

Heródoto ὄμηρικώτατος. La transformación del léxico homérico en las *Historias* de Heródoto¹

Herodotus ὄμηρικώτατος.

The Transformation of Homeric Vocabulary into Herodotus' *Histories*

Bernardo BERRUECOS FRANK

Universidad Nacional Autónoma de México

bernardoberruecos@gmail.com

RESUMEN: Es casi un lugar común en los estudios herodoteos afirmar la herencia y el legado homéricos de las *Historias*. Hoy en día contamos con una abundante bibliografía que ha contribuido a ello de diversas maneras. El presente estudio se inscribe en esta línea de investigación y tiene como objetivo analizar las formas de articulación de ciertos conceptos comunes a la épica homérica y a las *Historias* y los procedimientos mediante los cuales su significación y las representaciones asociadas a ellos se transforman. Este *décalage* semántico se constituye como el principio fundamental que permite dilucidar en qué consiste la actividad historiadora, a la vez que ofrece un modelo de interpretación posible de la obra de Heródoto y de su lugar en la historia del pensamiento griego.

ABSTRACT: It has become almost a cliché in Herodotean studies to declare the Homeric legacy of the *Histories*. An abundant bibliography has contributed to it in several ways. The present study hopes to strengthen this research area through the analysis of the forms of articulation of certain common concepts in Homer's epics and the *Histories*, and also to interpret the proceedings by which their significance and representations are transformed. This semantic *décalage* is established as a fundamental principle that provides an elucidation of the basis of the historical discourse and, at the same time, it offers a possible interpretation model of Herodotus' work and its place in the history of Greek thought.

PALABRAS CLAVE: Heródoto, Homero, historia, justicia, κλέος, αιτίη, τίσις, δίκη, ὁρκος, θέμις, ἔστωρ.

KEYWORDS: Herodotus, Homer, History, Justice, κλέος, αιτίη, τίσις, δίκη, ὁρκος, θέμις, ἔστωρ.

RECIBIDO: 11 de noviembre de 2014 • **ACEPTADO:** 9 de marzo de 2015.

La tesis de que las *Historias* representan una etapa fundamental en el complejo *continuum* de diferenciación y desarrollo de las diversas formas poéticas ha sido magistralmente expuesta y defendida por Nagy.² Así como Píndaro *se posesiona* de la poesía homérica con el objetivo de

¹ Se presenta aquí, en una versión reducida y con algunas modificaciones, el capítulo I de mi tesis doctoral (Berruecos 2013).

² G. Nagy 1987 y 1990.

“close the gap between the heroic past and the historic present”,³ a la vez que se encuentra *poseído* por los espíritus del pasado heroico, de la misma manera Heródoto *toma posesión* de la epopeya y se adjudica la capacidad de *poseer* y controlar la autoridad de otorgar a los actores de su propia obra una heroicidad equivalente a la de los personajes homéricos.⁴ Pese a que las páginas de Nagy demuestran de manera inigualable el proceso de subsunción de la épica que realizan las *Historias*, intentaremos ocuparnos aquí de una serie de operadores de transposición⁵ de la épica homérica que actúan en el interior mismo de las *Historias* de Heródoto y que resucitan la trama de la epopeya pero trasladada a un espacio y un tiempo diferentes: el *spatium historicum* y el *tempus hominum*.⁶

1. Κλέος

Ἡροδότου Ἀλικαρνησσέος ιστορίης ἀπόδεξις ἡδε, ώς μήτε τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων τῷ χρόνῳ ἔξιτηλα γένηται, μήτε ἔργα μεγάλα τε καὶ θωμαστά, τὰ μὲν Ἐλλησι, τὰ δὲ βαρβάροισι ἀποδεχθέντα, ἀκλέα γένηται, τὰ τε ἄλλα καὶ δι’ ἣν αἰτίην ἐπολέμησαν ἀλλήλοισι.⁷

³ Nagy 1990, p. 193.

⁴ Cf. Nagy 1990, Intr. §6. Sobre la continuidad entre la poesía lírica y la prosa de Heródoto, véase Calame 2000. Algunos de los estudios más relevantes sobre el legado y la herencia homéricas en las *Historias* de Heródoto son: Cassian Hofer 1878; Norden 1915, pp. 30-41; Caskey 1942; Gomme 1954; Huber 1965; Aly 1969, pp. 263-277 (“Herodot, der Logos und Homer”); Strasburger 1972; Armayor 1977; Giraudeau 1984b; Nagy 1987; Huxley 1989; Biraschi 1989; Herington 1991; Sauge 1992; Nielsen 1997, pp. 27-46; Marincola 1997; Hartog 1998; Boedeker 2000 y 2002; Grethlein 2006 y, finalmente, Calame 2000, pp. 111-137, estudio en el que se enfatiza la distancia entre Heródoto y los poetas. En primer lugar, en lo que concierne a la forma de enunciación: el “yo” del narrador arcaico ha sido sustituido por un “él”; en contraste con el “yo” épico que nunca se vincula explícitamente a un nombre propio, este “él” resulta asociado al nombre de Heródoto. En segundo lugar, en las *Historias* no hay espacio para la invocación a las musas; la σφραγίς ha sido sustituido el llamado a la fuente de inspiración.

⁵ Con “operadores de transposición” nos referimos a aquellos términos en los que puede rastrearse con mayor claridad la transformación semántica del griego homérico al de Heródoto y, a su vez, a la traslación de elementos del imaginario literario y social homérico a un contexto nuevo. Remitimos al lector a Berruecos 2013, pp. 12-15.

⁶ Véase Vidal-Naquet 1960. La formulación clásica del “tiempo de los hombres” entendido como “tiempo histórico” está en el libro tercero de las *Historias* en donde Heródoto habla de la τῆς δὲ ἀνθρωπήνς λεγομένης γενεῆς (3.122).

⁷ Las ediciones de los autores antiguos que hemos empleado son las que figuran en el *TLG*; para el texto herodoteo, la edición de Ph. E. Legrand (París, Les Belles Lettres

De Heródoto de Halicarnaso la exhibición de su indagación es ésta, para que los acontecimientos de los hombres no se desvanezcan con el tiempo, y para que los grandes y admirables hechos, tanto los exhibidos⁸ por los griegos, como por los bárbaros, no queden *sin glorificar*, así como las otras cosas, a saber, la causa por la cual se hicieron la guerra unos a otros.⁹

Así comienza Heródoto su gran obra. Se tratará, pues, de una exhibición o exposición (ἀπόδεξις)¹⁰ de su *ιστορίη*, es decir, de sus averiguaciones, indagaciones, dilucidaciones, investigaciones, inquisiciones. Esta exhibición tiene dos objetivos precisos que se expresan de manera negativa. En primer lugar, la exhibición se caracteriza como fármaco de la evanescencia. El tiempo, como decía Marco Aurelio en una formulación muy reminiscente a la del proemio de Heródoto, extingue y desvanece los acontecimientos.¹¹ La exposición reivindica la posibilidad de contrarrestar este inevitable desvanecimiento. En segundo lugar, la exhibición glorifica los hechos, es decir, retribuye la fama y el renombre de que eran acreedores y que el tiempo ha ido difuminando. Los hechos que serán objeto de glorificación se circunscriben a dos planos bien diferenciados, por una parte el plano de despliegue helénico y, por la otra, el bárbaro. Finalmente, la glorificación misma consiste primordialmente en esclarecer la causa, el motivo, por el cual ambos planos *colisionaron*.

La caracterización de la historia como paliativo del olvido y como dispositivo productor de gloria (κλέος) la coloca de inmediato bajo la

1963-1970), para la *Ilíada*, la edición de T. W. Allen (Oxford Clarendon Press, 1931) y para la *Odisea*, la edición de P. Von der Mühll (Basel, Helbing & Lichtenhahn, 1962).

⁸ En virtud de la comunidad de formas verbales que tienen los verbos δέχομαι y δείκνυμι, resulta significativa la ambigüedad semántica entre la exposición-exhibición y la aprobación-recepción-aceptación que, en realidad, son las partes correspondientes del mismo proceso (la exposición presupone la recepción). Véase Nagy 1987.

⁹ Todas las traducciones son propias. Se ha intentado ofrecer traducciones que iluminen la discusión pertinente en cada uno de los casos, renunciando de antemano a *fijar* una traducción que, a la luz de otros pasajes, no pueda adaptarse y mudar sus posibilidades semánticas.

¹⁰ Sobre el sentido del sustantivo ἀπόδεξις, véase G. Nagy 1987 y Egbert J. Bakker 2002a. El sustantivo se ha traducido como “performance” (Gould), “demonstration” (Lateiner), “public presentation” (Nagy), “exposer” (Legrand, Payen), “Esposizione” (Izzo d’Accinni y Antelami), exposición (Schrader), etc.

¹¹ M. Aur., Τὰ εἰς ἑαυτόν, libro IV, cap. 33.

égida de la épica. En el libro segundo de la *Ilíada*, en uno de aquellos pasajes en que el poeta habla desde su propio lugar de enunciación y se inserta en la comunidad de un “nosotros”, leemos:

Ἐσπετε νῦν μοι Μοῦσαι Ὄλύμπια δώματ· ἔχουσαι·
νύμεις γὰρ θεαὶ ἐστε πάρεστε τε ἵστε τε πάντα,
ἥμεις δὲ **κλέος** οἴον ἀκούομεν οὐδέ τι ἤδην·

Hom., *Il.*, 2.484-486

Referidme ahora, Musas de olímpicas moradas habitantes,
pues vosotras sois diosas, estáis presentes y sabéis todas las cosas,
y nosotros únicamente escuchamos *la fama* y nada sabemos [...]

El poeta circscribe sus propias capacidades dentro del espacio del **κλέος**. El **κλέος** es aquello que queda en las voces de los hombres, aquel rumor (*ὅσσαν*) procedente de Zeus que Telémaco buscará en Pilos y en Esparta para tener noticias de su padre;¹² es el contenido mismo de los cantos de los aedos, aquel verbo con el que Penélope describe la actividad del aedo Femio¹³ y aquello que canta Aquiles con su lira.¹⁴ En tanto materia del canto de los aedos, el **κλέος** también está vinculado con la guerra y la victoria. Es aquello de lo que se apropiaba Diomedes (**κλέος ἐσθλὸν**) una vez que Atenea le ha conferido fuerza y coraje para matar a muchos troyanos.¹⁵ El **κλέος** es la recompensa por haber mostrado valor en la batalla; es lo que Héctor, dirigiéndose a su querida Andrómaca, se adjudica por haber sido siempre valeroso luchando y combatiendo con los troyanos.¹⁶ Es el **κλέος** incluso un atributo del escudo de Néstor;¹⁷ pero es, en definitiva, aquello que Aquiles conseguirá si decide *quedarse* (*μένων*) y combatir en Troya (**κλέος ἄφθιτον**).¹⁸

Vemos, pues, que, cuando Heródoto se propone evitar que las grandes hazañas permenezcan *άκλεα*, sin **κλέος**, está describiendo su propia

¹² Hom., *Od.*, 1.282-283.

¹³ Hom., *Od.*, 1.338: *τά τε κλείουσιν ἀοιδοί*.

¹⁴ Hom., *Il.*, 9.189: *ἄειδε δ' ἄρα κλέα ἀνδρῶν*.

¹⁵ Hom., *Il.*, 5.1-4.

¹⁶ Hom., *Il.*, 6.444-446.

¹⁷ Hom., *Il.*, 8.192.

¹⁸ Hom., *Il.*, 9.413. Véase Nagy 1979, cap. 2, en donde el autor analiza la reciprocidad entre el **κλέος** de Aquiles y el **νόστος** de Odiseo en relación con la posibilidad de ambos héroes de ser *ἄριστοι τῶν Ἀχαιῶν*.

actividad como continuador de la poesía homérica¹⁹ y, a la vez, está iniciando un movimiento que identifica y equipara la guerra de Troya con las guerras médicas. De hecho, el sustantivo *κλέος* en las *Historias* se utiliza exclusivamente en los últimos libros que son, en definitiva, el núcleo épico de la obra. *Κλέος* es aquello que Leónidas, a sabiendas de que la derrota era inminente, dejaría para la posteridad al quedarse en su puesto y no huir del combate;²⁰ es aquello que, tras permitir que los aliados marcharan de sus puestos, Leónidas quería que fuese el patrimonio exclusivo de los espartanos.²¹ Es aquella reputación de la que los espartanos gozaban frente a los persas por estar siempre ávidos de combate²² y, finalmente, es aquello que la divinidad permite conseguir a Pausanias por haber salvado a Grecia.²³ El *κλέος* es un mérito peculiar de los espartanos que los pone en relación directa con los héroes homéricos. Leónidas, como Aquiles en Troya, decide *quedarse* (*μένοντι*) en las Termópilas y enfrentar su muerte.²⁴ Tanto en el caso de Aquiles, como en el de Leónidas, la noción misma de *κλέος* está relacionada con permanecer (*μένειν*) y afrontar el destino.

Esta idea de permanencia que se desprende del *κλέος* sugiere que se trata también de una noción íntimamente ligada a los valores que se transmiten de una generación a otra:²⁵ “Dans un monde où les pères ne sont pas sûrs que les fils hériteront de leur valeur, il importe qu'il puisse y avoir, d'une génération à l'autre, une forme d'obligation d'excellence”.²⁶ Siendo la gloria una cualidad individual pero, a la vez, susceptible de extenderse a todo el γένος, “elle oblige chacun à égaler la valeur de l'autre,

¹⁹ Cf. Nagy 1979. Bakker (2002B, p. 16) afirma que el *kléos* herodoteo tiene una relación más estrecha con el encomio de Simónides que con la épica.

²⁰ Hdt., 7.220.2: **μένοντι** δὲ αὐτοῦ κλέος μέγα ἐλείπετο...

²¹ Hdt., 7.220.4: βουλόμενον κλέος καταθέσθαι μούνων Σπαρτιητέων.

²² Hdt., 9.48.

²³ Hdt., 9.78: καὶ τοι θεὸς παρέδωκε όνσαμενον τὴν Ἑλλάδα κλέος καταθέσθαι μέγιστον Ἑλλήνων τῶν ἴμεις ἔδμεν.

²⁴ Cf. Egbert J. Bakker 2002b, en donde el autor subraya que en el *κλέος* de Aquiles se deja leer una actitud “solipsistic and individualistic” que es mucho menor en los textos no épicos. Sobre el *κλέος*, véanse los estudios de Simon Goldhill 1991, pp. 69-116 y Pietro Pucci 1998, pp. 31-49. Véase también Currie 2005, pp. 71-89.

²⁵ El nombre de Patroclo, compuesto a partir de *κλέος*, concentra en sí mismo la función de la gloria homérica, ya que “renvoie, lui, à l'obligation héroïque par excellence. Il est ce nom générique qui définit l'essence même de l'identité héroïque” (D. Bouvier 2002, p. 368).

²⁶ D. Bouvier 2002, p. 112.

constituant ainsi, au sein du *genos*, ce principe d'obligation réciproque, à même d'assurer le maintien de l'identité du *génos*".²⁷ Esta garantía de identidad y preservación de los valores ancestrales que representa el *κλέος* homérico es precisamente lo que evoca la mención del *κλέος* en el proemio de las *Historias*, aunque el lugar que ocupaba el *γένος*, ahora lo ocupa la *πόλις*. La restitución del *κλέος* a las grandes hazañas de la historia tiene como objetivo la preservación de los valores en ellas desplegados y, sobre todo, su instauración como ejemplos para el porvenir, tanto de los griegos en general, como de sus ciudades en particular.

En Homero la ausencia de *κλέος* está ligada a la falta de valor para combatir. Así Menelao, al ofrecerse a aceptar el reto de luchar en combate singular con Héctor, increpa a los aqueos atemorizados ante tal evento calificándolos de *ἀκλεεῖς*.²⁸ O Héctor, momentos antes de morir, percatándose de su inminente ruina, se puede jactar, al menos, de no morir *ἀκλειώς*.²⁹ Los grandes y admirables hechos a los que Heródoto procura restituir el *κλέος*, amenazado por el paso del tiempo, son, en definitiva, las grandes batallas de Maratón, Termópilas, Salamina y Platea, los nuevos acontecimientos mundiales que pueden competir por su magnificencia con lo sucedido en Troya. Pero el enaltecimiento de su envergadura y trascendencia requiere de un complejo procedimiento que Heródoto llama *ἱστορίη* y que consiste, en términos generales, en rastrear, a partir de una actividad judicativa que recoge testimonios y después los juzga, la dinámica del equilibrio y el desequilibrio de la justicia, de la reparación y la ofensa, que constituyen el marco causal y el escenario en que se despliegan los acontecimientos.³⁰

2. *El vocabulario de la justicia*

Este contexto jurídico en que se enmarca el trabajo de la historia se concreta en las nociones de responsabilidad y culpabilidad (*αἰτίη*, *αἴτιος*, *αἰτιάσθαι*) que permitirán establecer otro eslabón que une las *Historias*

²⁷ D. Bouvier 2002, p. 113.

²⁸ Hom., *Il.*, 7.100.

²⁹ Hom., *Il.*, 22.304.

³⁰ Sobre la lógica judicial en general y su relación con la historia de Heródoto, véase Darbo-Peschanski 1987.

con los poemas homéricos. Independientemente de si el parámetro regulador de la conducta humana en el caso de la sociedad homérica se define mejor con el concepto de vergüenza (*αἰδώς*) que con el de culpabilidad (*αἴτιος, ἀλιτρός*),³¹ la noción de una cierta responsabilidad, sobre todo en el sentido pre-jurídico³² de “acusación”, o bien en el sentido moral de “respeto”³³ o “culpa”, desde luego que aún no en el sentido lógico-filosófico de “causa”,³⁴ es de suma importancia en la *Ilíada* y la *Odisea*.³⁵

³¹ Véase Dodds 1951, cap. 2. Una revisión de la semántica de *αἰδώς* se puede encontrar en Hooker 1987, para quien el significado de “vergüenza” debe ser un “further developement from that of respect” (p. 124) de tal forma que su sentido resulta muy cercano al de *σέβας*.

³² Sobre la noción de “prédroit” véase Gernet 1968, pp. 175-260 (“Droit et prédroit en Grèce ancienne”). El derecho, en tanto “mode de pensée”, está íntimamente relacionado con las formas de organización social y, por lo tanto, es una manifestación histórica estrechamente ligada a la formación de la *πόλις* (p. 255).

