

MITO Y LEY EN GRECIA ANTIGUA*

Leticia Flores Farfán

Universidad Autónoma del Estado de Morelos

Como nos lo hizo saber Platón tanto en *República* 414 d-e como en *Leyes* (775 e), todo acto de fundación de una ciudad implica dar fuerza y autoridad al relato mítico que la configura, en tanto que en cada mito se relata un nacimiento y para cada ciudad, en sus mitos, ya siempre ha comenzado todo. La primera tarea del fundador de una ciudad será forjar sus mitos¹ porque a partir de ellos los hombres se arraigan en la ciudad como en su casa, la habitan y viven como hermanos, y están dispuestos a defenderla para mantener vivo ese espacio cívico que dibuja y configura sus esperanzas y sus acciones. La pertenencia comunitaria se logra así cuando los individuos identifican sus propios intereses con la ciudad a la que pertenecen. Por ello, el mayor bien de un estado —como señala Platón en *República* (462 b)— es lo que lo agrupa y lo aúna, y esta unidad se logra no por una participación reflexiva sino a través de los relatos míticos, que entretejiendo diversas experiencias emocionales logran que una comunidad humana se regocije y se entristezca por las mismas cosas.

En *Eutifrón*, diálogo platónico en donde se reflexiona sobre la acusación de impiedad contra Sócrates, Platón pone en boca de su maestro la siguiente consideración:

¿Al disputar sobre qué asunto y al no poder llegar a qué decisión, seríamos nosotros enemigos y nos irritaríamos uno con otro? Quizá no lo ves de momento, pero, al nombrarlo yo, piensa si esos asuntos son lo justo y lo injusto, lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo. ¿Acaso no son éstos los puntos sobre los que si disputáramos y no pudiéramos llegar a una decisión adecuada, nos haríamos enemigos, si llegábamos a ello, tú y yo y todos los demás hombres? (7 c-d).

Y Eutifrón asiente, tal y como lo hubiera hecho cualquier ateniense del siglo V que sabía que lo que garantiza la existencia de la ciudad, es decir, una comunidad de hombres libres e iguales, es que exista una “medida”, una referencia valoral en donde se enmarquen las opciones de cada ciudadano en tanto individuo.² ¿Cuál es esta referencia valoral? El respeto a las leyes, el *aidós* al orden de la legalidad.

Las *poleis* griegas buscaban inscribir el respeto a la ley de la ciudad en el alma de los ciudadanos porque la inquietud predominante en el pensamiento griego fue cómo lograr la estabilidad social y evitar las revoluciones violentas; si los ciudadanos hacían suyas las normas, si las veían como reglas consentidas, la ciudad no tendría que dedicarse exclusivamente a crear barreras y vigilancias normativas que, a través de órdenes y prohibiciones, hicieran que cada ciudadano siguiera el camino recto. Este respeto moral a la ley se expresa claramente en la actitud de Sócrates cuando fue condenado. Como señala Veyne,³ Sócrates hubiera podido huir, pero las leyes de su país le dijeron en sueños que no lo hiciera: “¿En qué piensas, Sócrates? ¿En arruinarnos a nosotras, las Leyes, y junto con nosotras a la misma ciudad?” (*Critón* 50 a-b). Pues sólo las Leyes permiten que se mantenga una ciudad (Aristóteles, *Retórica* I, 4, 1360 a 19; *Política* 1310 a 35; *Leyes* 715 d). Sócrates prefirió sufrir una muerte inmerecida y no dar el ejemplo de la desobediencia a las leyes, con lo cual hubiera arruinado lo que era, a sus ojos, el armazón de su patria.

