C. *A History of Greek Philosophy*, cit. t. III, p. 108.

⁹² Cf.: Guthrie, W.K.C. *A History of Greek Philosophy*, cit. t. III, p. 114.

⁹³ Cf.: *Ibid.*, p. 115.

⁹⁴ Cf.: *Ibid.*, p. 74.

⁹⁵ Barker, E. *Greek Political Theory*, cit., pp. 4 y 5.

La diversidad de los sistemas normativos hacía decir a Lysias: “la primera cosa que hay que tener en cuenta es que ningún hombre es por naturaleza oligarca o demócrata sino que cada uno se esfuerza por establecer, el tipo de constitución que sería de su conveniencia”.⁹⁶

Arribamos al mundo de la relatividad de las pautas de conducta. El derecho (*qemistej*, *nomimai* o *nomoi*), así como la costumbre (*hpoj*) aplicada por la comunidad, no son un presente divino; son directivas (*i.e.* algo impuesto por el hombre sobre sus congéneres o, cuando más, creado por convención para establecer un límite a la libertad de cada individuo.⁹⁷

Ni *nomoi* ni las virtudes políticas: *aiowj* y *dikh* eran por naturaleza.⁹⁸ Un retorno a la naturaleza es lo último que puede desearse. El “estado de naturaleza” era angustioso, sórdido y salvaje: en él cada hombre estaba contra el vecino, lo cual, de persistir, conduciría a la destrucción de la raza humana. Según Protágoras *aiowj* y *dikh* son virtudes necesarias a la sociedad la que, a su vez, es necesaria para la supervivencia humana; y, precisamente, las *nomoi* constituyen las pautas establecidas por la *polij* para enseñar a los ciudadanos los límites dentro de los cuales deben moverse sin violarlas.

10. *Los sofistas y la ciencia de la polij*

Es importante señalar que estos problemas sólo podían ser perceptibles dentro de un avanzado desarrollo cultural. Por supuesto, sólo en el marco de desarrollo espiritual acentuado es posible plantearse cuestiones sobre el comportamiento humano y la comunidad política (*i.e.* la *polij* o las *poliej*). La irrupción del conocimiento científico (*episthmh*) y su continua expansión fue el gran movimiento que preparó el humanismo del siglo V.

Cuando se supera la concepción mítica del mundo (y de la vida social, y *compris*) se empezaron a sentir los beneficios de una ciencia de la vida y las conductas humanas. Las máximas ancestrales de con-

⁹⁶ Apol (or. 25), Frag. 8. *Vid.*: Untersteiner, M. *The Sophists*, trad. por Kathleen Freeman, Londres 1957; Guthrie, W.K.C. *A History of Greek Philosophy*, cit. t. III, p. 90.

⁹⁷ *Cf.*: Guthrie, W.K.C. *A History of Greek Philosophy*, cit. t. III, p. 59.

⁹⁸ *Cf.*: *Ibid.*, pp. 66, núm. 2 y 68.

ducta no fueron seriamente cuestionadas sino hasta que la antigua concepción de la naturaleza había sido superada.⁹⁹

Con los sofistas se prosigue y, en cierto sentido, se consolida el movimiento intelectual¹⁰⁰ que habría de expandir el mundo de la explicación racional a todas las áreas del saber (incluyendo las instituciones sociales, e.g. νόμος). Con el movimiento sofístico el logro de la racionalidad es prácticamente irreversible. La afirmación de la razón y voluntad humanas es formulada con plena conciencia: “De todas las cosas el hombre es la medida...”.¹⁰¹ Con ello se da el primer humanismo y el primer relativismo jurídico filosófico de la historia occidental.

La raíz de esta doctrina [está contenido] en la conocida frase: *homo-mensura*: ‘de todas las cosas el hombre es la medida; de las que son, por lo que son; y de las que no son, por lo que no son’.¹⁰² El mundo es inteligible gracias a la razón y es la razón la que crea y modifica las instituciones sociales. Esta divisa comprende las decisiones políticas. Idea que está ratificada en otra frase que Platón atribuye a Protágoras:

En la medida en que una πόλις se considera justa y buena a un hombre, lo es... pero sólo mientras el hombre [y los que le siguen] conserva esa opinión.¹⁰³

Por esta frase podemos darnos cuenta de lo que se propuso Protágoras: en ella expresó el sofista de Abdera que es la decisión del hombre la que determina cuál debe ser el contenido del derecho. El derecho (*dikaion*) es el resultado de las convenciones (*sunthesiai*, *sunthēkai*) de los hombres y este derecho se mantendrá hasta en tanto no exista una nueva convención de los hombres que establezca una opinión distinta.¹⁰⁴

⁹⁹ Burnet, John. *Early Greek Philosophy*, p. 1.

¹⁰⁰ Jaeger, Werner W., *Paideia, los ideales de la cultura griega*, cit., p. 263.

¹⁰¹ *Loc cit.*

¹⁰² W. Nestle sostiene que la palabra *xrema* (en *xrematōwn*, cf. *supra loc cit.*) no puede traducirse por la locución ‘cosa’, sino, mas bien, tiene el significado de ‘cualidad’ o ‘valor’. Según esta interpretación, el significado correcto de la frase del discurso, sería: ‘el hombre es la medida de todas las cualidades o valoraciones’. (Cf.: Guthrie, W.K.C. *A History of Greek Philosophy*, cit. t. III, p...)