³³ En el famoso pasaje en que Posidón reprende a los aqueos diciéndoles que cada uno deposite en su ánimo *αἰδώς καὶ νέμεσις* (Hom., *Il.*, 13.121-122) con el objetivo de detener el avance de los troyanos, la exhortación se encuentra inserta dentro de una afirmación sobre la responsabilidad de Agamenón (13.111-112: *αἴτιος ἔστιν ἡρώς Ατρεΐδης*). Esta asociación, aún incipiente en Homero, entre el respeto religioso (*αἰδώς-σέβας*) y la atribución de responsabilidad, con el tiempo se hará mucho mayor, a tal grado que, como se sabe, la *ἀσέβεια* devendrá un delito susceptible de acusación (*αἰτία*) y, por lo mismo, dirimible a partir de un proceso jurídico.

³⁴ Claro está que no se ha de concebir la evolución del significado de *αἴτιος-αἰτία* únicamente en un sentido teleológico cuya meta sería la idea científica de causa y a la que se habría llegado progresivamente pasando de la noción de culpabilidad a la de responsabilidad, primero de un agente humano y, finalmente, de uno no humano (véase Darbo-Peschanski 2007, pp. 314-315).

³⁵ Las estudios sobre la responsabilidad en el pensamiento griego son abundantes, remitimos al lector, en primer lugar, a la obra de Louis Gernet 1917, en la cual el autor hace un estudio extenso sobre las transformaciones de la noción de responsabilidad. Según Gernet la noción de un delito objetivo se sustituye por la representación de un sujeto del delito, transformación que puede seguirse a través de los usos del verbo *ἀμαρτάνειν* que, en tanto designación del delito, tiende a sustituirse, por ejemplo, en los oradores de la última generación, por *ἀδικεῖν*. De una responsabilidad colectiva del *γένος* se pasa a una responsabilidad subjetiva del individuo (véase p. 438). En segundo lugar remitimos a la obra de Adkins 1960 en la que el autor muestra cómo el pensamiento ético preplatónico tiende a focalizarse más en cuestiones exteriores, en logros y proezas, que en estados interiores, de tal forma que la *ἀρετή* homérica, por ejemplo, tiene que ver con las habilidades y el éxito bélicos, con la posición dentro de la sociedad y con las cualidades sobresalientes del cuerpo más que con virtudes interiores del alma. Véase también Adkins 1997, p. 706: “*Arete* in Homer is courage-and-physical-prowess-and-social-position-and-fame”.

2.1. Αἴτιος

En virtud de su parentezco morfológico con el sustantivo *αἴσια* (parte) que, a su vez, posee una cercanía semántica con palabras como *μοίρα* y *οίτος*, el adjetivo *αἴτιος* parece ser portador del sentido de “partición” o “repartición”.³⁶ El *αἴτιος* es “aquel que tiene parte en algo”, es decir, el responsable. Así, para Aquiles no son los heraldos que van por la joven Briseida responsables (*ἐπαίτιοι*) de tal acto, sino Agamenón (Hom. *Il.* 1.335). Para Príamo no le es imputable a Helena (*οὐ τί μοι αἴτιή ἐσσι*) la muy lacrimosa guerra (*πόλεμον πολύδακρον*), sino a los dioses (*Il.* 3.164). Posidón imputa la responsabilidad (*αἴτιος*) de que los troyanos franquen el muro construido por los aqueos a Agamenón por haber deshonrado a Aquiles (Hom., *Il.*, 13.111). Paris se defiende ante los reproches de su hermano diciéndole:

Ἐκτορὶ ἐπεὶ τοι θυμὸς ἀναίτιον αἰτιάσσθαι,
ἄλλοτε δή ποτε μᾶλλον ἐρωήσαι πολέμοιο
μέλλω, ἐπεὶ οὐδέ ἐμὲ πάμπαν ἀνάλκιδα γείνατο μήτηρ·
Hom., *Il.*, 13.776-778

Héctor, tu impulso te lleva a *responsabilizar al inocente*,
en otra ocasión, en efecto, tuve que retirarme de la guerra,
pero no del todo cobarde me hizo mi madre.

Agamenón mismo, en la escena de reconciliación con Aquiles, una vez que el Pelida ha depuesto su cólera, declara:

[...] ἐγὼ δ' **οὐκ αἴτιός εἰμι**,
ἄλλὰ Ζεὺς καὶ Μοίρα καὶ ἡροφοῖτις Ἐρινύς,
οἵ τέ μοι εἰν ἀγορῇ φρεσὶν ἔμβαλον **ἄγριον ἄτην**,
ἥματι τῷ ὅτ' Αχιλλῆς γέρας αὐτὸς ἀπηύρων.
Hom., *Il.*, 19.86-89

[...] pero yo no soy *responsable*,
sino Zeus, Destino y la caminante entre tinieblas Erinis,
quienes en la asamblea me lanzaron *cruel obnubilación*,
el día que de Aquiles la recompensa yo mismo arrebaté.

³⁶ Véase el excelente análisis sobre el *αἴτιος* que hace Catherine Darbo-Peschanski (2007, pp. 313-334), desde Homero hasta el *αἴτιον* aristotélico como término medio del silogismo.

Asimismo, Janto, el caballo de Aquiles, se exime de la responsabilidad de la muerte que en poco tiempo le llegará al Pelida y culpa al gran dios y al poderoso destino (*Μοίρα κραταίη*, *Il.*, 19.409-410); o Telémaco exculpa al aedo Femio, tras haberlo reprendido su madre Penélope por mover su tristeza con el canto, y responsabiliza a Zeus (*αἴτιος*) quien “da a los pobres hombres lo que quiere para cada uno” (*Od.*, 1.348). Incluso dentro del canto de Demódoco, Hefesto dice que él no es *αἴτιος* por su debilidad y cojera, sino sus padres (*Od.*, 8.311); u Odiseo, hablándole a la *ψυχή* de Áyax, responsabiliza a Zeus de lo sucedido (*Od.*, 11.559).

La idea de responsabilidad que se despliega en los poemas homéricos presupone, pues, una dependencia y, en definitiva, una sujeción de los actos humanos a la voluntad divina. Las acciones del hombre homérico no son independientes de los proyectos de los dioses (*Διὸς δ' ἐτελείετο βουλή*), como decía Bruno Snell “bei Homer fühlt sich der Mensch noch nicht als Urheber seiner eigenen Entscheidung: das gibt es erst in der Tragödie”.³⁷ Pero, al margen del problema del libre albedrío del hombre homérico, el despliegue del tema de la responsabilidad representa una primera forma de emancipación de la voluntad divina, ya que permite responder a la pregunta por el origen de los actos humanos. Gracias a la pregunta por el *αἴτιος*, el hombre es capaz de *responsabilizar* y *acusar*, *denunciar* e *imputar* a aquél hombre o dios que inició con sus acciones una sucesión de acontecimientos que tiene sus consecuencias en el presente.³⁸ Son *αἴτιοι* Agamenón, Páris y Helena, pero sobre todo lo son, para los hombres, el destino y los dioses, agentes que dictan la orientación de los acontecimientos y que los explican. No hay, pues, una noción de responsabilidad personal ligada a un marco de referencia moral al cual se deba de responder. Son los dioses quienes, mediante el realce de ciertos movimientos, que nosotros llamaríamos psíquicos, como la obnubilación (*ἄτη*), la furia o la contención, mueven a los hombres a actuar de determinadas maneras. Los dioses son, sin embargo, conscientes del margen de responsabilidad ligado directamente a las acciones humanas. Zeus mismo en los *μέγαρα* del Olimpo alude a esta actitud “etiológica” de los hombres cuando abre su discurso diciendo:

ὠ πόποι, οἶον δή νυ θεοὺς βροτοὶ **αἰτιόωνται**.
ἔξ ήμέων γάρ φασι κάκ' ἔμμεναι· οἱ δὲ καὶ αὐτοὶ

³⁷ Bruno Snell 1946-1975⁴, p. 36.

³⁸ Cf. Darbo-Peschanski 2007, pp. 321-322.

σφῆσιν ἀτασθαλίησιν ὑπὲρ μόρον ἄλγε' ἔχουσιν [...]

Hom., *Od.*, 1.32-34

¡Ah! Cómo a los dioses los mortales *acusar*.

Pues dicen que sus males les vienen de nosotros; pero también ellos
mismos
por sus propios *disparates* padecen dolores más allá de los que les
están asignados.³⁹

La ingenua etiología de los hombres imputa a los dioses aquello que en realidad le es imputable a ellos mismos, y el hombre no es capaz de ver la magnitud de su propia responsabilidad. Algo muy similar dirá Solón cuando advierte:

εἰ δὲ πεπόνθατε λυγχὰ δι’ ὑμετέρην κακότητα,
μὴ θεοῖσιν τούτων μοῖραν ἐπαμφέρετε·

fr. 11.1-2 West

Si habéis sufrido desventuras por vuestra maldad
no adscribáis la parte de esto a los dioses.

Así pues, *αἴτιος* y *αἰτιάσθαι* en los poemas homéricos, en cuanto formas de pensar la parte que tiene el hombre en sus propios actos, funcionan como una primera forma de *liberación* de la voluntad humana de los proyectos de los dioses y, a través de la juridización de los actos que supone el pensamiento sobre la responsabilidad, como un primer motor, desde luego que aún incipiente, de la reflexión histórica. La posibilidad de adjudicar la parte que tiene un hombre o un dios en los acontecimientos, hace al hombre consciente de su propio lote o porción de responsabilidad en los hechos. Ante una situación de desventura, los hombres se preguntan por la razón de su desdicha, con lo cual buscan nexos explicativos que siempre tendrán como último término un dios. Sin embargo, esta noción de responsabilidad-acusación aún no está asociada a la idea de justicia

³⁹ Para la expresión ὑπὲρ μόρον cf. *Il.*, 6.487 (ὑπὲρ αἰσαν), 2.155 (ὑπέρμορα), 20.30 (ὑπέρμορον) 20.336 (ὑπὲρ μοῖραν), 21.517 (ὑπὲρ μόρον) y 17.321 (ὑπὲρ Διὸς αἰσαν). Se ha discutido si la expresión en este caso implica una especie de paradoja teológica según la cual los hombres serían capaces de modificar su propio destino o, al menos, no circunscribirse a él de manera inevitable; o si más bien se trata de un uso menos estricto que vendría a significar algo así como sobrepasar el límite normal (cf. *comm. ad. locum* Heubeck, West, Hainsworth 1988; Duffy 1947).

(δίκη); *el responsable no es necesariamente aquel que cometió un acto de injusticia*. Será necesaria una profunda crisis política y social para que ambas nociones comiencen a pensarse juntas, crisis que, entre otras consecuencias, posibilitará la consolidación de las πόλεις.⁴⁰

La transposición del motivo homérico de la responsabilidad en las *Historias* de Heródoto involucra ya de manera evidente una conexión con el problema de la injusticia.⁴¹ El trabajo de la ιστορίη, tal como se define en el proemio, consiste en esclarecer la αιτίη, término que contiene en sí mismo la idea jurídico-moral de la responsabilidad a la vez que la noción lógica de la causa integradas ambas de forma unitaria e indisoluble.⁴² El esclarecimiento de las causas, como veremos, consiste, en definitiva, en la exploración de cómo se ha transgredido y reparado el orden de la justicia, de tal forma que, se trate de las crecidas del río Nilo, de un acto criminal, del parto de las leonas o del nacimiento de mulos en la Élide, la justicia es el criterio máximo para la interpretación de los hechos. Los fenómenos del reino de la φύσις reciben una explicación a partir del modelo jurídico aplicable al mundo humano.⁴³

Περσέων μέν νυν οι λόγιοι Φοίνικας αιτίους φασὶ γενέσθαι τῆς διαφορῆς:
Hdt., 1.1

Los relatores persas dicen que fueron los fenicios los *responsables* del conflicto [...]

Así comienza Heródoto la cadena de atribución de responsables que, pasando por los raptos de Europa, Medea y Helena, llegará hasta Creso. El adjetivo αιτίους de la primera línea recoge el sustantivo αιτίην del proemio estableciendo una transición entre el programa de la obra y el comienzo de su desarrollo.⁴⁴ Pero, ¿en qué consiste esta responsabilidad?

⁴⁰ Cf. Darbo-Peschanski 2007, p. 322.

⁴¹ Los usos de αἴτιος en los oradores ponen en evidencia cómo en los contextos jurídicos el αἴτιος “c'est l'auteur qu'il faut tuer [...] l'individu poursuivi par la famille et par suite, sans plus, le meurtrier [...]” (Gernet 1917, p. 369) con lo cual ya no puede comprenderse más que en relación con la idea del asesinato, es decir, con una transgresión del orden de la justicia.

⁴² Cf. Henry I. Immerwahr 1956, p. 242.

⁴³ La idea de que la φύσις posee leyes propias separadas del mundo humano es completamente ajena a Heródoto, véase Darbo-Peschanski 2007, pp. 325-326.

⁴⁴ Cf. Nagy 1987, en donde se argumenta que, tras proponer la αιτίη de las guerras como objetivo fundamental de las *Historias*, Heródoto habla de los λόγιοι persas como

Οὕτω μὲν Ἰοῦν ἐς Αἴγυπτον ἀπικέσθαι λέγουσι Πέρσαι, οὐκ ώς Ἔλληνες, καὶ τῶν ἀδικημάτων πρώτον τούτο ἄρξαι.

Hdt., 1.2

Así fue como Io llegó a Egipto, dicen los Persas, no como los griegos, y esto fue *el primer acto* por el que se iniciaron las *injusticias*.

La responsabilidad, pues, consiste precisamente en haber cometido injusticias.

τὸ δὲ ἀπὸ τούτου Ἔλληνας δὴ μεγάλως **αἰτίους** γενέσθαι· **προτέρους** γὰρ ἄρξαι στρατεύεσθαι ἐς τὴν Ἀσύνην ἢ σφέας ἐς τὴν Εὐρώπην.

Hdt., 1.4.1

Después de esto, los griegos, en efecto, se hicieron *sumamente responsables*. Pues fueron *los primeros* que iniciaron una expedición militar a Asia antes de que se hiciera una a Europa.

Y fue Creso “por lo que sé, *el primero* en empezar *acciones injustas* contra los griegos”.⁴⁵ Αἴτιος es, pues, a ojos de Heródoto, aquel que desequilibra el orden de la justicia, de manera que la *aitíη*, objetivo de la historia, tiene que ver con la dilucidación de aquel momento quebrantador de lo justo. Así, la *iστορίη* se comienza a perfilar claramente como el tribunal en que los responsables serán juzgados.⁴⁶ Una vez que “Darío deseó *castigar* (τείσασθαι) a los escitas, ya que ellos, habiendo atacado Media y habiendo vencido en una batalla a quienes se les opusieron, fueron *los primeros* (πρότεροι) que incurrieron en *injusticia* (ἀδικίης)” (Hdt. 4.1.1), los Escitas fueron con los reyes de los pueblos vecinos para pedirles su ayuda y conformar una alianza, a lo cual respondieron:

Εἰ μὲν μὴ ὑμεῖς ἔατε οἱ **πρότεροι ἀδικήσαντες** Πέρσας καὶ ἄρξαντες πολέμου, τούτων δεόμενοι τῶν νῦν δέεσθε λέγειν τε ἀν ἐφαίνεσθε ἡμῖν ὄρθα, καὶ ἡμεῖς ὑπακούσαντες τώντο ἀν ὑμῖν ἐποήσομεν. Νῦν δὲ ὑμεῖς τε ἐς τὴν ἐκείνων ἐσβαλόντες γῆν ἀνευ ἡμέων ἐπεκρατέετε Περσέων ὅσον χρόνον ὑμῖν ὁ θεὸς παρεδίδου, καὶ ἐκείνοι, ἐπεὶ σφεας ὡντὸς θεὸς ἐγείρει, τὴν ὄμοιήν

imputadores de αἴτιοι, con lo cual se puede identificar implícitamente a Heródoto como un λόγιος.

⁴⁵ Hdt., 1.5.3: τὸν δὲ οίδα αὐτὸς **πρώτον** ὑπάρχαντα **ἀδίκων** ἔργων ἐς τοὺς Ἔλληνας [...].

⁴⁶ Sobre el tema de la historia como tribunal, cf. Darbo-Peschanski 1987, pp. 43-74.

ύμίν ἀποδιδούσι. Ἡμεῖς δὲ οὕτε τι τότε ἡδικήσαμεν τοὺς ἄνδρας τούτους οὐδὲν οὕτε νῦν πρότεροι πειρησόμεθα ἀδικέειν. Ἡν μέντοι ἐπί τὴν ἡμετέρην ἄρξῃ τε ἀδικέων, καὶ ἡμεῖς ἀπωσόμεθα. Μέχρι δὲ τούτο ἵδωμεν, μενέομεν παρ' ἡμίν αὐτοῖσι· ἥκειν γὰρ δοκέομεν οὐκ ἐπ' ἡμέας Πέρσας, ἀλλ' ἐπὶ τοὺς αἰτίους τῆς ἀδικίας γενομένους.

Hdt., 4.119.2-4

Si vosotros no fuerais *los primeros en haber cometido injusticias* a los Persas y en *haber comenzado* la guerra, nos parecería que, al decir que necesitáis aquello que ahora necesitáis, estaríais en lo correcto, y nosotros lo escucharíamos y negociaríamos con vosotros. Ahora bien, vosotros, cuando atacasteis la tierra de aquellos, no fue con nuestra aprobación que dominasteis a los Persas cuan-
to tiempo os confirió la divinidad, y aquellos, puesto que la misma divinidad los estimula, ahora os devuelven lo mismo. Nosotros entonces ni cometimos injusticia alguna a aquellos hombres, ni ahora intentaremos ser *los primeros en cometer injusticia*. Pero si efectivamente los persas atacaran lo nuestro e incurriera en *injusticia*, también nosotros los rechazaríamos. Pero, hasta que veamos esto, permanecemos en nuestros pueblos, pues creemos que los persas no han venido por nosotros, sino *por los que son responsables de la injusticia*.

Los reyes de los pueblos vecinos a los Escitas se constituyen como auténticos jueces que dictaminan quién fue el *primero* que cometió injusticia. Nótese cómo en todos estos pasajes los temas de la injusticia y la responsabilidad son tratados desde una perspectiva heurística que tiene como objetivo determinar el principio, el inicio, el origen (la repetición del adjetivo πρότερος y del verbo ἄρχω resulta sintomática). En este sentido, la pregunta por el αἴτιος es también una pregunta por la ἄρχη y, dado que la ιστορίη se ocupa de la ἀνθρωπηγενεή (Hdt., 3.122), el desarrollo de ambas preguntas lleva a la conclusión de que los eventos de la historia deben tener detrás una acción humana. Y esta acción en la mayoría de los casos consiste en haber roto un cierto equilibrio (ἴσα πρὸς ίσα, Hdt., 1.2). Ya no sólo son las intervenciones de los dioses el motivo de que se incline la balanza hacia un lado o al otro (“Si los dioses distribuyen la suerte en partes iguales” (θεῶν τὰ ίσα νεμόντων, Hdt., 6.11.3 y 6.109.5), los hombres también pueden fracturar la equidad con lo cual se vuelven cabalmente αἴτιοι de los sucesos. La vinculación entre justicia y responsabilidad tiene como consecuencia una toma de conciencia de la parte que les corresponde a los hombres en el devenir de sus acciones y, a su vez, tiene como condición de posibilidad el desarrollo del pensamiento sobre el individuo.