Jenofonte (*Memorables*, I, 2, 41) escribe que “un buen ciudadano respeta la Ley”, y, con ello, no entiende solamente el hecho de que no viole el código o conjunto de leyes positivas que regulan la esfera pública de una ciudad; por ley, Jenofonte (*Memorables*, IV, 4, 2), como los griegos en general, se refería tanto a las leyes escritas como a

“las costumbres no escritas, las decisiones políticas, las órdenes de los responsables y, en forma más general, la voluntad colectiva, que era una legitimidad más allá de las legalidades transitorias”.⁴

La coacción es indudablemente un instrumento útil para hacer que los individuos no realicen actos que disgreguen la unidad social; no es, sin embargo, un mecanismo tan eficaz como la adhesión emotiva que el mito

articula porque, como señala Platón en *República* (548 b), cuando los individuos han sido educados “por medio de coacciones disfrutarán sus placeres en secreto, escapando de la ley como niños de sus padres”. En este mismo sentido se orienta la preferencia de la moral cívica sobre las leyes escritas que Isócrates suscribe cuando afirma en *Areopagítica* (39-41) que sólo los ignorantes:

pueden pensar que los hombres son mejores en los lugares donde hay leyes más detalladas [...] No es así como se desarrolla la calidad; la virtud, se debe a las costumbres cotidianas; el número y la precisión de las leyes son señal de que una ciudad está mal organizada, que se ve reducida a construir barreras contra las faltas, y además, muchas; cuando se sigue la vía recta del civismo, no se llenan los pórticos con textos de leyes, sino se lleva el deber en el alma.

Si la educación de los ciudadanos procuraba que obedecieran voluntariamente a la regla ‘*eutaxia*’, la ciudad no se vería reducida a corregir las desviaciones después de cometidas. Pero este ideal casi nunca se realiza porque la educación nunca es perfecta; la ciudad se verá obligada a hacer coexistir, con toda la tensión que implica, la obligación moral con el deber formal, y a crear todas las estrategias necesarias para que ambas se cumplan.⁵

Una larga tradición del acontecer griego asumía que las historias sagradas son merecedoras de ese temor reverencial que se le otorga a los dioses, en tanto que en ellas se articula de manera indisoluble la alianza entre *Themis*, es decir, la tradición, lo pertinente, lo familiar, lo establecido, y el *arché*,⁶ soberanía, autoridad o poder de mando en una comunidad política. La diosa *Themis*, representación pre-olímpica de la Justicia,⁷ simboliza el correcto orden de todas las cosas. Etimológicamente, siguiendo a Armando Poratti,⁸

thémis, de la raíz *títhemí*, se refiere a lo ‘puesto’ o ‘establecido’ [...] Su sentido se encuentra en la frase *he thémis estí*, que apunta hacia lo que está dentro del uso y las costumbres; esto es, dentro de lo ‘puesto’, socialmente aceptado y establecido. Los adjetivos derivados de *thémis*, negativos, indican una oposición a valores comunitarios. En la *Odisea* se refieren principalmente a los cíclopes, constitutivamente asociales, y a los pretendientes, cuyo lugar y papel en la sociedad les permite ignorar ciertas reglas aceptadas.

Themis, según relata Hesíodo en *Teogonía* (900), es la madre de las *Horas*:⁹ *Eunomía* —disciplina o buen orden—, *Eirene* —paz— y *Dike* —justicia. *Themis* representa la Justicia cósmica, el orden propio del acontecer de los sucesos del mundo, y es considerada divina e intemporal. *Dike*, en tanto hija de *Themis*, representa la justicia humana, que, si bien es netamente temporal, no es asimilable al tiempo del *nomos*, es decir, a las reglamentaciones jurídicas vigentes y contingentes en una sociedad determinada; *Dike* designa, más bien, el orden tradicional o característico de la esfera de los hombres que está dispuesto “desde el comienzo de los tiempos” y, por ello, se le considera inmutable.¹⁰ Hay, entonces, una *Dike* antes de las *dikai*, de las decisiones judiciales concretas, que funciona como la matriz de la organización del pensamiento y de la toma de decisiones en una organización social específica. *Dike*, traducida como la Justicia, no es un conjunto de leyes, producto de una convención o acuerdo entre los hombres, sino el marco de referencia valoral y significativo a partir del cual los hombres construyen las leyes y el respeto a las mismas; sin esta matriz de sentido, sin este fundamento mítico de lo que está permitido y lo que está prohibido, ninguna ley tendría la fuerza de convocar a su cumplimiento.

El parentesco entre *Themis* y *Dike* las ubica como el marco referencial a partir del cual los hombres demarcan aquello que tiene sentido de aquello que no, diferencian entre el bien y el mal, por un lado, y aquello que no tiene más remedio que ser lo que es porque no es más que lo que es. Antes de lo relatado por el mito, nada tiene sentido. Gracias a las historias sagradas, a los relatos fundacionales, los hombres logran convocar al acuerdo no sólo racional sino al de la pertenencia afectiva y efectiva de aquellos que le rendirán culto.