¹⁰³ Platón, *Theaet.*, 166d.

¹⁰⁴ Verdross, *La filosofía del derecho del mundo occidental (Abendlandische Rechtsphilosophie)*, cit., pp. 33 y 34.

Todo un programa que aspira a una cultura racional y humana.¹⁰⁵ “La ilustración del siglo V fue un periodo de extraordinaria agitación intelectual y moral”. Nuevas ideas fueron lanzadas y debatidas completamente libres de los demonios de la tradición y del prejuicio; ideas sobre el fundamento de la moralidad, los fines de la comunidad..., e innumerables contribuciones a los célebres y continuados debates; igualdad vs. autoridad, ateísmo y agnosticismo vs. credo religioso.¹⁰⁶

Nomoj se enfrentó a fusiij como lo artificial a lo natural. Situación que originaba discusiones en todas direcciones. No faltaron los atávicos recalcitrantes sosteniendo que las poliej surgían por mandato divino. Otros debatían si las poliej surgían por necesidad natural o por nomoj.¹⁰⁷

Las teorías del progreso humano del siglo V —que tienen como corolario natural las teorías naturalistas de la evolución de la vida desde la materia inanimada— sustituyen en gran medida la idea mítica de la degeneración de una primigenia perfección.¹⁰⁸ El hombre, progresivamente, va creando las instituciones. El estado institucional del hombre no es resultado de la degeneración paulatina de un estado perfecto. Así, por ejemplo, en Eurípides, el demiurgo es desconocido y, en Sófocles, es el hombre mismo quien a través de sus propios logros llegó a convertirse en la maravilla del mundo.¹⁰⁹ La concepción racionalista del desarrollo humano se encuentra en fuerte contraste con las concepciones míticas o creencias en un continuado deterioro que dejó atrás una era de perfección. “La raza de oro” de Hesiodo o la “era del amor” en Empédocles, eran las imágenes de la magnificencia y de la abundancia.¹¹⁰

Como ya pensaba Xenofonte “los dioses no revelaron todas las cosas a los hombres desde el principio sino andando el tiempo, investigando los hombres lo hicieron mejor”.¹¹¹ Los adeptos de estas teorías

¹⁰⁵ Bréhier, Emile, *Histoire de la philosophie*, cit., p. 73.

¹⁰⁶ Cambridge University Press, solapa al tercer volumen de Guthrie, W.K.C. *A History of Greek Philosophy*, cit.

¹⁰⁷ Cf.: *Ibid.*, pp. 57 y 58.

¹⁰⁸ Cf.: *Ibid.*, pp. 60 y 61.

¹⁰⁹ Cf.: *Ibid.*, p. 61.

¹¹⁰ Cf.: *Ibid.*, pp. 61 y 62.

¹¹¹ Cf.: *Ibid.*, pp. 62 y 63.

históricas o de evolución se encontraban, obviamente del lado de νόμοι en el conflicto νόμοι vs. φύσις.¹¹² La labor codificadora, la diferencia entre νόμοι de una πόλις a otra, así como el cambio de éstas (especialmente en πόλις de régimen democrático —donde unas asambleas modificaban las νόμοι que las generaciones anteriores habrían creado— hacen ver a νόμοι como un producto meramente político (en el sentido de ‘propio de la πόλις’): mutable y contingente que se opone a la permanencia e inmutabilidad de φύσις.

Con ello el establecimiento de reglas (*i.e.* de normas) queda desvinculado del orden natural. Desde entonces, el establecimiento, aplicación, sustitución, estimación o crítica de las νόμοι (de las reglas o normas sociales), comportamientos propios de la πόλις —por tanto, político— reclamaron de una explicación autónoma: reclamaron una ciencia (ἐπιστήμη) de la πόλις, una especie de νομομαθεία. Esta ciencia habría de construirse con la ética y, posteriormente, con la jurisprudencia. “La ciencia de la πόλις es una “teoría del Estado”; pero, también... una teoría moral y una teoría jurídica”.¹¹³

Cuando la ciencia (ἐπιστήμη) y su impulso racional libran al hombre de las amarras de la superstición, el espacio, antes vedado por el mito, queda abierto. El camino para la creación de una ciencia que diera cuenta de las pautas de la vida social (ἠθoι, νόμιμα, νόμοι, δίκαιον) estaba abierto.

Es fácil percatarse que las directivas o normas que regulan los comportamientos humanos encuentran en las νόμοι un ejemplo paradigmático. νόμοι es algo propio de πόλις. Los comportamientos humanos que las ciencias de la πόλις toca analizar son aquellos que establecen, aplican, interpretan, modifican, sustituyen, a los νόμοι, *i.e.* legislar (νομοθετεo), administrar, guardar o ejecutar leyes (νομοφιλαeο).

¹¹² Cf.: *Ibid.*, p. 63.

¹¹³ Barker, E. *Greek Political Theory*, cit., p. 7.



**FLAVIUS PETRUS SABBATIUS
JUSTINIANUS (485-565 d. C)**