2.2. Τίσις- τιμή

A la ruptura del equilibrio y al surgimiento del conflicto sobreviene un correlativo ajuste que en ocasiones toma la forma de la venganza, el castigo o la retribución (*τίσις*), aquella fuerza que intenta poner de nuevo la situación en igualdad de condiciones.⁴⁷ Este motivo de la venganza, de nuevo, resucita un contenido épico fundamental. No sólo la guerra de Troya es, en sí misma, un gran acto de venganza, sino también la cólera de Aquiles ante Agamenón, el retorno al combate por la muerte de Patroclo y aquella fuerza que mueve a Odiseo a matar a los pretendientes de Penélope. La *τίσις*, como se muestra en el siguiente discurso de Néstor a Agamenón, se activa mediante una violación de la *τιμή*:

[...] σὺ δὲ σῷ **μεγαλήτορι θυμῷ**
εἴξας ἄνδρα φέριστον, ὃν ἀθάνατοι περ **ἔτισαν**,
ἡτίμησας, ἐλών γὰρ ἔχεις **γέρας**. [...]

Hom., *Il.*, 9.109-111

Pero tú a tu *ánimo orgulloso*
cediste y al hombre más excelente, al cual incluso los inmortales
recompensaron,
deshonraste, habiéndole arrebatado la *dádiva* que aún tienes.

Y en términos casi idénticos, Aquiles reprocha a su madre:

τιμήν πέρι μοι ὅφελλεν Ὄλύμπιος ἐγγυαλίξαι
Ζεὺς ὑψιβρεμέτης: νῦν δ' οὐδέ με τυτθὸν **ἔτισεν**.
ἢ γάρ μ' Ἀτρεΐδης εὐρὺ κρείων Ἀγαμέμνων
ἡτίμησεν: ἐλών γὰρ ἔχει **γέρας** αὐτὸς ἀπούρας.

Hom., *Il.*, 1.353-356

Honor, al menos, me debió el Olímpico otorgar,
Zeus que sobre las cimas truena; pero ahora ni con un poco me ha
recompensado;

⁴⁷ Sobre la venganza como antecedente de la noción abstracta de penalidad véase Gernet 1917, pp. 125-158. Gernet se centra en el análisis del término *τιμωρία*, vocablo que no aparece en los poemas homéricos y que expresa en sus inicios la idea de una venganza familiar, de la venganza de sangre, de tal forma que manifiesta un carácter religioso en el que está contenida la moralidad del clan. Así, la venganza no es la satisfacción de una necesidad individual sino más bien colectiva. La idea central de Gernet es que hay una transposición de la venganza familiar a la idea de penalidad que está mediada por la emergencia de la *πόλις*.

pues el Atrida, el muy poderoso Agamenón,
me *deshonró*, habiéndome él mismo arrebatado y despojado de la *dádiva*
que aún tiene.

Y un poco antes, Aquiles mismo reprocha a Agamenón:

[...] σὺ δ' ἔνδοθι **θυμὸν** ἀμύξεις
χωρόμενος ὅ τ' ἄριστον Ἀχαιῶν **οὐδὲν ἔτισας**.
Hom., *Il.*, 1.243-244

Tú en tu interior *tu ánimo* desgarrarás
encolerizándote por no haber *recompensado* al mejor de los aqueos.

En estos pasajes se ve, por una parte, el vínculo que hay entre el *recompensar* (*τίνειν*) y el honor (*τιμή*)⁴⁸ (la profanación del cual, a su vez, está íntimamente relacionada con la remoción del *γέρας*), y, por la otra, que la recompensa es una forma de interacción entre los dioses y los hombres, y entre el rey de hombres y sus subordinados.⁴⁹ Asimismo, hay una correlación entre la acción de *recompensar*, la violación del honor y ciertos movimientos psíquicos que ocurren en el ánimo (*θυμός*) de Agamenón.

Ahora bien, esta relación entre el honor y la venganza se pone en evidencia en el sentido del sustantivo *ἐπιτιμήτωρ* referido a Zeus en palabras de Odiseo a Polifemo:

ἀλλ' **αἰδεῖο**, φέριστε, θεούς· ίκέται δέ τοι είμεν.
Ζεὺς δ' **ἐπιτιμήτωρ** ίκετάων τε ξείνων τε,
ξείνιος, ὃς ξείνοισιν ἄμ' **αἰδοίοισιν** ὀπηδεῖ·
Hom., *Od.*, 9.269-271

Pero *reverencia*, hombre extraordinario, a los dioses, pues ahora nos tienes
como suplicantes.

⁴⁸ Vínculo que se cristalizará después en Heródoto con la noción de *τιμωρίη* que lleva en sí misma la noción de *τιμή* y que es semánticamente muy próxima a la idea de *τίσις*. Sobre la *τιμή* véase Gernet 1917, pp. 279-301. Según Gernet, la *τιμή* traduce la integración misma de la agrupación familiar. Con la emergencia de la *πόλις* la noción concreta de la *τιμή* se intelectualiza de tal forma que comienza a expresar la idea (para nosotros muy familiar) de “dignidad del individuo”.

⁴⁹ Para el tema de la relación entre *τιμή* y *τίσις* en los poemas homéricos véase Adkins 1960b.

Zeus, *vengador* de suplicantes y forasteros,
es hospitalario, y a los forasteros *respetables* acompaña.

Nótese cómo la noción de venganza expresada en el epíteto ἐπιτιμήτωρ emerge en concomitancia con las nociones de “vergüenza-respeto” expresadas en el imperativo αἰδεῖσθαι y en el adjetivo αἰδοῖοιστιν. El respeto a los dioses está ligado a sus prerrogativas castigadoras y vindicatorias.

En los pasajes en que el verbo y el sustantivo se dejan traducir mejor con las nociones de venganza y represalia, comienza a verse clara una relevancia “psicológica” del concepto, de tal forma que llega a constituirse ya en la épica como un término clave para la explicación y la interpretación de las acciones humanas. El sacerdote apolíneo Crises ruega a su dios que:

τίσειαν Δαναοὶ ἐμὰ δάκρυα σοῖσι βέλεσσιν.

Hom., *Il.*, 1.42

paguen los Dánaos mis lágrimas con tus flechas.

La concatenación de eventos que llegará hasta la cólera de Aquiles presupone esta imprecación de Crises. El conflicto entre Aquiles y Agamenón y la consecutiva cólera del Pelida tienen su origen en este acto de venganza.

Asimismo, Menelao, a punto de iniciar combate con Paris:

όφθαλμοισιν ιδών· φάτο γὰρ **τίσεσθαι** ἀλείτην·

Hom., *Il.*, 3.28

al verlo con sus ojos, convino en *vengarse* del culpable.

O un poco más adelante ruega:

Ζεῦ ἄνα δὸς **τίσασθαι** ὅ με πρότερος **κάκ**’ ἔοργε

—δῖον Αλέξανδρον, καὶ ἐμῆς ὑπὸ χερσὶ δάμασσον,

ὅφρα τις ἐρρίγησι καὶ ὀψιγόνων ἀνθρώπων

> **ξεινοδόκον κακὰ ρέξαι**, ὅ κεν φιλότητα παράσχῃ

Hom., *Il.*, 3.351-354

Zeus soberano, confiéreme la *venganza* del que primero ha realizado *el mal* —el divino Alejandro, y somételo bajo mis manos,
para que se horrorice también alguno de los hombres del porvenir
de hacerle mal al hospitalario que le ofrecía su amistad.

El motor fundamental que impulsa a Menelao a la lucha es, precisamente, la venganza, aquello que le permitirá resarcirse de la violación de su honor. En estos versos se manifiesta, además de una vinculación entre la acción de vengarse y la atribución del mal a Paris (vínculo que preludia la relación que después será muy explotada en el pensamiento griego entre injusticia, venganza y maldad), también una *caracterización de la represalia como un ejemplo disuasivo para el porvenir* (ὅφρα). Así, en las palabras de Menelao se prefiguran claramente las ideas jurídicas de penalidad y sanción en una representación pre-jurídica, la misma que está presente cuando Aquiles, tras matar a uno de los hijos de Príamo, Licaón, y tirar su cuerpo al río Escamandro, exclama:

ἀλλὰ καὶ ὡς ὀλέεσθε πακὸν μόρον, εἰς ὅ κε πάντες
τίσετε Πατρόκλοιο φόνον καὶ λοιγὸν Ἀχαιῶν,
οὓς ἐπὶ νηυσὶ θοῆσιν ἐπέφνετε νόσφιν ἐμεῖο.

Hom., *Il.*, 21.133-135

Mas también moriréis por hado maligno, *hasta que todos hayáis pagado* la muerte de Patroclo y la ruina de los aqueos a los que en las ágiles naves habéis matado sin mi presencia.

El sintagma preposicional *εἰς ὅ* por medio del cual el poeta expresa la idea de un cierto límite en el tiempo que fijará la frontera hasta la que se extenderá el castigo por un mal cometido puede tomarse como un índice en el que es posible reconocer una prefiguración de la idea de penalidad.⁵⁰

⁵⁰ La frase *εἰς ὅ* aparece en numerosas ocasiones a lo largo de los poemas homéricos y en algunos casos el contexto en el que se emplea y su sentido mienta la idea de límite de la pena, del castigo, de tal forma que se constituye como un índice pre-jurídico de la noción de penalidad. Véase, por ejemplo, *Il.*, 7.30-31, en donde Apolo dice a Atenea: ὕστερον αὐτε μαχήσοντ' εἰς ὅ κε τέκμωρ / Ἰλίου εὔρωσαν. Nótese la concomitancia con el término *τέκμωρ*, antecedente homérico de la noción jurídica de testimonio. La misma fórmula ocurre en Hom., *Il.*, 9.48-49: *εἰς ὅ κε τέκμωρ* Ἰλίου εὔρωμεν. Algo similar ocurre en 7.69-71: **ὅρκια** μὲν Κρονίδης ὑψίζυγος οὐκ ἐτέλεσσεν, / ἀλλὰ πακὰ φρονέων **τεκμαίρεται** ἀμφοτέροισιν / εἰς ὅ κεν ἡ ὑμεῖς Τροίην εὔπυρον ἔλητε [...] Véase también *Il.*, 9.608-610: φρονέω δὲ **τετιμήσθαι** Διός **αἰση**, / ἡ μ' ἔξει παρὰ νηυσὶ κορωνίσιν *εἰς ὅ κε* ἀὐτῷ / ἐν στήθεσσι μένη καὶ μοι φίλα γούνατ' ὁρώῃ. La importancia de la preposición *εἰς* en el vocabulario jurídico no es menor, ya que indica, por decirlo así, la dirección que se toma frente a la llamada de la justicia. Como ejemplo, están las expresiones *εἰς ἄγκωσιν* (A., *Eum.*, 365; X. *Symp.*, 5.2), *ἐς βάσανον* (Thgn., 1.417; Hdt., 8.110; Sófocles, 835), *εἰς ἔλεγχον* (S., *E. C.* 1297; Pl., *Fedro*, 278c; Hdt., 1.209), *εἰς βούλην*, *εἰς δικαιστήριον*, *εἰς δίκην*, *εἰς κρίσιν*, etc. (véase Dutton 1916, pp. 100-101).

Ahora bien, ni siquiera los dioses son capaces de reprimir los proyectos de venganza, aunque Atenea caracterice al que así actúa como un μαινόμενε φρένας (Hom., *Il.*, 15.28). Así Ares, dispuesto a intervenir en la batalla, dice:

μὴ νῦν μοι νεμεσήσετ’ Όλύμπια δώματ’ ἔχοντες
τίσασθαι φόνον νῖος ιόντ’ ἐπὶ νῆας Ἀχαιῶν,
εἴ πέρ μοι καὶ **μοίδα** Διὸς πληγέντι κεραυνῷ
κεῖσθαι ὁμοῦ νεκύεσσι μεθ’ αἴματι καὶ κονίησιν.

Hom., *Il.*, 15.115-118

Ahora *no os indignéis* conmigo, poseedores de moradas olímpicas
si voy a vengar la muerte de mi hijo en las naves de los aqueos,
aunque mi *hado* sea ser aniquilado por el rayo de Zeus
y yacer junto a los muertos entre sangre y polvo.

La represalia de Ares puede propiciar la νέμεσις de los dioses olímpicos a la vez que puede apresurar el cumplimiento funesto de su propio hado. La forma privilegiada de dirimir el conflicto de asesinato es, precisamente, la **τίσις**. El binomio **τίσασθαι φόνον** puede verse como una figuración prejurídica de lo que después mentará el concepto de **αἴτια**, a saber, la acusación de asesinato, la denuncia del crimen.⁵¹

De manera semejante a Ares, Aquiles, en un pasaje que molestará al Sócrates platonico por ser moralmente reprochable (οὐδ’ ὄσιον),⁵² interpela a Apolo diciendo:

νῦν δ’ ἐμὲ μὲν μέγα κῦδος ἀφείλεο, τοὺς δὲ σάωσας
 ὅηιδίως, ἐπεὶ οὐ τι **τίσιν** γ’ ἔδεισας ὀπίσσω.
 ἦ σ’ ἀν **τισαίμην**, εἴ μοι **δύναμις** γε παρείη.

Hom., *Il.*, 22.18-20

Ahora me has quitado gran gloria y a aquellos los has salvado
 sencillamente, ya que ningún *castigo* ulterior has temido.
En verdad, me vengaría de tí, si tuviera ese poder a mi disposición.

Los dioses pueden temer las represalias de otros dioses, pero no las altivas amenazas de los hombres. El deseo de venganza de Aquiles trasciende la esfera de lo humano, pudiendo inclusive dirigirse a un dios. Sin embargo, la **τίσις** es un poder (**δύναμις**) unidireccional que sólo se

⁵¹ Véase Gernet 1917, p. 372.

⁵² Pl., *R.*, 391a.

ejerce verticalmente, del poderoso sobre sus subordinados, de los dioses sobre los hombres, de los fuertes sobre los débiles.

Un poco más adelante, en la escena en que Aquiles dará muerte a Héctor, el troyano, frente a la adversidad de la situación, intenta, como último recurso, invocar a los dioses para que funjan como testigos del acuerdo que pretende pactar con Aquiles y que le daría la garantía de, una vez muerto, no ser vejado por el Pelida:

ἀλλ’ ἄγε δεῦρο θεοὺς ἐπιδώμεθα· τοὶ γὰρ **ἄριστοι**
μάρτυροι ἔσσονται καὶ **ἐπίσκοποι** ἀρμονιάων·
 Hom., *Il.*, 22.254-255

Pero ¡vamos! Invoquemos aquí a los dioses; pues ellos serán los *mejores testigos y protectores* de nuestros acuerdos.

A través de esta tentativa de hacer comparecer a los dioses como avales de su derecho a recibir una sepultura digna, Héctor efectúa un gesto jurídico que se contrapone a la actitud de Aquiles, partidario de la reparación violenta y vengativa:

Ἐκτορὶ μή μοι ἄλαστε συνημοσύνας ἀγόρευε·
 ώς οὐκ ἔστι λέουσι καὶ ἀνδράσιν **ὅρκια πιστά**,
 οὐδὲ λύκοι τε καὶ ἄρνες **όμόφρονα θυμὸν** ἔχουσιν,
 ἀλλὰ κακὰ φρονέουσι διαμπερές ἀλλήλοισιν,
 ώς οὐκ ἔστ’ ἐμὲ καὶ σὲ φίλημεναι, οὐδέ τι νῷην
ὅρκια ἔσσονται, πρὶν γ’ ἡ ἔτερόν γε πεσόντα
 αἷματος ἀσαι Ἄρης ταλαύνιον πολεμιστήν.
παντοίης ἀρετῆς μιμνήσκεο· νῦν σε μάλα χρὴ
 αἰχμητήν τ’ ἔμεναι καὶ θαρσαλέον πολεμιστήν.
 οὐ τοι ἔτ’ ἔσθ’ ὑπάλυξις, ἄφαρ δέ σε Παλλὰς Ἄθηνη
 ἔγχει ἐμῷ δαμάᾳ· νῦν δ’ ἀθρόα πάντ’ **ἀποτίσεις**
 κήδε’ ἐμῶν ἐτάρων οὓς ἔκτανες ἔγχει θύων.

Il., 22.261-272

Incansable Héctor, no me hables de estos pactos;
 así como entre leones y hombres no hay persuasivos *juramentos*,
 y así como lobos y corderos no tienen *el ánimo acorde*,
 sino que siempre conciben males para unos y otros,
 así, no es posible que tú y yo nos queramos, ni que haya entre nosotros
juramentos antes de que alguno de los dos caiga
 y de sangre sacie a Ares, guerrero de escudo de cuero.

*Acuérdate de toda virtud, ahora es muy necesario
que seas un lancero y un valeroso guerrero.
Ya no tienes escape, Palas Atenea de inmediato te
someterá con mi lanza; y ahora pagarás de una vez todas
las penas de mis compañeros a quienes mataste con tu lanza enfureciéndote.*

Aquiles impugna la propuesta jurídica de Héctor apelando al argumento de que es imposible llegar a un acuerdo cuando las partes litigantes no pueden cimentar su convenio en la φιλία. Leones y hombres, lobos y corderos son símbolos del desacuerdo,⁵³ de la disensión y, más aún, de la disputa. Aquiles exhorta a Héctor a hacer memoria de su *virtus bellica*, el único amparo al que puede recurrir, una vez que su muerte se presenta como algo inevitable. Frente a la τίσις de Aquiles no hay μάρτυρες y ἐπίσκοποι que valgan, ni siquiera los dioses.

En la *Odisea*, Zeus se refiere al acto en el que Orestes resarcirá el asesinato de su padre dando muerte a Egisto, como τίσις (Hom., *Od.*, 1.40). Y más adelante le dice a Posidón:

ἀνδρῶν δ' εἴ πέρ τίς σε βίη καὶ κάρτει εἴκων
οὐ τι τίει, σοὶ δ' ἔστι καὶ ἔξοπίσω τίσις αἰεί.

Hom., *Od.*, 13.143-144

Si alguno de los hombres a su *fuerza y vigor* rindiéndose
no te *rinde honores*, deberás siempre, de aquí en adelante, *vengarte*.