La Justicia, antes de la justicia, no puede ser enmarcada dentro de los márgenes recortados de una ‘legislación vigente’, de un ‘conjunto de principios, preceptos y normas que regulan las relaciones humanas en la sociedad civil’; como afirma Enrique M. del Percio,

el derecho no es la justicia porque el derecho es el elemento del cálculo, mientras que la justicia es incalculable [...] la experiencia muestra que la decisión

entre lo justo y lo injusto no está jamás asegurada por ninguna regla, como sí puede estarlo el ejercicio del derecho.¹¹

Las leyes positivas, las prohibiciones específicas, las concreciones sociales históricamente determinadas, sustentan y legitiman la fuerza de su aplicabilidad en el relato mítico que construyen. Fuerza de aplicabilidad, ‘*enforceability*’, remite a un sentido de fuerza no como violencia, amorfa y caótica, sino como fuerza justa y legítima. Fuerza y justicia quedan así implicadas como lo muestra el siguiente texto de Pascal citado por Derrida:¹²

La justicia sin la fuerza es impotente [dicho de otra manera: la justicia no es justicia, no se realiza, si no tiene la fuerza de ser *enforced*; una justicia impotente no es justicia en el sentido del derecho]; la fuerza sin la justicia es tiránica. La justicia sin fuerza es contradicha porque siempre hay malvados; la fuerza, sin la justicia, es acusada. Por tanto, hay que poner juntas la justicia y la fuerza; y ello para hacer que lo que es justo sea fuerte o lo que es fuerte sea justo.

El acatamiento a las leyes, el cumplimiento al que impelen, emana de que tienen autoridad, y de que ésta se emplaza en el fundamento mítico en el cual se cree, y el vínculo realizativo que su sutura simbólica propone. La autoridad que puede tener un tejido de significación emana siempre de su fuerza interpretativa, es decir, de su capacidad para entretejer las múltiples experiencias en una unidad articulada comunicable entre los hombres, de su habilidad para dar sentido. Esta idea la expresa Demóstenes en *Contra Midias* (223-225), al preguntarles a los jueces quién les garantiza su seguridad, cuando regresan a sus casas después de una sesión, y les contesta que la ley:

Porque, realmente, si quisierais examinar e indagar la cuestión misma de por qué quienes de entre vosotros ejercéis de jueces en cada ocasión tenéis poder y autoridad sobre todos los asuntos de la ciudad [...] averiguaríais que ni es porque seáis los únicos de entre los ciudadanos, dispuestos en orden de batalla con armamento, ni porque vuestros cuerpos estén en óptimas condiciones [...] sino porque las leyes tienen fuerza. Y la fuerza de las leyes, ¿en qué consiste? [...] En que vosotros las confirméis y las pongas a disposición de quien en cada momen-

to las necesite, provistas de toda autoridad. Así pues, las leyes son fuertes por vosotros, y vosotros por las leyes.