La τίσις, pues, en tanto mecanismo de recompensa, está relacionada con la violación de la τιμή (*Il.*, 9.109-111, 1.353-356) y tiene un efecto en el θυμός de quien no la proporciona cuando debería (*Il.*, 1.243-244). Asimismo, en tanto dispositivo de venganza, está directamente relacionada con la muerte (φόνον), con el hado (μοῖρα) y, de manera general, con la consecución de un mal que debe pagarse, expiarse. De tal forma que, en tanto resultado de la transgresión del honor, de la sujeción al poderío

⁵³ Otros pasajes de la *Ilíada* utilizan a los leones dentro de símiles, véase, por ejemplo, 18.316-323 en donde se compara el llanto de Aquiles por la muerte de Patroclo con la ira de un león al que han despojado de sus cachorros (sobre los símiles de leones en la *Ilíada* véase Alden 2005). La expresión ὁμόφρονα θυμὸν aparece en un verso de Teognis (1.81) en el que está referida a los pocos compañeros (παύροντος ἐταίρους) fieles en la adversidad (πυτοῦν ἐν χαλεποῖς πρήγμασι) que saben compartir tanto los bienes como los males. En la *Teogonía* Hesíodo califica a las musas de ὁμόφρονας y Aristófanes (*Aves*, 632) habla de ὁμόφρονας λόγους δικαίους.

del ánimo arrogante, de la fuerza y del vigor (*βίη καὶ κάρτος*), la *τίσις* complementa el funcionamiento de la noción de responsabilidad, siendo el concepto central en el que se representa la idea jurídica de la penalidad expresada en los términos de una moralidad guerrera pre-política.⁵⁴

En el caso de las *Historias* de Heródoto, el motivo épico de la venganza-retribución se convertirá en uno de los términos fundamentales del vocabulario jurídico del historiador. Un testimonio de suma relevancia (pues se trata del texto inaugural de la llamada filosofía presocrática) en donde se preludia este alcance y significación del concepto de *δίκη* es el famoso fragmento de Anaximandro, en el que se asocia el término *τίσις* a la noción de justicia:

διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

B1 DK

Pues las unas a las otras [las cosas que son] *se pagan justicia y recompensa de la injusticia* según el orden del tiempo.

Lo mismo sucede en los poemas de Solón de Atenas, particularmente en la Elegía a las Musas (fr. 13 West), en donde al castigo (*τίσις*) de Zeus:

αἰεὶ δ' οὐ ἐ λέληθε διαμπερές, ὅστις ἀλιτρὸν
θυμὸν ἔχει, πάντως δ' ἐς τέλος ἔξεφάνη·
ἀλλ' ὁ μὲν αὐτίκ' ἔτεισεν, ὁ δ' ὑστερον· οἱ δὲ φύγωσιν
αὐτοί, μηδὲ θεῶν μοιρά ἐπιούσα κίχηι,
ἥλυθε πάντως αὐτὶς· ἀναιτιοὶ ἐργα τίνουσιν
ἢ παῖδες τούτων ἢ γένος ἔξοπλοι.

vv. 27-33

Nunca se le oculta por completo aquél que
en su ánimo es *culpable*, sino que, al final, inevitablemente, es llevado a la
luz;
de inmediato uno *paga*, otro después; unos huyen
y el *hado* enviado por los dioses no los alcanza,
pero él de nuevo acude inevitablemente; los *inocentes pagan* por sus acciones
o los hijos de éstos o *su descendencia en el porvenir*.

⁵⁴ Para una discusión más detallada del complejo tema de la venganza en Homero, véase Wilson 2002. Véase también Jones 1941.

El reino de la justicia, pues, ha subsumido las nociones de la épica en un proceso de “*juridicisation totale du monde*”.⁵⁵ Nos encontramos ante un mundo en el que domina por completo la justicia en cualquiera de sus manifestaciones.⁵⁶

Por ejemplo, en el libro tercero de las *Historias*, el persa Oretes, nombrado gobernador de Sardes por Ciro, se propuso realizar “una acción impía” (πονήματος οὐκ ὄσίου, 3.120), a saber, asesinar al tirano de Samos, Polícrates, por una de las siguientes causas (αἰτίην, Hdt., 3.120.1; αἰτίαι, Hdt., 3.122):⁵⁷ o bien, por haber sido provocado por Mitrobates, gobernador de una satrapía Persa, quien puso en duda su valor por no haber conquistado la isla de Samos, o bien, por haber sido despreciado e ignorado deliberadamente por Polícrates cuando envió a su tierra a un heraldo (depende de lo que cada uno quiera persuadirse: πάρεστι δὲ πείθεσθαι ὄκοτέον τις βούλεται αὐτέων, Hdt., 3.122). Así es que, cayendo en una trampa de Oretes:

οἱ Πολυκράτης διεφθάρη κακώς, οὕτε ἐωυτοῦ ἀξίως οὕτε τῶν ἐωυτοῦ φρονημάτων [...] Χρόνῳ δὲ οὐ πολλῷ ὕστερον καὶ Ὁροίτην Πολυκράτεος **τίσιες** μετήλθον.

Hdt., 3.125.2 y 126.1

Polícrates fue asesinado de una manera espantosa, ni de acuerdo a su dignidad ni a sus sentimientos [...] Pero, no mucho tiempo después, también a Oretes *las venganzas castigadoras* de Polícrates lo persiguieron.

Las **τίσιες** de este pasaje, estas fuerzas vengadoras, claramente remiscentes de las Ἐρινύες que persiguen a Orestes, encarnan la garantía de que el reino de la justicia no puede violarse. Los actos infames no quedan impunes. Es así que

⁵⁵ Darbo-Peschanski 2007, p. 326.

⁵⁶ Siguiendo la lectura de Darbo-Peschanski 1987, la justicia en las *Historias* tiene tres formas que constituyen el tribunal de la historia; en primer lugar, la justicia divina, conformada por las potencias invisibles que son los dioses y que se encargan verticalmente de rectificar y corregir justicias humanas mal aplicadas; en segundo lugar, la justicia humana que está constituida por toda una tipología de pueblos e instituciones políticas (isonomía, tiranía, etc.) que actúan horizontalmente en el ámbito de lo humano; y, finalmente, la justicia sagrada, aquella gobernada por fuerzas anónimas que verticalmente castigan las injurias imputadas ocasionadas en los valores socio-culturales.

⁵⁷ Ambos pasajes son ejemplos de cómo el término *αἰτία* en ocasiones puede apuntar ya al sentido lógico de “causa”, sin dejar de lado, claro está, el sentido ético-psicológico de “motivo” que está más cerca del sentido originario de “responsabilidad” y “culpabilidad”.

Δαρεῖος δὲ ώς ἔσχε τὴν ἀρχήν, ἐπεθύμεε τὸν Ὄροίτην τείσασθαι πάντων τε τῶν ἀδικημάτων εἴνεκεν [...]

Hdt., 3.127.1

Cuando Darío consiguió el poder, *ansió castigar a Oretes por todas sus injusticias*.

De igual manera, en el pasaje que se comentó más arriba,

ἐπεθύμησε ὁ Δαρεῖος τείσασθαι Σκύθας, ὅτι ἐκείνοι πρότεροι ἐσβαλόντες ἐς τὴν Μηδικὴν καὶ νικήσαντες μάχῃ τοὺς ἀντιουμένους ὑπῆρξαν ἀδικίης.

Hdt., 4.1

Darío *ansió castigar* a los escitas, ya que ellos, habiendo irrumpido en Media y habiendo vencido en una batalla a quienes se les opusieron, fueron los *primeros* que incurrieron en *injusticia*.

Nótese cómo la participación del θυμός en los actos de reparación vengativa de los poemas homéricos se prolonga en la dicción de Heródoto en donde la acción de castigar viene posibilitada por un movimiento anímico que consiste en ἐπιθυμεῖν.

Ahora bien, esta determinación eminentemente jurídica del concepto de τίσις se expresa de manera sucinta en los hexámetros que un personaje onírico le dirige al pisistrática Hiparco:

Τλῆθι λέων ἄτλητα παθών τετληότι θυμῷ.
οὐδεὶς ἀνθρώπων ἀδικῶν τίσιν οὐκ ἀποτίσει.

Hdt., 5.56.1

Tolera, león, sufrir lo intolerable con *ánimo* tolerante;
Ningún hombre que cometa injusticia dejará de ser condenado por la venganza.

La τίσις se activa irremediablemente cuando entra en escena la injusticia, con lo cual funciona como mecanismo regulador de la ruptura de lo justo. Así a Hermótimo, el eunuco de Jerjes “le resultó la más grande *venganza* (τίσις) de todas las que conocemos por la *injusticia* que se le cometió (ἀδικηθέντι)” (Hdt., 8.105.1): Buscó al personaje infame que lo había castrado cuando era niño y le dijo:

Ἐδόκεες τε θεοὺς λήσειν οία ἐμηχανῶ τότε; Οἴ σε ποιήσαντα ἀνόσια, νόμῳ δικαίῳ χρεώμενοι, ὑπήργαγον ἐς χειρας τὰς ἐμάς, ὥστε σε μὴ μέμψεθαι τὴν ἀπ' ἐμέο τοι ἐσομένην δίκην.

Hdt., 8.106.3

¿Creíste que a los dioses se les escaparía lo que has maquinado? Valiéndose de su *justa ley*, te han traído, a ti que has cometido *actos sacrílegos, hasta mis manos*, para que no te quejes de la *justicia* que te vendrá de mí.

El sentido de δίκη en este pasaje es justamente el mismo que el de τίσις. Se ha operado en ambos conceptos un solapamiento semántico total. La justa ley de los dioses ha entregado al culpable a su propia víctima para que él haga justicia con sus propias manos. La frase ἐς χειρας τὰς ἐμάς evoca el verso de Hesíodo (*Trabajos y Días*, 192) en que, describiendo a la raza de hierro, dice que la justicia para ellos radica en la fuerza de sus propias manos (δίκη δ' ἐν χερσὶ), frase en la que se puede reconocer la primera formulación en la cultura europea del derecho del más fuerte.⁵⁸

En otros pasajes de las *Historias* la idea del derecho del más fuerte se expresa con la locución ἐν χειρῶν νόμῳ (Hdt., 8.89.1) o ἐς χειρῶν τε νόμῳ (Hdt., 9.48-42), con la cual Heródoto se anticipa a la dicción de Aristóteles (*Po.*, 1285a) en su descripción de la monarquía espartana en la que los reyes no tienen el derecho de matar a nadie, excepto en batallas militares donde pueden hacerlo ἐν χειρὸς νόμῳ. De igual manera, la expresión herodotea invoca la caracterización que hace Esquines de la ciudad oligárquica en la que “se intenta destruir el régimen según la ley de la fuerza” (ἐν χειρῶν νόμῳ τὰς πολιτείας καταλύοντας).⁵⁹ Así pues, el solapamiento de justicia y venganza que en Heródoto parece deberse al carácter inelectable y necesario (casi podríamos decir “divino”) del cumplimiento de la justicia, preludia y abre el camino a las ulteriores concepciones griegas sobre la justicia (como, por ejemplo la de Calicles y Trasímaco en los diálogos de Platón).

En resumen, el castigo, la venganza y la retribución constituyen una parte importante del tribunal de las *Historias*⁶⁰ a la vez que iluminan una etapa en la evolución de los conceptos jurídicos griegos. El contraste homérico entre la apelación de Héctor a garantizar el respeto a su cuerpo y la fuerza vengativa de Aquiles, en el caso de Heródoto, pensador político, conocedor y partícipe de las instituciones judiciales griegas, se

⁵⁸ Gigante 1956, p. 21.

⁵⁹ Aeschin., *In Timarch.*, 5.

⁶⁰ La lógica retributiva no sólo contribuye a la narración de lo extraordinario (θωμαστά), en la mayoría de los casos, de lo extraordinariamente cruel y atroz (valga como ejemplo el banquete en que Hárpago es castigado por Astiages), sino que también contribuye al interés “etnográfico” herodoteo, ya que logra describir cómo las leyes y costumbres bárbaras sancionan su propia transgresión.

ha modificado. La venganza ya no es aquella manifestación de la *virtus bellica* por medio de la cual los héroes resarcían la violación de su honor e imponían su fuerza en respuesta a algún agravio. La venganza ha devenido una forma de la justicia capaz de proveer a las *Historias* de un nexo que une los eventos y que revela en ellos la presencia de un patrón universal castigador.⁶¹ Heródoto retoma el motivo homérico y hace de él un elemento central de su lógica judicial, pero también de su religiosidad, eminentemente jurídica.⁶² La motivación divina de los acontecimientos no ha sido secularizada por completo.⁶³ Este desarrollo herodoteo del motivo épico de la venganza-retribución llegará, finalmente, a consolidarse en el pensamiento de Platón, en donde la noción de castigo comienza a cobrar preeminencia a través de una palabra aún desconocida para Heródoto (*κόλασις, κολάζειν*) cuya vinculación con la justicia es inseparable.⁶⁴

⁶¹ Sobre el tema del castigo especialmente en relación con el contexto temático del final de las *Historias*, véase Desmond 2004.

⁶² Otro término que activa una relación entre Heródoto y los poemas homéricos al respecto de las nociones de castigo, venganza, recompensa y retribución es el sustantivo *ποινή* junto con sus derivados. A pesar de que “le mot ne s’emploie plus en prose attique” y es “remplacé par δίκη” (Chantraine, p. 925) aparece en cuatro ocasiones a lo largo de las *Historias* (2.134, 3.14, 7.134 y 7.136) y en tres más bajo la forma de ἄποινα (haploglología de ἀπό- ποινα, 6.79 (dos veces) y 9.120. Sobre el término en Homero, véase Wilson 2002, pp. 25 y ss.

⁶³ Otra forma de retribución en los poemas homéricos es la que se expresa con la palabra *νέμεσις* que posee, por una parte, una mayor carga “psicológica” que la aproxima a sustantivos como *θυμός, μῆνις o χόλος* (Hom., *Il.*, 6.335: χόλῳ οὐδὲ νεμέσι, cf. Cairns 2003) y, por la otra, una connotación deontológica-moral más evidente que la aproxima al sentimiento de vergüenza que habla en la palabra *αιδώς* (*Il.*, 13.122) y al arrepentimiento, sobre todo de Helena, de haber ocasionado tantos males (*Il.*, 3.410-412, véase Ebbott 2001); en la *Odisea* hay varios pasajes en que *νέμεσις* aparece en contextos claramente deontológicos (Hom., *Od.*, 2.64, 101, 4.158, 195, 2.138, 6.195, 286, 19.121, 146, 264, 24.136, etc. Véase Redfield 1994, pp. 113 y ss.) El sustantivo *νέμεσις* no forma parte del vocabulario herodoteo, aparece sólamente en una ocasión en las *Historias* (Hdt., 1.34): ἐκ θεοῦ νέμεσις.

⁶⁴ Véase, por ejemplo, Pl., *Grg.*, 476a en donde Sócrates utiliza τὸ κολάζεσθαι casi como glossa de τὸ διδόναι δίκην, o un poco más adelante (478a) en donde pregunta a Polo “¿Acaso no se valen de la justicia quienes castigan correctamente?” (Ἄροι οὖν οὐ δικαιοσύνῃ τινὶ χρώμενοι κολάζουσιν οἱ ὁρθῶς κολάζοντες;) En Pl., *Prt.*, 325a Sócrates dice que aquel que no participa de la justicia (δικαιοσύνη) es necesario castigarle hasta que por medio del castigo se haga mejor (ἔωσπερ ἂν κολαζόμενος βελτίων γένηται) y al que no obedezca la ley, aunque se le haya castigado, hay que echarlo de la ciudad. O en el mismo diálogo, un poco más adelante (326d-e), Sócrates dice que el nombre

2.3. Δίκη-ὅρκος⁶⁵

Todos estos conceptos, sin embargo, tienen como centro de convergencia la noción misma de δίκη que de Homero a Heródoto sufrió una transformación profunda no sólo en lo referente a su sentido, sino más aún en lo que concierne al lugar que ocupó en la *Weltanschauung* griega.⁶⁶ Y, en tanto que δίκη es, en definitiva, “le premier moteur que les Grecs aient donné à l’histoire”,⁶⁷ de tal forma que “se confond donc avec le mouvement de l’histoire”,⁶⁸ por tanto, es necesario rastrear el proceso de transposición de la justicia homérica en las *Historias*.

En el libro primero de la *Iliada*, una vez que Agamenón ha amenazado a Aquiles con despojarlo de su γέρας, y que Atenea ha contenido al Pelida de asesinar ahí mismo a Agamenón, Aquiles le dice al Atrida:

ἀλλ’ ἔκ τοι ἐρέω καὶ ἐπὶ μέγαν ὥρκον ὄμοῦμαι·
 ναὶ μὰ τόδε σκῆπτρον, τὸ μὲν οὐ ποτε φύλλα καὶ ὅξους
 φύσει, ἐπεὶ δὴ πρώτα τομὴν ἐν ὥρεσι λέλοιπεν,
 οὐδ’ ἀναθηλήσει περὶ γάρ ὁά ἐ χαλκὸς ἔλεψε
 φύλλά τε καὶ φλοιόν· νῦν αὐτέ μιν νίες Ἀχαιῶν
 ἐν παλάμης φορέουσι δικασπόλοι, οἵ τε θέμιστας
 πρὸς Διὸς εἰρύαται· ὃ δέ τοι μέγας ἔσσεται ὥρκος·
 ἥ ποτ’ Ἀχιλλῆς ποθὴ ἔσται νίας Ἀχαιῶν
 σύμπαντας· τότε δ’ οὐ τι δυνήσεαι ἀχνύμενός περ
 χραισμεῖν, εὐτ’ ἀν πολλοὶ ίψ· Ἐκτορος ἀνδροφόνοιο
 θνήσκοντες πάπτωσι· σὺ δ’ ἔνδοθι θυμὸν ἀμύνεις
 χωρόμενος ὅ τ’ ἄριστον Ἀχαιῶν οὐδὲν ἔτισας.
 ‘Ως φάτο Πηλεύδης, ποτὶ δὲ σκῆπτρον βάλε γαίη
 χρυσείοις ἥλοισι πεπαρμένον, ἔζετο δ’ αὐτός·

Hom., *Il.*, 1.233-246

del castigo para quienes no respetan las leyes es “rectificaciones”, pues la justicia endereza y rectifica (καὶ ὄνομα τῇ κολάσει ταῦτη καὶ παρ’ ὑμῖν καὶ ἄλλοθι πολλαχοῦ, ὡς εὐθυνούσης τῇς δίκης, εὐθύναι). Para el tema del castigo en Platón y sus antecedentes en la cultura griega véase Mackenzie 1981. Aristóteles en la *Retórica* (1369b12-14) hace una distinción entre τιμωρία y κόλασις, el primero tiene como fin la satisfacción, mientras que el segundo tiene como causa quien padece el castigo.