Esta idea de la naturaleza social y relacional de los compromisos valorativos que rigen las acciones de los hombres en una comunidad determinada, se pone también de manifiesto en este fragmento de la *Hécuba* de Eurípides: “Los dioses son fuertes, y también la convención que los gobierna [...] Si la convención es destruida (o se corrompe) [...] ya nada queda igual en la vida humana”. Es importante señalar, como lo hace Martha C. Nussbaum, en *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*,¹³ que esta tragedia se inscribe dentro de la concepción predominante en la cultura del siglo V ateniense de que las normas éticas se sitúan en el ámbito de lo humano y, por ello, “La autoridad última de las normas morales radica en acuerdos (o prácticas) humanos sobre el valor. Si desaparece la ‘convención’, no hay otro tribunal más alto al que recurrir. Incluso las deidades existen sólo en este mundo humano”. Pero la puesta en cuestión que la cultura del siglo V hizo de la tradición, que consideraba que los acuerdos y prácticas morales se basaban en normas fijadas eternamente en la naturaleza de las cosas, como se ve en las palabras de los ancianos del *Edipo de Sófocles* (865-72), cuando afirmaban “leyes sublimes nacidas en el celeste firmamento. Su único padre es Olimpo, y ninguna naturaleza mortal de los seres humanos las engendró, ni el olvido las hará dormir. Grande es la divinidad que en ellas hay, y no envejece”, lo que no habilita, sin embargo, a invalidar el halo sagrado, religioso,¹⁴ que cobija todo el campo de creencias, valores y regulaciones que articulan la existencia humana de los hombres de la Atenas del siglo V. Asumir que las leyes positivas son creadas por los hombres, no significa necesariamente que ‘el orden de la ley’ sea producto de un debate que lo sancione y modifique a voluntad, sino que éste es entrevisto como el *sensus communis*, el entendimiento común, que el cuerpo cívico protege como sagrado porque es la garantía de su propia existencia como comunidad política. Y así, por ejemplo, Protágoras resguarda el ‘arte de la política’ en el *aidós* y la *Dike* que Zeus, dios de dioses, entregó por igual a todos los hombres (*Protágoras*, 320 d - 322 d). O Platón, en *República* (557 e - 558 a), cuando lanza sus críticas hacia la democracia radical lo hace po-

niendo el acento en el hecho de que la desintegración social implica una pérdida total de la moral cívica, pues conlleva que

[...] no sea obligatorio el gobernar, ni aún para quien sea capaz de hacerlo, ni tampoco el obedecer si uno no quiere, ni guerrear cuando los demás guerrean, ni estar en paz, si no quieres paz, cuando los demás lo están, ni abstenerse de gobernar ni de juzgar, si se te antoja hacerlo, aunque haya una ley que te prohíba gobernar y juzgar.

El mismo Aristóteles destaca, en *Política* (1268 b 22 y ss), que en virtud de que “la ley no tiene otro poder de hacerse obedecer que el hábito”, cambiarla continuamente puede dar lugar a un ambiente de desarraigo y fuertes trastornos morales que harían imposible la vida en común. Y aunque en cada uno de estos ejemplos se estatuya de distinta manera el campo relacional que posibilita la articulación de una comunidad humana, todos ellos asumen la necesidad de acoger las relaciones interpersonales dentro de un marco o coordenada común que habilite la convivencia y autorice legítimamente la pertenencia significativa. De ahí que, retomando nuevamente a Nussbaum, más que hacer hincapié en el carácter contingente y variable del *nomos*, hay que destacar el carácter relacional, de acuerdo interpersonal, que la etimología del término convención ‘*nomos*’ implica y, por tanto, hay que poner atención al hecho de que el respeto hacia ‘lo común’ no debe ser considerado como algo arbitrario o sustituible a voluntad si queremos garantizar la viabilidad de la *pólis*. Para que exista una comunidad política se requiere que los hombres se comprometan a cumplir con los juramentos que realizan, y que tal compromiso tenga tal solemnidad que cada hombre pueda confiar en que el otro acatará también la obligatoriedad que emana de dicho juramento; los hombres habrán de jurar —como lo hicieron los dioses según nos cuenta Hesíodo en la *Teogonía* (795)— que su palabra no estará impregnada de engaño, pues aquel que caiga en esta seducción quedará “sin aliento y sin voz” y dejará de participar del banquete ciudadano.

Todos sabemos, sin embargo, que, hoy por hoy, como antaño, el resguardo simbólico que cobija al cuerpo cívico se ve permanentemente amenazado por la crudeza política que ya en boca de Trasímaco (*Repúbli-*

ca 336 e) sostenía: “Lo justo no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte”.

Notas

*Las reflexiones del presente trabajo forman parte de una investigación de mayor alcance titulada “Atenas, ciudad de Atenea. Mito y política en la democracia ateniense del siglo V”.