⁶⁵ Sobre las diversas funciones del ὥρκος tanto en la vida pública, como en la vida judicial y privada véase el amplio estudio de G. Glotz 1906, pp. 99-185.

⁶⁶ Véase Giraudeau 1984 pp. 137-159.

⁶⁷ Darbo-Peschanski 2007, p. 231.

⁶⁸ Ibid., p. 232.

Pero yo te diré y prometeré un gran *juramento*:
 en verdad por este cetro que nunca ni hojas ni ramas
 germinará, desde que, primero, su tronco en las montañas perdió,
 ni volverá a florecer, pues en torno ya el bronce le peló
 hojas y corteza; ahora a su vez los hijos de los aqueos
 en las palmas lo llevan, *portadores de justicia*, que los *decretos*
 de Zeus custodian; éste para ti el gran *juramento* será:
 un día la falta de Aquiles llegará a los hijos de los aqueos,
 a todos, y entonces en nada podrás, aunque te aflijas,
 protegerlos, cuando muchos por Héctor homicida
 muriendo caigan; tú en tu interior tu ánimo desgarrarás
encolerizándote por no haber *recompensado* al mejor de los aqueos'.
 Así habló el Pelida, y a la tierra el cetro arrojó
 por clavos dorados perforado, y él mismo se sentó.

El contexto en el que emerge la noción de δίκη es el de la formulación de un juramento (ὅκος), de una maldición de la cual ni Agamenón ni los aqueos podrán salvarse.⁶⁹ El gesto ritual del ὅκος,⁷⁰ expresión prejurídica de la idea de contrato,⁷¹ incorpora en sí mismo una referencia a la justicia. Ahora bien, el imaginario poético griego vinculó la noción de juramento con la oceánide Estigia⁷² que, a su vez, según Hesíodo (*Th.*, 385), es la madre de Violencia (βίη) y Poder (Κράτος). Cuando Zeus

⁶⁹ Sobre la significación del ὅκος y las representaciones asociadas a él, véase Benveniste 1947, p. 86: “Il s’agit non d’une parole ni d’un acte, mais d’une chose, d’une matière investie de puissance maléfique et qui donne à l’engagement son pouvoir contraignant”. Véase también Gernet, 1968, p. 216: “Les forces qui agissent dans le serment le plus ancien, nous les avons vues émaner de tel être ou de telle matière [...] ὅκος, c’est proprement la chose avec laquelle on entre en contact quand on s’engage par le serment”. En el caso de esta escena de la *Ilíada* el ὅκος es precisamente el cetro.

⁷⁰ Benveniste 1947, p. 82, lo llama “rite oral” y afirma que su función consiste no en la afirmación que produce, sino en la relación que instituye entre la palabra pronunciada y la potencia invocada “entre la personne du jurant et le domaine du sacré”.

⁷¹ Gernet 1968, p. 208.

⁷² El vínculo entre Estigia y ὅκος podría deverse, según Bollack 1958, que parte de una rehabilitación de la etimología ὅκος-ἔρκος refutada por Benveniste, al hecho de que Στρόξ originalmente hacía referencia a una parte del mundo, a saber: los “confins du monde [...] un paysage rocheux, détesté des dieux qui ouvre et clôt l'accès des demeures chaotiques” (p. 23), de tal forma que “le ‘grand serment des dieux’ devient ainsi une invocation des parties du monde, nommant à la fois l'origine et l'extension totale de toute chose” (p. 27).

convoca a todos los dioses inmortales a luchar contra los Titanes, Estigia le ofrece los servicios de sus hijos, por lo cual:

τὴν δὲ Ζεὺς **τίμησε**, περισσὰ δὲ δῶρα ἔδωκεν.
αὐτὴν μὲν γὰρ ἔθηκε θεῶν μέγαν ἔμμεναι **ὅρκον**,
παῖδας δ’ ἡματα πάντα ἐοῦ μεταναιέτας εἶναι.

Hes., *Th.*, 399-401⁷³

Zeus la *honró* y le dio extraordinarios regalos.
Pues dispuso que ella fuera un gran *juramento* de los dioses,
y que sus hijos residieran con él perpetuamente.

La alianza entre Estigia y Zeus en el contexto de la aceptación de Bίη y Κράτος como residentes del Διὸς δόμος simboliza cómo la noción ritual del ὅρκος da un paso hacia su ulterior “juridización”. Aquello que en las palabras de Aquiles era un gesto ritual en el que se podían reconocer los antecedentes de la idea jurídica de la *obligatio*, se convierte ahora en una entidad de regulación íntimamente ligada a las nociones de fuerza y poder, de tal forma que el ὅρκος, “el que mayores dolores proporciona a los hombres”,⁷⁴ funciona ya no sólo como un gesto de vinculación entre la palabra y ciertas potencias sagradas, sino también como una auténtica Erinia de los dioses.⁷⁵ Cuando el Zeus hesiódico vence a los Titanes, se instaura un nuevo régimen de poder que tiene como aliada a Estigia en su función de ὅρκος.⁷⁶ Pero Zeus necesitará también de otras garantías de estabilidad de su poder, razón por la cual concebirá con Θέμις a las tres hijas que asegurarán el equilibrio de su régimen: Εὐνομίη, Ειρήνη y Δίκη (*Teogonía*, 902). En las palabras de Aquiles, pues, emerge la noción de justicia en el seno mismo del antiguo gesto ritual del juramento.

Ahora bien, los pasajes homéricos en que se enuncian ὅρκοι normalmente están insertos en construcciones en las que se utiliza el imperativo de tercera persona del verbo εἰδέναι que es, a su vez, una de las raíces primordiales en las que se halla contenido el campo semántico de la

⁷³ Para la Estigia como ὅρκος véase Hom., *Il.*, 2.755: ὅρκου γὰρ δεινοῦ Στυγὸς ὕδατός ἐστιν ἀπορρόξ.

⁷⁴ Hes., *Th.*, 231-232: “Ορκόν θ’, ὃς δὴ πλεῖστον ἐπιχθονίους ἀνθρώπους πημαίνει...

⁷⁵ Cf. Kitts 2005, pp. 97 y ss.

⁷⁶ Cf. Bollack 1958, p. 30: “ὅρκος n’est jamais une puissance vengeresse chez Homère, comme il le deviendra chez Hésiode”.

ιστορία: ἴστω.⁷⁷ La formulación de un juramento supone el acto de exigir a los dioses que sepan, es decir, en virtud de la relación etimológica en la lengua griega entre saber y ver (**wid*), que vean y, en última instancia, que sean ὕστορες.⁷⁸ De esta manera, en las fórmulas homéricas del juramento es posible descubrir una de las formas arcaicas de representación de la justicia,⁷⁹ a la vez que uno de los antepasados más remotos de la ιστορίη. En el libro cuarto de la *Ilíada* Idomeneo le dice a Agamenón:

ἀλλ’ ἄλλους ὅτουνε κάρη κομόωντας Ἀχαιοὺς
ὅφρα τάχιστα μαχώμεθ’, ἐπεὶ σύν γ’ ὄρκι’ ἔχευαν
Τρῶες: τοῖσιν δ’ αὐτὸν θάνατος καὶ κήδε’ ὀπίσσω
ἔσσετ’ ἐπεὶ πρότεροι ὑπὲρ ὄρκια δηλήσαντο.

Hom., *Il.*, 4.268-271

Pero exhorta a los otros aqueos de tupidas cabelleras
a que rápidamente luchen, ya que *los juramentos han violado*
los troyanos; *a ellos, por su parte, muerte y desgracias en el futuro*
acaecerán por haber sido los primeros en quebrantar los juramentos.

La expresión θάνατος καὶ κήδε’ ὀπίσσω ᔹσσετ’ inserta en el contexto de la advertencia de que ha ocurrido una transgresión y acompañada del adjetivo numeral πρότεροι que determina una responsabilidad intimamente ligada al tiempo, cumple una función análoga a la que, tras el paso del tiempo y de la evolución institucional, cumplirán las fórmulas del contrato tradicionalmente enunciadas con el tiempo futuro.⁸⁰ El uso del ad-

⁷⁷ Véanse Hom., *Il.*, 7.411 (ὄρκια δὲ Ζεύς ἴστω), 10.329, 15.36; *Od.*, 5.184, 19.303, 20.230; *Himno Homérico a Apolo*, 84.

⁷⁸ Véase Darbo-Peschanski 2007, pp. 62: “Si demander à des dieux de ‘savoir’ (*istō*) équivaut donc à leur demander d’être *histōr* [...] tout au plus sont-ils ces premiers juges qui prennent acte des positions des jureurs et peuvent déterminer, leur omniscience aidant, qui se parjure”.

⁷⁹ El vínculo entre ὄρκος y δίκη se expresa de forma cabal ya en Hesíodo para quien αὐτίκα γὰρ τοέχει Ὁρκος ἄμα σκολιῆσι δίκησιν (Hes., *Op.*, 219). El paradigma del sentido plenamente jurídico del ὄρκος podrían ser algunos usos que hace de él Esquilo, por ejemplo, en las *Euménides* en donde, al respecto de la diferencia entre el κλέψιν δικαίως y el πράξαι δικαίως, Atenea dice (432): ὄρκοις τὰ μὴ δίκαια μὴ νικᾶν λέγω. Un poco más adelante afirma (483-484): φόνων δικαστὰς ὄρκίους αἰδουμένη / θεσμόν τὸν εἰς ἄπαντ’ ἐγὼ θήσω χρόνον. Y finalmente (709-710) declara que el acto de διαγνῶναι δίκην debe realizarse αἰδουμένους τὸν ὄρκον.

⁸⁰ Cf. Gernet 1968, p. 258, n. 341. Gernet remite a Hom., *Il.*, 3.281 en donde, a diferencia de las fórmulas del juramento de época histórica “où le futur est de règle”, aparece un período condicional (εἰ + aoristo subjuntivo en la prótasis, imperativo en la

jetivo πρότεροι como índice de responsabilidad evoca de inmediato una serie de pasajes herodoteos en los que, curiosamente, ya no se habla de los primeros en haber quebrantado los juramentos, sino de los primeros en haber cometido injusticia (1.5.3, 4.1.1, 4.119, 6.119.1, 1.130.3). De hecho, la propia labor histórica de Heródoto se define precisamente como la dilucidación de quién fue el primero que cometió acciones injustas contra los griegos (πρώτον ὑπάρχειαντα ἀδίκων ἔργων ἐς τοὺς Ἑλληνας, 1.5.3). Del ὄρκος a la δίκη, del δηλήσασθαι ὄρκια al ἀδικέειν, he ahí el movimiento de transposición.⁸¹

Ahora bien, resulta sumamente significativo que en los poemas homéricos el adjetivo que con mayor frecuencia acompaña al sustantivo τὸ ὄρκιον es πιστόν; de hecho, de 23 ocurrencias del adjetivo en la *Ilíada* y la *Odisea*, 14 ocurren precisamente en la fórmula ὄρκια πιστὰ. La semántica homérica de la πίστις, pues, está intimamente ligada a los juramentos. En cambio, en el caso de Heródoto, el adjetivo πιστός aparece ligado mayoritariamente al vocabulario del λόγος (λέγειν) (13 de 28 ocurrencias), lo cual indica que, de Homero a Heródoto, el garante privilegiado de la persuasión pasa de ser el juramento a ser el discurso.⁸²

El cetro de Aquiles funciona como símbolo de autoridad verbal a la vez que como garantía objetiva del juramento.⁸³ El Pelida hace una

apódosis): “Le développement de la catégorie linguistique est en rapport, ici comme en d’autres cas, avec l’évolution institutionnelle”.

⁸¹ El pasaje paradigmático de las *Historias* en donde se relacionan la justicia y los juramentos es aquel (6.86) en el que Glauco el espartiata, un hombre aclamado precisamente por su δικαιοσύνη, recibe de un milesio una suma considerable de dinero para que estuviera en buenas manos y no peligrara en el suelo inseguro de Jonia. Cuando los hijos del milesio acudieron a reclamar el dinero, Glauco intentó apelar a su olvido y formular un nuevo juramento que legitimara su robo. La pitia délfica le advierte que ὄρκος tiene un hijo anónimo que no ceja de perseguir a los perjuros hasta que (εἰς ὃ) aniquila a toda su descendencia.

⁸² Otra peculiaridad de la semántica homérica del juramento es el uso del verbo τέμνειν (ὄρκι· ἔταμνον) (Hom., *Il.*, 4.155), ὄρκια τάμνη (*Il.*, 3.105), ὄρκια πιστὰ τάμωμεν (*Il.*, 19.191, etc.) que aproxima los juramentos al ámbito de los sacrificios (véase J. Casabona 1966, pp. 211-220). Sobre la relación entre el rito del juramento y la escritura, véase Koch Piettre 2010.

⁸³ Cf. Van Wees 1992, pp. 276-280, quien propone la existencia de tres tipos distintos de cetros en Homero: el bastón, utilizado para facilitar el paso y desprovisto de cualquier simbolismo de autoridad (el bastón de Odiseo vestido de mendigo en Ítaca), el cetro de los reyes y, finalmente, el de los adivinos como Tiresias y Crises. Para el valor del cetro, véase también David Bouvier 2002, pp. 273-275.

analogía entre la muerte del árbol al cual perteneció el cetro y la muerte de los aqueos a manos de Héctor.⁸⁴ El cetro tiene una historia que remonta a un pasado montaraz (ἐν ὄρεσσι) que vio interrumpido el desarrollo de su φύσις (οὐ ποτε... φύσει) por el filo del bronce (χαλκὸς ἔλεψε). Esta transformación que se opera en la naturaleza misma del cetro que de ser objeto natural pasa a ser símbolo ritual y religioso, se prolonga mediante la inserción de la noción de justicia: la imagen del cetro como símbolo ritual (garantía del juramento) se transforma en emblema de los δικαιοσπόλοι (literalmente: labradores de la justicia).⁸⁵ Para que el cetro deviniera símbolo de la justicia, para que los Aqueos pudieran llegar a ser δικαιοσπόλοι, el cetro debió pasar, diciéndolo en lenguaje sofístico, de un estado de φύσις a una condición de νόμος. Hay, pues, un encadenamiento simbólico en las sucesivas fases de transformación del cetro: árbol-símbolo ritual-símbolo prejurídico. La posesión del objeto sagrado que es, a su vez, símbolo prejurídico, se prolonga en el acto de detentar o ejercer la δίκη.⁸⁶

He aquí la aparición inaugural, en boca del héroe educado por Quirón, “el más justo de los centauros” (δικαιούτατος Κενταύρων, *Il.*, 11.832),⁸⁷ de estos conceptos que con el tiempo devendrán ideas fundamentales del funcionamiento social, condiciones de posibilidad de la organización política y, en definitiva, del pensamiento filosófico. Pero, ¿qué significan? ¿cuál es su sentido? ¿en qué se diferencian?⁸⁸

⁸⁴ Cf. Kitts 2005, pp. 104-106.

⁸⁵ Nótese la correspondencia entre el pasado montaraz del cetro que es, en tanto garantía objetiva del juramento, símbolo religioso y la acción recogida en el sustantivo δικαιοσπόλος, cuyo segundo término de composición evoca una actividad agricultora y religiosa (αἴπολος, βουκόλος, ὀνειροπόλος, etc.).

⁸⁶ Véase Gernet 1968, p. 247.

⁸⁷ Cf. Bouvier 2002, p. 275. El autor argumenta a favor de una “conscience sociale” de Aquiles “qui semble, lui, souciez de la cause commune” (p. 269).

⁸⁸ Dice Jane Ellen Harrison 1922, pp. 516-517: “Here we have the difference between θέμις and δίκη. The one, θέμις, is specialized to man, the social conscience, the other is the way of the whole world of nature, of the universe of all live things. The word δίκη has in it more life-blood, more of living and doing; the word θέμις has more of permission to do, human sanction shadowed always by *tabu*; *fas* is unthinkable without *nefas* [...] Dike then is the way of the world, the way things happen, and Themis is that specialized way for human beings which is sanctioned by the collective conscience, by herd instinct”. Gustave Glotz (1904, pp. 20-21) formuló el campo de significación de ambos términos de la siguiente manera: “Ainsi coexistent deux systèmes: les groupes règlent leurs comptes entre eux en suivant la loi du talion; le groupe répri-

2.4. Δίκη-Θέμις/ δίκη-βίη-ὕβρις

Si de algo se puede tener seguridad es de que las nociones de justicia y de reglamentación, ley o derecho, en una sociedad pre-política, como la homérica,⁸⁹ deben forzosamente distinguirse del sentido que, tras el advenimiento de la *πόλις* y sus instituciones, comenzarán a adquirir.⁹⁰ No obstante, la cohesión de la civilización homérica tuvo como amalgama vinculante la idea misma de “tradición” que habla a través de las nociones de θέμις y δίκη.⁹¹ Θέμις es, como decía Jane Ellen Harrison, “the force that brings and binds men together [...] the collective conscience, the social sanction. She is *fas*, the social imperative” (p. 485).⁹²

me les fautes individuelles de ses membres en fondant son droit sur la nécessité de la défense social et sur l'intimidation. La Grèce primitive connaît ces deux sortes de justice. Elle appella l'une δίκη et l'autre θέμις. Les θέμιστες étaient, à l'origine, des décisions autoritaires prises par un chef unique, le roi du γένος, ou tout simplement le chef de la famille". Unos años más tarde, Louis Gernet (1917, p. 7) retomará la idea de Glotz: "L'ordre en général, chez Homère, c'est *themis* («*loi divine*») et *dikè* («*justice*»). Mais la *dikè*, tantôt sentence arbitrale et tantôt coutume traditionnelle, n'est pas encore facteur d'harmonie ni d'organisation; elle prolonge en un sens, elle respecte en tout cas, et sans l'altérer par du nouveau, la *themis*, réalité fondamentale. Or la *themis*, en principe, c'est l'ordre dans et par le *genos*: son essence, ce sont les règles de la morale familiale qui complètent, quant aux rapports avec l'étranger, des prescriptions religieuses comme celles de l'hospitalité". Y, finalmente, Emile Benveniste 1969, vol. 2, p. 103), afirma que: "Dans l'épopée, on entend par *themis* la prescription qui fixe les droits et les devoirs de chacun sous l'autorité du chef de *genos*, que ce soit dans la vie de tous les jours à l'intérieur de la maison ou dans les circonstances exceptionnelles: alliance, mariage, combat". Para un repaso de las interpretaciones sobre θέμις y δίκη, véase David Bouvier 2002, pp. 246-259.

⁸⁹ Sobre el problema del origen de la ciudad, véanse Ehrenberg 1937 y Runciman 1982. Partidarios de una datación temprana del origen de la ciudad son, por ejemplo, H. Van Effenterre 1985, p. 27) y Françoise Ruzé 1997, p. 15. Una postura que niega la existencia de auténticos estados en los poemas homéricos es la de Runciman 1982, p. 358.

⁹⁰ Véase D. Bouvier 2002, p. 234. Sobre los aspectos políticos de la *Ilíada* y sobre la caracterización de la sociedad homérica como “pre-política”, véase D. Hammer 1998.

⁹¹ D. Bouvier 2002, p. 268: “*Themis* et *dikè*, les deux mots ont ainsi en commun de renvoyer à un système d'habitudes, à ce que l'on peut appeler la tradition”.

⁹² Véase D. Bouvier 2002, pp. 264-267: “La *themis* est alors comme le foyer de la société: son centre, la raison de son rassemblement [...] La *themis* ne désigne pas une règle impérative mais une habitude, un usage qui devient norme sociale: une coutume qui prend force de loi [...] Les *themistes*, ce sont ces sentences et ces décrets ‘inspirés’ par Zeus pour rétablir ou garantir l'ordre social [...] la *themis*, c'est aussi ce principe qui confère à la coutume sa valeur normative”.

En cuanto a δίκη, en los poemas homéricos tenía un campo de significación amplio que puede resumirse en dos dimensiones.⁹³ En primer lugar, sentido restringido a la *Odisea*, hacía referencia a una “marca distintiva”, a un “comportamiento característico o adecuado” (4.691, 11.218, 14.59, 18.275, 19.43, 168, 24.255). Así la sombra de Anticlea le dice a Odiseo que se lamenta por no poder abrazar su volátil figura: “Pero ésta es la *marca distintiva* (δίκη) de los mortales, a partir de que los ha alcanzado la muerte”.⁹⁴ En segundo lugar, δίκη mentaba la idea de “límite”, “línea divisoria” entre dos porciones de tierra o entre dos reivindicaciones o reclamaciones de dos contendientes, sentido a partir del cual emergió la idea de “resolución”, “fallo”, “decisión”, “sentencia” o “declaración” en el contexto de una disputa. Lo cual nos lleva a la idea de un proceso jurídico que, sin embargo, aún no implicaba ningún tipo de institución garantizadora, ni tampoco ningún tipo de obligatoriedad. Se trataba de un medio de resolver disputas pacíficamente sin recurrir a la violencia (βίη). Así Antíloco, tras haber perdido en la carrera de caballos obteniendo el segundo lugar, y tras haber sido despojado de su premio correspondiente por Aquiles, “poniéndose de pie, contestó al Pelida Aquiles con la siguiente *sentencia* (o *declaración*, δίκη)”.⁹⁵ La contraposición entre βίη y δίκη se expresa claramente en el pasaje inmediatamente posterior del mismo libro, en donde Menelao acusa a Antíloco de haber hecho trampa en la competición:

Ἀντίλοχε πρόσθεν πεπνυμένε ποίον ἔρεξας.
 ἥσχυνας μὲν ἐμὴν ἀρετήν, βλάψας δέ μοι ἵππους
 τοὺς σοὺς πρόσθε βαλών, οἴ τοι πολὺ χείρονες ἥσαν.
 ἀλλ’ ἄγετ’ Ἀργείων ἡγήτορες ἡδὲ μέδοντες
 ἐς μέσον ἀμφοτέροισι δικάσσατε, μὴ δ’ ἐπ’ ἀρωγῇ,
 μή ποτέ τις εἴτησιν Ἀχαιῶν χαλκοχιτώνων.
 Ἀντίλοχον ψεύδεσσι βιησάμενος Μενέλαος
 οἴχεται ἵππον ἄγων, ὅτι οἱ πολὺ χείρονες ἥσαν
 ἵπποι, αὐτὸς δὲ κρείσσων ἀρετῇ τε βίη τε.
 εἰ δ’ ἄγ’ ἐγών αὐτὸς δικάσω, καί μ’ οὐ τινά φημι
 ἄλλον ἐπιπλήξειν Δαναῶν· ιθείσα γὰρ ἔσται.
 Αντίλοχ’ εἰ δ’ ἄγε δεῦρο διωρεφές, ή θέμις ἔστι,

⁹³ Sigo el estudio de Gagarin 1973.

⁹⁴ Hom., *Od.*, 11.518: ἀλλ’ αὕτη δίκη ἔστι βροτῶν, ὅτε τίς κε θάνησιν.

⁹⁵ *Il.*, 23.542: Πηλείδην Ἀχιλῆα δίκη ἡμείψατ’ ἀναστάς.

στὰς ἵππων προπάροιθε καὶ ἄρματος, αὐτὰρ ἴμάσθλην
χερσὶν ἔχει ὁδινήν, ἢ περ τὸ πρόσθεν ἔλαυνες,
ἵππων ἀφάμενος γαύροχον ἐννοσίγαιον
ὅμνυθι μὴ μὲν ἐκὼν τὸ ἐμὸν δόλῳ ἄρμα πεδῆσαι.

Hom., *Il.*, 23.570-585

Antíloco, antes poseedor de tus facultades, de qué manera has procedido!
Insultaste mi *virtud* [*excelencia*], ya que estorbaste a mis caballos
y lanzaste antes los tuyos, que eran muy inferiores.
Pero, vamos, caudillos y protectores de los aqueos
públicamente juzgad [otorgad el fallo] en favor de alguno de los dos, sin ningún
favoritismo, *para que nunca diga* alguno de los aqueos de ropajes
broncíneos:

“A Antíloco con mentiras *violentó* Menelao
y se fue, llevándose la yegua [el premio], ya que, siendo muy inferiores
sus caballos, Menelao es *más fuerte* tanto por su *virtud* como por su
violencia”.

Pero, vamos, yo mismo *juzgaré*, y afirmo que ningún
otro de los dánaos habrá de reprenderme, pues [la sentencia] será *la correcta*.
Antíloco, ven aquí, hijo de Zeus, *como está dispuesto* (*es tradicional*)
párate frente a los caballos y el carro, en seguida el látigo
flexible coge con tus manos, con el que antes conducías
acometiendo a los caballos, y por el que estremece y sacude la tierra
jura que no fue *a propósito* ni *por engaño* que has arrinconado mi carro.

La justicia se ejecuta públicamente ($\varepsilon\varsigma\ \mu\acute{e}σον$)⁹⁶ para reparar la violación de la virtud, pero, sobre todo, para no incurrir en un acto de violencia ($\beta\imath\eta\sigma\acute{a}μενος$, $\beta\imath\eta$).⁹⁷ No será por violencia que Menelao se hará con el premio, sino precisamente por medio de un proceso de decisión colectiva que consiste en seguir lo dispuesto tradicionalmente ($\eta\ \theta\acute{e}μις\ \acute{e}στι$) y jurar ($\acute{ο}μνυθι$) para garantizar la involuntariedad del acto ($\mu\acute{e}η\ \acute{e}κών$) y la inexistencia de un engaño deliberado ($\delta\acute{o}λω$). Nótese cómo el requerimiento de justicia de Menelao, expresado mediante el imperativo $\delta\imath\acute{a}σσοατε$, se especifica a través de una oración final negativa,

⁹⁶ Cf. Detienne 1967, p. 91: “Point commun, le *méson* est par là même le lieu public par excellence: par sa position géographique, il est synonyme de publicité”. También Havelock 1978, p. 137: “The procedure [of justice] takes place in public, because in a preliterate society the memory of the public is the only available attestation as to what is promised or agreed to”.

⁹⁷ Contra Gigante 1956, p. 19: “Ad Omero è perciò sconosciuta l’antitesi δίκη-βίη”.

“para que nunca diga alguno de los aqueos” ($\mu\acute{\eta}\ \pi\ot\acute{e}\ \tau\i\zeta\ \varepsilon\pi\eta\sigma\i\zeta\eta$), de tal forma que se trata de un procedimiento que aspira a constituirse como una resolución pública cuyo objetivo primordial consiste en cristalizarse en lo que los hombres dicen. En este sentido, el llamado a la justicia, funciona también como un medio de propagación y difusión del $\chi\lambda\acute{e}\zeta\sigma$.

No se trata, pues, de un principio de regulación moral, sino de un procedimiento de negociación verbal⁹⁸ por el que las contendidas se resuelven sin recurrir a la violencia, lo cual, como se sabe, no es algo muy habitual en los poemas homéricos.⁹⁹ La oposición $\delta\acute{\i}\kappa\eta$ - $\beta\i\eta$ se enfatiza en la comparación que hace el poeta entre los clamores de las yeguas troyanas, atemorizadas por los inmortales caballos de Aquiles conducidos por Patroclo, y la tormenta de un día otoñal en el que

[...] λαβδότατον χέει ὕδωρ
Ζεύς, ὅτε δή ὁ' ἄνδρεσσι κοτεσσάμενος χαλεπήνη,
οἳ **βίη** εἰν ἀγορῇ **σκολιάς** κρίνωσι **θέμιστας**,
ἐκ δὲ **δίκην** ἐλάσωσι θεῶν ὅπιν οὐκ ἀλέγοντες.

Hom., *Il.*, 16.385-388

la más furiosa agua vierte
Zeus, cuando, irritándose, se enfurece con los hombres
que con *violencia* en el ágora dictaminan *torcidos designios*,
y destituyen la *justicia* no rindiendo veneración a los dioses.

La $\delta\acute{\i}\kappa\eta$ es, pues, un proceso retórico a través del cual se hace pública una actitud de *respeto* a los dioses. Ahora bien, en virtud de una eventual complicidad semántica entre la $\beta\i\eta$ y la $\psi\beta\varrho\i\zeta\eta$, el adjetivo $\delta\acute{\i}\kappa\alpha\i\zeta\eta$ en la *Odisea* comienza a contraponerse a la idea de la desmesura e insolencia. El hombre justo es precisamente aquel que no incurre en excesos de $\psi\beta\varrho\i\zeta\eta$. Así, Odiseo se pregunta al despertar en el país de los Feacios:

ώ μοι ἐγώ, τέων αὐτέ βροτῶν ἐς γαῖαν ικάνω;
ἢ ὁ' οἵ γ' **ψιλοισταί** τε καὶ **ἄγροι οὐδὲ δίκαιοι**,
ἢ **φιλόξεινοι** καί σφιν **νόος** ἐστὶ **θεούδης**;

Hom., *Od.*, 6.119-121

⁹⁸ Véase Havelock 1978, p. 137.

⁹⁹ Cf. Gagarin 1973, p. 87.

¡Ay de mí! ¡A la tierra de qué mortales otra vez he llegado?
 ¿Acaso serán *desmesurados, salvajes y no justos*,
 o bien, *hospitalarios y con corazón temeroso de la divinidad*?

El hombre justo en este pasaje se identifica con el hombre piado-so y carente de toda ὕβρις.¹⁰⁰ Odiseo repetirá los mismos dos versos (120 y 121) en la tierra de los Cíclopes “arrogantes y carentes de ley” (ὑπερφιάλων ἀθεμίστων, 9.106):

τοῖσιν δ' οὔτ' ἀγοραὶ βουληφόροι οὔτε θέμιστες,
 ἀλλ' οἵ γ' ὑψηλῶν ὀρέων ναίουσι κάρηνα
 ἐν σπέεσι γλαφυροῖσι, θεμιστεύει δὲ ἔκαστος
 παιδῶν ἡδ' ἀλόχων, οὐδὲ ἀλλήλων ἀλέγουσι.

Hom., *Od.*, 9.112-115

Quienes *no tienen ágoras portadores de deliberaciones ni tradiciones*,
 sino que de los elevados montes las cimas habitan
 dentro de cóncavas cavernas, cada uno dicta su *tradición*
 sobre sus hijos y mujeres, y no se preocupan los unos de los otros.¹⁰¹

Los cíclopes, seres proclives a la ὕβρις, representan aquel estadio previo a la organización civilizatoria de la sociedad homérica en el que la θέμις no ha devenido vínculo de ensamblaje social; los cíclopes representan “une négation radicale des valeurs du monde humain et civilisé”.¹⁰² Esta oposición entre ὕβρις y δίκη será cabalmente asimilada

¹⁰⁰ La idea de que el hombre justo se opone al hombre de la desmesura está presente, por ejemplo, en las *Historias*, 6.85.1, donde la convocatoria a un tribunal (δικαστήριον) tiene por objeto dirimir actos de demesura o injuria (περιβρίσθαι); o en los versos de un oráculo que Heródoto aduce como evidencia de la veracidad de los vaticinios (8.77).

¹⁰¹ Sobre la aparente contradicción entre οὔτε θέμιστες y θεμιστεύει, véase Heubeck 1990, p. 21, quien ve en estos versos una ironía. Véase también D. Bouvier 2002, p. 239: “[...] dire que chacun des Cyclopes dicte sa propre *themis*, revient à dire que, chez eux, il n'y a pas de *themis*”.

¹⁰² D. Bouvier 2002, p. 237. El estudioso argumenta en contra de la tradición, iniciada en las *Leyes de Platón* (680b) que ve en los cíclopes el paradigma de la justicia natural que se somete a las πατρίοις νόμοις, deviniendo así el modelo de una primera forma de vida social que precede y prepara el advenimiento de la πόλις. Esta interpretación de los cíclopes —que irá a parar a la conceptualización de Glotz 1904 de un sistema en el que se distinguen una justicia interfamiliar (δίκη) y una justicia familiar (θέμις), sistema en el que Polifemo viene a ser el representante máximo del derecho familiar— induce,

por Hesíodo, quien la inserta dentro de su famosa fábula del Halcón y el ruißenor, alegoría del poder injusto de los reyes ejercido sobre los más débiles:

Ὥ Πέρσῃ, σὺ δ' ἄκουε δίκης μηδ' ὑβριν ὄφελλε·
ὑβρις γάρ τε κακὴ δειλῷ βροτῷ, οὐδὲ μὲν ἐσθλὸς
ὅηδίως φερέμεν δύναται, βαρύθει δέ θ' ὑπ' αὐτῆς
ἐγκύρως ἄτησιν ὀδός δ' ἐτέρηφι παρελθεῖν
κρείσσων ἐς τὰ δίκαια· δίκη δ' ὑπὲρ ὑβριος ἵσχει
ἐς τέλος ἔξελθούσα·

Hes., *Op.*, 213-218

Oh Perses, tú prestas oídos a la justicia y no te rindas a la arrogancia; pues la arrogancia es mala para el hombre miserable, y ni el noble fácilmente puede soportarla, sino que es oprimido por ella cada vez que le llega la obnubilación. Mas el camino que, por el contrario, conduce hacia lo justo, es mejor; la justicia detiene la arrogancia perdurando hasta el final [...]

2.5. Ἰστωρ

Es en aquel contexto pre-jurídico en el que actúa la δίκη donde aparece por primera vez el ancestro directo de la ιστορίη. Una vez que Héctor ha asesinado a Patroclo y que Tetis ha aconsejado a Aquiles diferir su venganza hasta no haber recibido de ella nuevas armas, la nereida va a la casa de Hefesto y le pide que las construya diligentemente. Es aquí en esta hermosa écfrasis en donde leemos lo que el dios artesano plasmó en el escudo. Dos ciudades, en la primera de las cuales:

λαοὶ δ' εἰν ἀγορῇ ἔσαν ἀθρόοι· ἔνθα δὲ **νεῖκος**
ώρωρει, δύο δ' ἄνδρες **ἐνείκεον εἴνεκα ποιηῆς**
ἀνδρὸς ἀποφθιμένου· ὃ μὲν εὔχετο πάντ' ἀποδούναι
δήμῳ πιφαύσκων, ὃ δ' ἀναίνετο μηδὲν ἐλέσθαι·
ἄμφω δ' ιέσθην ἐπὶ ιστορι πείρασθαι.
λαοὶ δ' ἀμφοτέροισιν ἐπήτυνον ἀμφὶς ἀρωγοῖ·
κήρυκες δ' ἄρα λαὸν ἐρήτυνον· οἱ δὲ γέροντες
ειατ' ἐπὶ ξεστοῖσι λίθοις ἴερῷ ἐνὶ κύκλῳ

entre otras consecuencias, la aceptación de que los héroes son representantes de una época “où la loi était encore balbutiante” (p. 243): “S'il y a, dans l'*Iliade* et l'*Odysée*, une société qui obéit à l'usage ancestral, aux *patriois nomoïs*, pour reprendre les termes de Platon, c'est bien, comme on verra plus loin, la société des héros” (p. 238).

σοκῆπτρα δὲ κηρύκων ἐν χέρσῃ ἔχον ἡεροφύνων·
τοῖσιν ἔπειτ’ ἥϊσσον, ἀμοιβηδίς δὲ δίκαζον.
κείτο δ’ ἄρ’ ἐν μέσσοισι δύω χρυσοῖο τάλαντα,
τῷ δόμεν ὃς μετὰ τοῖσι δίκην ιθύντατα εἴποι.

Hom., *Il.*, 18.497-509

la gente en el ágora estaba reunida; y ahí una *disputa* se había provocado, pues dos hombres *disputaban* por la *pena* de un hombre muerto; uno prometía haber pagado todo asegurándolo al pueblo; el otro rechazaba obtener nada.

Y ambos buscaban obtener por el histor [juez] un veredicto.

La gente a ambos aclamaba, a uno o a otro defendiendo; y a su vez unos heraldos aplacaban a la gente, mientras unos viejos estaban sentados sobre unas piedras pulidas en un círculo sagrado, los *cetros* de los heraldos de voz sonora tenían en las manos y con éstos entonces se erguían y en alternancia *juzgaban*.

Había en efecto *en el centro* dos talentos de oro para entregar al que entre ellos *más rectamente pronunciara justicia*.

He aquí, no sólo el testimonio más antiguo que poseemos de un procedimiento judicial griego, sino también el pasaje en que, en palabras de Nagy, se sienta el fundamento conceptual de los comienzos de la *pólis*.¹⁰³ El escudo funciona como una imagen microcósmica y estática, no sólo de la *Ilíada* en su conjunto, sino también de la recepción de la *Ilíada* a lo largo de los siglos.¹⁰⁴ Dos contendientes debaten sobre qué tipo de venganza o castigo merece el asesinato de un hombre. El agraviado no acepta haber recibido la compensación que se le propone, y en cambio el acusado garantiza haber pagado ya la indemnización correspondiente. Sabemos que, con el fin de impedir un ininterrumpido derrame de sangre, una de las prácticas jurídicas más antiguas en Grecia consistía en permitir que la familia perjudicada pudiese, en lugar de vengar con más

¹⁰³ G. Nagy 2003, p. 75.