1. Con relación al debate de si la posición de Platón con respecto a los mitos está determinada o no por el imperativo de verdad por la afirmación de *República* (377 a) de que los mitos son “generalmente falsos, aunque contienen algo de verdad”, habría que resaltar que “la falta de verdad” de los mitos no es lo que determina su pertinencia al interior de la república; cuando critica a Homero y Hesíodo es porque las narraciones de estos poetas no son ficciones “bellas” (*República* 377 d). Además, afirma que a los niños no se les deben contar ciertos mitos “aunque sean verdad” (*República* 378 a) porque lo que le importa de los mitos es su *función exhortativa* en tanto que ésta imprime en la conducta un sentido moral determinado. “Los mitos transmiten opiniones y, aunque éstas carezcan de verdad, pueden tener *utilidad* para favorecer la adquisición de determinadas virtudes”, Álvaro Vallejo Campos, “Mito y persuasión en Platón”, *Revista de Filosofía* (Sevilla, 1993), p. 218.

2. Esta idea se encuentra también expresada por Gorgias en *Defensa de Palamedes* (30) cuando afirma: “¿Quién transformó la vida humana de indigente en inventiva, de desordenada en ordenada [...] descubriendo [...] medidas y pesos, hábil arbitraje de nuestras relaciones”. Asimismo, la “estrategema de los números” como habilidad otorgada a la vida humana se plantea en el *Prometeo encadenado* de Esquilo.

3. Paul Veyne, “¿Tuvieron los griegos una democracia?”, *Revista Diógenes*, Coordinación de Humanidades/UNAM (México), números 123-124 (1984), p. 146.

4. *Op. cit.*, p. 125.

5. Es claro, como afirma Paul Veyne (*Ibid.*, p. 145), que la vigilancia del Estado para impedir que los “malos maestros corrompan a la juventud”, era un principio fundamental e incuestionable que ni Platón ni Jenofonte pusieron en cuestión cuando se condenó a Sócrates porque ninguno de ellos podría estar a favor de una “libertad de creencia” que abriera paso al ateísmo, terriblemente condenable ante sus ojos como ante los de cualquier griego; lo que realmente alegaban Platón y Jenofonte era que Sócrates era inocente de la imputación de ateísmo. “Si lo hubiera sido, Platón habría sido el primero en hacerle beber la cicuta. La pena de muerte espera a los impíos en la ciudad de las *Leyes*, cuyos ciudadanos viven bajo una vigilancia constante y rodeados de

denunciadores [...] Las ciudades reales a veces instituían magistrados encargados de la moral privada: éforas, ginecónomos, censores de Roma, Areópago de Atenas”.

No sorprenderá el saber que la actividad de dichos inquisidores fue simbólica o se limitó a casos ejemplares. Un antiguo arconte fue excluido del Areópago “por haber cenado en una taberna”, lo cual era una conducta muy “relajada” [Isócrates, *Areopagítica* 49].

6. Afirma Hannah Arendt, “Comprensión y política”, en *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona, 1995, p. 43, que “la palabra griega *arché* significa tanto comienzo como gobierno”. Originariamente la palabra *arché* se refería a la soberanía o al poder de mando legítimo de los gobernantes en una sociedad dada.

7. Cf. Roxana B. Martínez Nieto, *La aurora del pensamiento griego. Las cosmogonías prefilosóficas de Hesíodo, Alemán, Ferecides, Epiménides, Museo y la Teogonía órfica antigua*, Trotta, Madrid, 2000, pp. 160-161.

8. Armando R. Poratti, “*Dike*, la Justicia antes de la justicia”, en *AA.VV. Márgenes de la justicia. Diez indagaciones filosóficas*, Buenos Aires, Grupo Editor Altamira, 2000, p. 34.

9. Cf. Eric M. Moormann y Wilfred Uitterhoeve, “Horas”, en *De Acteón a Zeus. Temas sobre la mitología clásica en la literatura, la música, las artes plásticas y el teatro*, Akal, Madrid, 1997, pp. 193-194.

10. Cf. Emile Benveniste, *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Taurus, Madrid, 1983, pp. 301-303.

11. Enrique M. del Percio, “Reducciones peligrosas”, en *AA.VV. Márgenes de la justicia. Diez indagaciones filosóficas*, Buenos Aires, Grupo Editor Altamira, p. 122.

12. Jacques Derrida, *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, Tecnos, Madrid, 1997, p. 27.

13. Martha C. Nussbaum, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid, Visor, 1995, p. 496.

14. Considerando la etimología más potente de *religatio*, como unión o creación de lazos que atan o ciñen fuertemente.