¹⁰⁴ Nagy (2003, cap. 4) pone en relación la escena del escudo, por una parte, con un pasaje del libro 9 de la *Ilíada* (632-638) en el que Ájax, tras haber ofrecido a Aquiles los regalos de Agamenón con el fin de que decidiera volver a la batalla, y tras la negativa de parte de Aquiles, le reclama no haber aceptado la compensación (*ποινὴν*); y, por la otra, con *Ilíada* 24.137, en donde Tetis le ordena aceptar la *ἄποινα* de Príamo y devolverle el cadáver de Héctor; así, Nagy ve, a partir de otros autores, una relación entre la escena del escudo y los eventos de la *Ilíada*, pero también, en virtud del congelamiento de la acción que representa el escudo, entre la *Ilíada* y su auditorio (p. 86).

sangre la sangre derramada, fijar por el contrario una suma de dinero para recompensar el asesinato.¹⁰⁵ He aquí el problema, ¿están dispuestos los agraviados a recibir la recompensa monetaria o no?¹⁰⁶ Es en este contexto que aparece la figura del *ἴστως*, literalmente, en virtud de su relación etimológica con *οἶδα*, “el que sabe por haber visto”, figura que se presenta también en la *Ilíada* (23.486), cuando Idomeneo y Ájax entran en disputa (*νείκος*) acerca de quién va ganando la carrera de caballos. En este caso proponen a Agamenón como *ἴστως* para dirimir el altercado. Pero ¿qué hace y quién es el *ἴστως* del escudo de Aquiles?¹⁰⁷ Aquel que otorga a los contendientes un *πείραρχος*, es decir, un límite, un término, un fin a su disputa, pero también un límite a la pena, es decir, una delimitación del derecho de venganza de los agraviados y del derecho al pago retributivo por parte del asesino.¹⁰⁸

Ahora bien, como lo ha demostrado claramente Catherine Darbo-Peschanski en su brillante análisis sobre la figura del *ἴστως* en los dos pasajes iliádicos, se trata de una instancia, elegida por las dos partes en contienda en el momento preciso en que se fijan las posiciones antagónicas de los implicados, que debe escoger entre las dos versiones de los hechos y hacer un primer juicio que servirá ulteriormente para un segundo juicio definitivo, ya no promulgado por el *ἴστως*, en el que se ejecutará la sentencia final.¹⁰⁹ Con lo cual se abre una distancia evidente entre el

¹⁰⁵ Cf. McDowell 1978, p. 19 y Westbrook 1992, p. 67.

¹⁰⁶ Como comenta Edwards 1991, p. 214, a partir de los versos 499 y 500, los escoliastas interpretaron que el motivo de la disputa era que uno de los contendientes afirmaba haber pagado la indemnización, mientras el otro afirmaba no haber recibido el pago. En realidad “this is a much more fundamental question —is it whether a monetary compensation for his death should, or must, be accepted? If it is not accepted, presumably either the killer must go into exile, or a blood-feud will begin”. Sobre las relaciones entre la escena homérica y el tema de la violencia y la legalización de la venganza, véase Eva Cantarella 2005.

¹⁰⁷ Sobre la identidad del *ἴστως* se ha discutido mucho, remito al lector al artículo ya citado de Westbrook 1992 y a Darbo-Peschanski 2007, pp. 54-56, en donde se resumen las posiciones al respecto: el *ἴστως* como el jefe de los viejos, como título colectivo que se refiere a la totalidad de los viejos o como aquél de entre los viejos cuya opinión sería la representación de la opinión del conjunto de los viejos, etc.

¹⁰⁸ Sobre el sentido de *πείραρχος*, véase Westbrook 1992, p. 76 y Nagy 2003, p. 80.

¹⁰⁹ Darbo Peschanski 2007, pp. 41-57. Algunos usos de *ἴστως* en contextos no judiciales son, por ejemplo, *Trabajos y Días* (792-793) en donde se define al *ἴστως* como “aquel que será de inteligencia muy cautelosa” (*Εἰκάδι δ' ἐν μεγάλῃ, πλέω ἥματι, ίστορα φῶτα / γείνασθαι μάλα γάρ τε νόον πεπυκασμένος ἔσται.*); el *Himno Homérico*

sentido etimológico del término y la función efectiva que asume en los contextos en que aparece. En definitiva, esta figura jurídica homérica es el ancestro directo de la actividad que llevará a cabo Heródoto en sus *Historias*. Heródoto es un juez que juzga los eventos históricos, fórmula sentencias y deja en el auditorio-lector la valoración final, el juicio último. El marco en el cual se desenvuelve la tarea del historiador es uno en el que la justicia ya no es únicamente aquel procedimiento pacífico que dirime la discordia, aquella marca distintiva y característica, sino que ha devenido ya, por la mediación de Hesíodo, de la poesía lírica y de algunos textos “presocráticos”, estructura de organización del devenir.

2.6. Δίκη-δικαιοσύνη

El trabajo del historiador, pues, como se dice explicitamente en los primeros capítulos del primer libro de las *Historias*, consiste en rastrear el movimiento alternante e ininterrumpido de la ruptura y el re establecimiento de la justicia. Las acciones humanas son susceptibles de ser juzgadas según el parámetro de la justicia. Así, cuando Astiages reprende al niño Ciro, que aun posee la identidad del hijo del boyero, por haber maltratado al hijo de Artembares, Ciro le responde:

Ὥ δέσποτα, ἐγὼ δὴ ταῦτα τοῦτον ἐποίησα σὺν δίκῃ.

1.115.2

Oh señor, sin duda yo le hice esto *con justicia*.

Aquí ha ocurrido ya, respecto a Homero, un primer desplazamiento importante en la noción que la empieza a determinar como un concepto regulador de un cierto orden abstracto. Las acciones pueden hacerse justa o injustamente. Es este sentido abstracto (que irá a parar a los análisis filosóficos de la *República* de Platón) el que se expresa a través de un nuevo término, probablemente de cuño sofístico, que Heródoto incorpora en sus *Historias*: δικαιοσύνη.¹¹⁰ Con la acuñación de esta palabra la noción ho-

32.2 (Εἰς Σελήνην) en donde se califica a las musas como ἴστορες φόδης, y *Od.*, 21.26 en donde se califica a Heracles como μεγάλων ἐπίστορα ἔργων.

¹¹⁰ Antes de Platón el sustantivo δικαιοσύνη sólo aparece, además de las ocho ocurrencias en las *Historias* de Heródoto (1.96.2, 2.151.1, 6.86A2,3,4, 7.52.1, 164.1.2. pasajes que han sido estudiados por Havelock 1978, pp. 296-307), en la prosa: en Antifón, el sofista (DK 87, B.44: conservado en el Papiro de Oxirrinco: δικαιοσύνη οὐν τὰ τῆς πόλεως

mérica de δίκη acaba finalmente por desdoblarse morfológicamente en una dualidad de δίκαι. Por una parte, la instancia jurídica que interviene en los procesos legales de los hombres, aquella forma pacífica de resolución de disputas, aquella sentencia que viene a dar *término* a los desacuerdos y controversias, aquel castigo compensatorio; por el otro, aquella forma del carácter humano según la cual los hombres actúan. He aquí, en palabras de Havelock, un primer paso para la interiorización del concepto, interiorización que no ocurrirá cabalmente hasta Platón en la obra del cual la justicia se ha convertido en una ἀρετή que habita en el interior mismo de la ψυχή del hombre.¹¹¹ Una evidencia de cómo esta interiorización del concepto de justicia ya comienza a operar en las *Historias* está en la semántica de los verbos con los que se construye el sustantivo, la mayoría de naturaleza “interiorizante”. En el libro primero, en los comienzos de la historia de Media, Heródoto habla de Deyoces, un hombre sabio que:

μᾶλλον τι καὶ προθυμότερον δικαιοσύνην ἐπιθέμενος ἥσκεε, καὶ ταῦτα μέντοι ἐούσης ἀνομίης πολλῆς ἀνὰ πᾶσαν τὴν Μηδικὴν ἐποίεε, ἐπιστάμενος ὅτι τῷ δικαίῳ τὸ ἄδικον πολέμιον ἐστι [...]

Hdt., 1.96.2

se ejercitó en la aplicación de la *justicia* con bastante más ahínco, y, sin embargo, aunque toda Media estaba en una completa ilegalidad, hizo esto, a sabiendas de que el injusto es enemigo del justo.

El verbo ἀσκέω, que en Homero significa “formar”, “elaborar”, “trabajar” (en la *Ilíada*, 18.592 referido a Dédalo: Δαίδαλος ἥσκησεν), ya en la comedia y la prosa áticas significa “ejercitarse”, normalmente en

nόμιμα... μὴ παραβαίνειν), en Trasímaco (DK 85 B8: οἱ θεοὶ οὐχ ὁρῶσι τὰ ἀνθρώπινα / οὐ γὰρ ὅν τὸ μέγιστον τῶν ἐν ἀνθρώποις ἀγαθῶν παρεῖδον τὴν δικαιοσύνην/ ὁρῶμεν γὰρ τοὺς ἀνθρώπους ταύτη μὴ χρωμένους), Damón de Atenas (citado en el papiro de Filodemo, DK 37 B4: προσήκειν | ἄδοντ>α καὶ αιθαρίζον -ι τα τὸν πα>ίδα μὴ μόνον | ἀνδρε<ίαν ἐμφαί>νεσθαι | καὶ σω<φροσύνη>ν, ἀλλὰ | καὶ δι<καιοσύνην), y Tucídides 3.63.4. Havelock 1969 sostiene la tesis, al respecto del testimonio de Damón, de que, probablemente, cuando fue citado en época helenística, sus teorías fueron acomodadas a la terminología ética de Platón, además de que, el sustantivo, junto con las otras dos virtudes, están restituidos en el texto. En el caso de la poesía, únicamente aparece en un fragmento de la *Melanipa* de Eurípides (486 Kannicht: δικαιοσύνας τὸ χρύσεον πρόσωπον) y en un epígrama de la síloge Teognidea (147-148: ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πάσ' ἀρετή 'στι, / πᾶς δέ τ' ἀνὴρ ἀγαθός, Κύονε, δίκαιος ἐών) cuyo vocabulario delata una datación con toda probabilidad post-platónica (véase Havelock 1969, p. 69, nn. 50 y 51).

¹¹¹ Cf. Erick Havelock 1978, pp. 306-307.

lo que concierne al cuerpo, pero más tarde también en lo que concierne a la vida espiritual, moral y religiosa, acepción que se cristalizará en el sustantivo ἀσκησις.¹¹² No obstante, el sentido religioso del término que mienta la idea de reverencia y veneración, se haya ya claramente empleado en la *Pítica* tercera de Píndaro (δαίμον' ἀσκήσω, 109) y en la *Olímpica* octava (ἀσκεῖται Θέμις, 22).¹¹³ Así, cuando Heródoto dice que Deyoces “se ejercitó en la práctica de la justicia”, se refiere a un trabajo reiterado y profundo que parece desde luego más un ejercicio interior que exterior, más una práctica moral que una negociación colectiva. Asimismo, el comparativo προθυμότερον refuerza este sentido interior.

En el libro sexto, en el contexto de la narración sobre los conflictos entre Atenas y Egina, Heródoto cuenta la historia de Glauco el lacedemonio quien, en virtud de su considerable inclinación a la justicia (δικαιοσύνη), se vio un día ante

ἄνδρα Μιλήσιον ἀπικόμενον ἐς Σπάρτην βούλεσθαι οἱ ἐλθεῖν ἐς λόγους, προϊσχόμενον τοιάδε· «Εἰμὶ μὲν Μιλήσιος, ἦκω δὲ τῆς σῆς, Γλαῦκε, δικαιοσύνης βουλόμενος ἀπολαῦσαι».

Hdt., 6.86.a

un hombre milesio que llegó a Esparta y que quería entablar conversación con él, de tal modo que le propuso lo siguiente: “Yo soy milesio, vengo a tí, Glauco, porque *quiero sacar provecho de tu justicia*”.

La frase βουλόμενος ἀπολαῦσαι acentúa, por una parte, la voluntad, y, por la otra, el acto de disfrutar, tener el placer y la fruición, en este caso, de la justicia. Ambos procedimientos en los que se enmarca la enunciación de la justicia son de índole claramente anímica. Al respecto del verbo ἀπολαύω, Aristóteles (*EN.*, 1095b17) hará de él, inclusive, uno de los modos de vida, el famoso ἀπολαυστικός βίος, que se rige por el placer (ἡδονή).¹¹⁴

¹¹² Cf. Chantraine. Sobre la evolución semántica del verbo, véase H. Dressler 1947, *The Usage of ἀσκέω and its cognates in Greek Documents to 200 A. D.*, Washington, apud Chantraine.

¹¹³ Véanse Liddell and Scott (ἀσκέω) y el comentario de Gildersleeve 1965 a los pasajes pindáricos.

¹¹⁴ Otros pasajes de Heródoto corroboran la naturaleza “interior” de la δικαιοσύνη. En el libro siete (7.52.1), por ejemplo, en el coloquio entre Jerjes y Artábano el rey le dice a su tío que estuvo en manos de los jonios todo el ejército persa (ἐπὶ τούτοις ἡ

Ahora bien, las oposiciones que conforman el movimiento de equilibrio y desequilibrio de la justicia han sido ya muy bien estudiadas por C. Darbo Peschanski,¹¹⁵ así como las tres formas de justicia que operan en las historias que aquí resumimos brevemente:

1. La justicia divina dictada por los dioses que consiste en rectificar justicias humanas mal aplicadas, por ejemplo, cuando los hombres cometan agresiones a santuarios o incumplen las advertencias de los oráculos.
2. La justicia humana que está determinada por toda una tipología de pueblos e instituciones políticas (oligarquía, monarquía, isonomía, tiranía), a la vez que por una serie de condiciones “psicológicas” (afán imperialista, *hybris*, etc.)
3. La justicia sagrada, dictada por fuerzas anónimas que funcionan como guardianes de los valores fundamentales y tradicionales, activada por injurias fuera de lo común, como por ejemplo, sobornar a un oráculo.

Todo este sistema causal constituye el mecanismo herodoteo de interpretación de los sucesos históricos. La gran novedad radica en que, a diferencia de los fragmentos de Heráclito y Parménides en donde funciona como principio de organización universal, Heródoto hace actuar la justicia en el ámbito de lo particular. De ser garante del orden del cosmos, fuerza que mantiene al sol en sus medidas, o bien guardiana de las puertas de la noche y del día, la justicia de Heródoto es también el principio de organización de lo particular.

¿Qué significa cometer injusticia en las *Historias*?

2.7. Δίκη-καλός-σοφός-άληθής / δολερός-έπαθυμία

Un pasaje del libro 2, que curiosamente no ha despertado mucha atención al respecto del tema de la justicia, puede apuntar a una posible respuesta. Dentro de la historia de los reyes egipcios, Heródoto nos dice:

Ἐπὶ τοῦτον δὴ τὸν Ψάμμιν βασιλεύοντα Αἰγύπτου ἀπίκοντο Ἡλείων ἄγγελοι, αὐχέοντες **δικαιότατα καὶ κάλλιστα** τιθέναι τὸν ἐν Ὄλυμπῃ ἀγώνα πάντων ἀνθρώπων, καὶ δοκέοντες παρὰ ταῦτα οὐδὲ ἀν τοὺς **σοφωτάτους**

πάσα Περσικὴ στρατιὴ) y que ahí demostraron su justicia y lealtad (οἱ δὲ δικαιοσύνην καὶ πιστότητα ἐνέδωκαν). La concomitancia de δικαιοσύνη y πιστότης recuerda el célebre pasaje de las *Leyes* de Platón (630c) en el que el extranjero ateniense dice, parafraseando a Teognis (147 y ss.) que la virtud más importante (τὴν μεγίστην ἀρετὴν) es la fidelidad en los peligros que podría llamarse la justicia perfecta (αὕτη πιστότης ἐν τοῖς δεινοῖς, ἣν τις δικαιοσύνην ἀν τελέαν ὄνομάσειεν).

¹¹⁵ Darbo-Peschanski 1987, pp. 43-74.

ἀνθρώπων Αἰγυπτίους οὐδὲν ἐπεξευρεῖν. Ὡς δὲ ἀπικόμενοι ἐς τὴν Αἴγυπτον οἱ Ἡλεῖοι ἔλεγον τῶν εἴνεκα ἀπίκατο, ἐνθαῦτα ὁ βασιλεὺς οὗτος συγκαλέεται Αἰγυπτίων τοὺς λεγομένους εἶναι **σοφωτάτους**. Συνελθόντες δὲ οἱ Αἰγύπτιοι ἐπινθάνοντο τῶν Ἡλείων λεγόντων ἄπαντα τὰ κατίκει σφέας ποιέειν περὶ τὸν ἀγώνα· ἀπηγησάμενοι δὲ τὰ πάντα ἔφασαν ἥκειν ἐπιμαθησόμενοι εἴ τι ἔχοιεν Αἰγύπτιοι τούτων **δικαιότερον ἐπεξευρεῖν**. Οἱ δὲ **βουλευσάμενοι** ἐπειρώτων τοὺς Ἡλείους εἴ σφι οἱ πολιῆται ἐναγωνίζονται. Οἱ δὲ ἔφασαν καὶ σφέων καὶ τῶν ἄλλων Ἑλλήνων ὄμοιώς τῷ βουλομένῳ ἔξειναι ἀγωνίζεσθαι. Οἱ δὲ Αἰγύπτιοι ἔφασάν σφέας οὕτω τιθέντας πάντως **τοῦ δικαίου ἡμαρτηκέναι** οὐδεμίαν γὰρ εἶναι μηχανὴν ὄκως οὐ τῷ ἀστῷ ἀγωνίζομένῳ προσθήσονται, **ἀδικέοντες** τὸν ξεῖνον· ἀλλ’ εἰ δὴ βούλονται **δικαίως** τιθέναι καὶ τούτου εἴνεκα ἀπικοίατο ἐς Αἴγυπτον, ξείνοισι ἀγωνιστῆσι ἐκέλευον τὸν ἀγώνα τιθέναι, Ἡλείων δὲ μηδενὶ εἶναι ἀγωνίζεσθαι. Ταῦτα μὲν Αἰγύπτιοι Ἡλείοισι ὑπεθήκαντο.

2.160¹¹⁶

Cuando precisamente este Psammis era rey de Egipto, llegaron unos mensajeros de los eleos que se vanagloriaban de haber instituido en Olimpia *los juegos más justos y bellos* de todos los hombres, y que creían que ni los egipcios, *los más sabios de los hombres*, podrían *inventar* nada en comparación con estos. Y una vez que los eleos llegaron a Egipto explicaron la causa de su llegada y entonces este rey convocó a los que se decía que eran *los más sabios* de los egipcios. Habiéndose reunido los egipcios pidieron a los eleos que les dijeran todo lo que se debía hacer en los juegos. Y, tras haber explicado todo, dijeron que habían venido para saber si los egipcios eran capaces de *inventar algo más justo* que ellos. Y, *tras deliberar*, preguntaron a los eleos si sus conciudadanos también participaban en los juegos. Y ellos dijeron que a cualquiera que lo quisiese, tanto entre ellos mismos, como entre los demás griegos, le era permitido participar en los juegos. Los egipcios les dijeron que, por haberlo dispuesto así, se habían por completo *privado de lo justo*; pues de ningún modo dejarían de otorgar la victoria al competidor de su ciudad, *incurriendo en injusticia* con el extranjero; pero si, en efecto, querían instituir [los juegos] *justamente*, ya que por esto habían venido a Egipto, los exhortaban a instituir unos juegos para competidores extranjeros, y que ningún eleo pudiese participar. Esto sugirieron los egipcios a los eleos.

¹¹⁶ Sobre el pasaje en relación con las referencias herodoteas a los juegos atléticos, véase Kyle 2008. Sobre casos de corrupción en los juegos y sobre las formas de mantener las competiciones atléticas limpias de trampas, véase Forbes 1952.

Nótese cómo Heródoto vincula lo que es justo y lo que es bello, vinculación que, por lo demás, comienza a sonar bastante platónica.¹¹⁷ Ya en un fragmento de Safo ambos conceptos emergen en concomitancia:

Θέλω τί τ' εἴπην, ἀλλά με κωλύει
αἴδως
αἱ δ' ἥχες **ἔστων** ἴμερον ἢ **κάλων**
καὶ μὴ τί τ' εἴπην γλώσσ' ἐκύκα κάκον,
αἴδως τκέν σε οὐκτὸν ἥχεν ὅπτα-
τ' ἀλλ' ἔλεγες τπερὶ τῷ **δικαίων**

137, Lobel-Page

Quiero decirte algo, pero me lo impide
la vergüenza...

Si conducieras tu deseo por lo bueno o lo bello
y si tu lengua no se agitara por decir lo malo,
la vergüenza no conduciría tu mirada
y hablarías sobre lo justo.

El discurso sobre lo justo se identifica con el deseo por lo bueno y lo bello, lo cual se cristalizará en el célebre verso de Teognis: Κάλλιστον τὸ δικαιότατον (1.255).

Del pasaje de Heródoto, llama la atención que son los hombres sabios los que potencialmente son capaces de concebir algo justo, con lo cual *la noción de justicia se aproxima a la noción de sabiduría*. Lo justo se describe, también, como el resultado de una invención, de un descubrimiento y se despliega en un contexto agonístico, siendo la consecuencia de una competición. Finalmente, el veredicto al respecto del grado de justicia implicado en los juegos olímpicos es producto de una deliberación (*βουλευσάμενοι*) por parte de los sabios egipcios. A partir de este pasaje, pues, se pueden extraer una serie de consecuencias al respecto de la noción herodotea de la justicia: La justicia es algo bello, es objeto de la sabiduría y producto de un hallazgo, de una invención, y, finalmente, interviene en contextos agonísticos, los logros de cuyos participantes son sometidos a una deliberación que debe hacerse de manera neutral. El árbitro no puede ser del mismo país que el competidor. He aquí un salto fuerte en la concepción griega de la justicia que ya empieza a mentar también la idea de imparcialidad y equidad. Los egipcios, en

¹¹⁷ Véase, por ejemplo, R., 443e5: δικαίαν μὲν καὶ καλὴν πρᾶξιν...

virtud de su sabiduría, son los jueces ideales que podrán juzgar qué tan justos son los juegos olímpicos.¹¹⁸

Otro pasaje que puede arrojar luz sobre la noción de justicia en Heródoto es aquél en que, una vez que Cambises ha enviado a los ictiófagos como espías a Etiopía con regalos para su rey, éste, consciente de que se trata de una trampa, les dice:

Οὗτε οἱ Περσέων βασιλεὺς δῶρα ὑμέας ἔπειμψε φέροντας προτιμῶν πολλοῦ ἐμοὶ ἔσεινος γενέσθαι, οὗτε ὑμεῖς λέγετε ἀληθέα (ῆκετε γὰρ κατόπται τῆς ἐμῆς ἀρχῆς) οὗτε ἐκεῖνος ἀνήρ ἐστι δίκαιος. Εἰ γὰρ ἦν δίκαιος, οὐτ' ἀν ἐπεθύμησε χωρητικὸς ἄλλης ἢ τῆς ἐωυτοῦ, οὐτ' ἀν ἐς δουλοσύνην ἀνθρώπους ἥγε ὑπὲρ ὃν μηδὲν ἤδικηται.

3.21.2

Ni el rey de los persas os envió para traer estos regalos, porque le preocupe mucho ser mi huésped, ni vosotros decís la *verdad* (pues habéis venido como espías de mi poder), ni aquel hombre es *justo*. *Pues si fuera justo, ni desearía ninguna otra region más que la suya, ni habría llevado a la esclavitud a hombres por los que no ha sido en absoluto injuriado.*

El hombre justo es aquel que dice la verdad, que no envía emisarios a enmascarar con regalos y una amistad falsa sus proyectos expansionistas y esclavizadores. Aquello que en el libro primero (1.136) Heródoto afirmaba que era una de las enseñanzas fundamentales que los persas inculcaban a sus hijos, el ἀληθίζεσθαι, aquí se ha infringido por el afán imperialista de Cambises. Ser justo es, precisamente, no ser, como la ropa púrpura que le llevan de regalo, δολερός (Hdt., 3.122), engañoso y falso.¹¹⁹ Así, en el libro segundo, en pleno relato de la historia de Egipto,

¹¹⁸ Plutarco hace referencia a este pasaje en sus *Platonicae Quaestiones* 1000a dentro del contexto de una discusión sobre cómo el que ha engendrado opiniones propias resulta ser el peor juez al respecto de sus opiniones, de tal modo que no es justo que el juez aspire al premio y compita con los que él mismo juzga. En la vida de Licurgo (20.3) trae a colación el episodio de los eleos en Egipto para ejemplificar un dicho mordaz de Agis: καὶ τί μέγα Ἡλεῖοι ποιοῦντι δι' ἐτῶν πέντε ἀμέρα μάζα χρώμενοι τὰ δίκαιοιοσύνας; Véanse también, *Regum et imperatorum Apophthegmata* 190c-d y 215 e-f y Diodoro Sículo, 1.95.2.

¹¹⁹ Como lo son las palabras de Odiseo dirigidas a Polifemo (δολίοισ' ἐπέεσσι, Hom., *Od.*, 9.282) o los artificios de Proteo (δολίης...τέχνης, Hom., *Od.*, 4.455). En Platón, el mismo adjetivo se utiliza en boca de Hipias (*Hp.*, *Mi.*, 369c5) para caracterizar a Odiseo en contraposición a Aquiles.

Heródoto habla “de los doce reyes que se valían de la *justicia*” (Τῶν δὲ δυνάδενα βασιλέων δικαιοσύνη χρεωμένων, Hdt., 2.151.1) a quienes un oráculo les había vaticinado que “el que de entre ellos ofreciera con una copa de bronce una libación en el templo de Hefesto, él sería el rey de todo Egipto” (Hdt., 2.147); en ocasión de un sacrificio que se iba a llevar a cabo en dicho templo, el sacerdote olvidó una de las doce copas, razón por la cual Psamético se quitó el casco, que era de bronce, y se dispuso a hacer con él la libación, pero no fue “valiéndose de un pensamiento *engañoso*” (δολερῷ νόῳ χρεώμενος, Hdt., 2.151) para hacerse con el poder que se quitó el casco, razón por la cual “no creyeron *justo* matarlo” (κτεῖναι μὲν οὐκ ἐδικαιώσαν). La justicia en estos pasajes se contrapone al engaño, al falseamiento y la farsa, con lo cual comienza ya a mentar un cierto sentido ético. Justicia es, en este sentido, sinceridad. Esta asociación entre justicia y verdad ya había sido expresada por Mimnermo:

ἀληθείη δὲ παρέστω
σοὶ καὶ ἐμοί, πάντων χρήμα δικαιότατον
Mimn. Fr. 8 West

Que la verdad, la cosa más justa de todo,
nos asista, tanto a ti como a mí.

Pero, como el pasaje del libro tercero lo deja claro, el hombre justo, sobre todo, es aquel que se conforma con lo suyo, con su parte, porción o lote, aquel que no desea (ἐπεθύμησε) más que lo que le toca. Esta conexión entre el ser justo y el no sucumbir a los impulsos del deseo, en este caso expansionista, de nuevo vuelve a sonar hartamente platónica. En la *República*, después de hacer la clásica división de las partes del alma, una de las cuales corresponde precisamente a la ἐπιθυμία (τὸ ἐπιθυμητικὸν), el Sócrates platónico define a la justicia de la ciudad en analogía con la justicia que se hacen entre sí las partes del alma. Y el hombre justo es precisamente aquél en el que cada una de las partes del alma hace lo suyo sin inmiscuirse con las funciones de las otras partes, siempre gobernando en él el principio racional (R., 441d-e, 443d). Así, el hombre justo herodoteo preludia la transformación platónica de la justicia delatando ya una primera forma de interiorización (περὶ τὴν ἐντός)¹²⁰ ética del concepto. *La justicia homérica tiene en Heródoto uno*

¹²⁰ R., 443d.

de los puntos de inflexión más representativos en el camino hacia la conceptualización platónica.

2.8. Δίκη- ἀνάγκη / χρεόν/ μοῖρα

Por otra parte, en virtud de lo que podríamos denominar el principio de οὐδεὶς ἀνθρώπων ἀδικῶν τίσιν οὐκ ἀποτίσει, hay en el pensamiento de Heródoto una cierta vinculación entre la necesidad y la justicia o, dicho de otro modo, una inevitabilidad de que se reparen las injusticias con justicias correspondientes. Esta inevitabilidad corresponde al universo religioso de Heródoto que es eminentemente moral. Hay una necesidad de que se cumpla la justicia y esta necesidad, cuando los agentes humanos se vuelven ineficaces para garantizarla, se representa por medio de la divinidad.

En el libro noveno de las *Historias*, poco antes de que estalle la batalla de Platea, el general Mardonio se halla con sus tropas en Tebas. Ahí un tebano de nombre Atagino ofrece un banquete a Mardonio y a los cincuenta persas más notables. Heródoto enmarca el episodio con una atribución explícita de la fuente que se lo contó: Tersandro de Orcómeno, quien asistió a este banquete en el que comieron persas y griegos sentados unos al lado de los otros. El compañero persa que comía a un lado de Tersandro le dijo:

«Ἐπεὶ νῦν ὁμοτράπεζός τέ μοι καὶ ὁμόσπονδος ἐγένεο, μνημόσυνά τοι γνώμης τῆς ἐμῆς καταλιπέσθαι θέλω, ἵνα καὶ προειδὼς αὐτὸς περὶ σεωντοῦ βουλεύεσθαι ἔχῃς τὰ συμφέροντα. Ὁρὰς τούτους τοὺς δαινυμένους Πέρσας καὶ τὸν στρατὸν τὸν ἐλίπομεν ἐπὶ τῷ ποταμῷ στρατοπεδεύμενον; Τούτων πάντων ὄψεαι ὀλίγους τινὸς χρόνου διελθόντος ὀλίγους τινὰς τοὺς περιγενομένους». Ταῦτα τε ἄμα τὸν Πέρσην λέγειν καὶ μετιέναι πολλὰ τῶν δακρύων. Αὐτὸς δὲ θωμάσας τὸν λόγον εἰπεῖν πρὸς αὐτόν· «Οὐκῶν Μαρδονίῳ τε ταῦτα **χρεόν** ἔστι λέγειν καὶ τοῖσι μετ' ἐκείνον ἐν αἰνῇ ἐοῦσι Περσέων;» Τὸν δὲ μετὰ ταῦτα εἰπεῖν· «Ξεῖνε, ὦ τι δεῖ γενέσθαι ἐκ τοῦ θεοῦ, ἀμήχανον ἀποτρέψαι ἀνθρώπῳ οὐδὲ γὰρ πιστὰ λέγουσι ἐθέλει πείθεσθαι οὐδεῖς. Ταῦτα δὲ Περσέων συχνοὶ ἐπιστάμενοι ἐπόμεθα **ἀναγκαίη** ἐνδεδεμένοι. Ἐχθίστη δὲ ὁδύνη ἔστι τῶν ἐν ἀνθρώποισι αὕτη, πολλὰ φρονέοντα μηδενὸς κρατέειν.»

9.16

“Ya que ahora te he tenido como compañero de mesa y de libación, quiero dejarte un recuerdo de mi pensamiento, para que, sabiendo tú mismo lo que sucederá, puedas decidir por ti mismo. ¿Ves a estos persas que celebran el

banquete y al ejército que hemos dejado acampado en el río? De todos ellos, transcurrido un tiempo breve, verás que muy pocos han sobrevivido". Estas cosas decía el persa al tiempo que derramaba muchas lágrimas. Tersandro, admirándose de aquel discurso, le dijo: "¿Acaso no es *necesario decir* estas cosas a Mardonio y a aquellos de los persas que, después de él, tienen prestigio?" Y le respondió: "Extranjero, *lo que es necesario que suceda por voluntad divina, es imposible que un hombre lo impida*, pues nadie quiere persuadirse ni por los que dicen cosas confiables. Aun siendo muchos los persas que sabemos esto, lo seguimos, *sujetados a la necesidad*. Éste es el más odioso dolor entre los hombres, percatarse de mucho y no poder nada [tener ningún poder]."

El hombre está en posición de $\alpha\mu\eta\chiav\eta$ al respecto de la modificación de aquello que, por decreto divino, debe suceder. He aquí una formulación de corte eminentemente trágico.¹²¹ El hombre está encarcelado en la prisión de la necesidad y vive afectado por el dolor de hallarse en medio de dos polos situacionales: el saber y el poder. Ambas situaciones difícilmente pueden armonizarse y ponerse en una disposición de equilibrio. El rey persa puede, pero no sabe y, de hecho, es ciego a los consejos de los sabios.¹²² Los generales persas saben pero no pueden: el hombre se halla ante la paradoja de que sus decisiones no están subordinadas a los proyectos de los dioses, sin embargo, los dioses no han desaparecido por completo de la escena. La divinidad garantiza un cierto orden ético y viene a representar la perspectiva moralista de Heródoto al respecto de la causación: es necesario que las acciones inmorales tengan consecuencias y esta necesidad Heródoto la garantiza con la divinidad.¹²³

A diferencia de los poemas homéricos en los que no había una noción de responsabilidad personal ligada a un marco de referencia moral al cual se debía de responder, en las *Historias* la justicia misma viene a constituir ese marco normativo. Inclusive los dioses están sometidos a la fuerza de la $\mu\o\eta\varphi\alpha$, que vigila la consecución de la justicia y el pago de los males cometidos. Así, la pitia les dice a los lidiós:

¹²¹ Cf. Saïd 2002, en donde la autora analiza los motivos trágicos de las *Historias* pero acaba concluyendo que con frecuencia los motivos se transforman, con lo cual no conllevan una visión trágica de la vida humana.

¹²² Sobre la figura del "consejero sabio" como patrón recurrente en las *Historias*, véase el artículo clásico de Lattimore 1939, en el que el autor analiza los diferentes tipos de "tragic warners" en las *Historias*, cuyo ejemplo paradigmático es Artábano.

¹²³ Véase Vignolo Munson 2001.

Τὴν πεποιθαμένην μοῖραν ἀδύνατά ἐστι ἀποφυγεῖν καὶ θεῷ. Κροῖσος δὲ πέμπτου γονέος ἀμαρτάδα ἔξεπλησε [...] Προθυμεομένου δὲ Λοξίεω ὅκως ἂν κατὰ τὸν παῖδας τὸν Κροῖσου γένοιτο τὸ Σαρδίων πάθος καὶ μὴ κατ’ αὐτὸν Κροῖσον, οὐκ ὅιός τε ἐγένετο παραγαγεῖν **Μοίρας**.

Hdt., 1.91

Es imposible, también para la divinidad, escaparse al destino establecido. Creso pagó la culpa de su ancestro en quinta generación [...] aunque Loxias estaba dispuesto a que la desgracia de Sardes ocurriera a los hijos de Creso y no al mismo Creso, no fue capaz de engañar a las *Moiras*.

La complicidad mutua entre la justicia y el destino la expresa Astiages cuando dice a Ciro:

὾Ω παῖ, σὲ γὰρ ἐγὼ δι’ ὅψιν ὄνειρου οὐ τελέην ἡδίκεον, τῇ σεωτοῦ δὲ **μοίρη** περίεις:

Hdt., 1.121

Hijo, yo fui *injusto contigo* a causa de la visión no cumplida de un sueño, pero tú, *gracias a tu propio destino*, sobrevives [...]

Astiages comete injusticia queriendo asesinar a Ciro, pero esta injusticia se neutraliza al no cumplirse la muerte de Ciro. La *μοίρα* funciona como garantía del cumplimiento de la justicia.

2.9. Δίκαιοις-ισοκρατίη / ισονομίη

Finalmente, en el libro cuarto, en la descripción sobre los pueblos emplazados al norte de las tierras escitas, Heródoto habla sobre los isedones de quienes:

Ἄλλως δὲ **δίκαιοι** καὶ οὗτοι λέγονται εἶναι, **ισοκρατέες** δὲ ὄμοιώς αἱ γυναῖκες τοῖσι ἀνδράσι.

Hdt., 4.26

Se dice, por lo demás, que son *justos*, y *las mujeres poseen los mismos poderes que los hombres*.

He aquí una aproximación explícita entre justicia e igualdad.¹²⁴ Los isedones pueden denominarse justos precisamente porque confieren una

¹²⁴ Sobre la relación entre justicia e igualdad y su anclaje en el pensamiento físico, véase G. Vlastos 1947.

igualdad política a hombres y mujeres. Con esto, al fin, emerge una determinación política del concepto de justicia, determinación que Meandrio, el sucesor del poder en Samos tras la tiranía de Polícrates, quien “quería ser el más justo de todos los hombres” (δικαιοτάτῳ ἀνδρῷ βουλομένῳ γενέσθαι, Hdt., 3.142), también hará explícita cuando dice:

Πολυκράτης μέν νυν ἐξέπλησε μοιραν τὴν ἐωυτοῦ, ἐγὼ δὲ ἐς μέσον τὴν ἀρχὴν τιθεὶς ισονομίην ὑμῖν προαγορεύω.

Hdt., 3.142

Polícrates ha cumplido su propio *destino*, pero yo, *habiendo instaurado el poder en el centro, proclamo públicamente a vosotros la igualdad ante la ley*.

Conclusiones

En conclusión, a lo largo de este recorrido se ha puesto de manifiesto cómo en el período que va de Homero a Heródoto la noción de justicia se volvió el centro conceptual del pensamiento. Aquello que inicialmente no se asociaba con la idea de justicia, con el paso del tiempo fue subsumido por ella. La vinculación, por ejemplo, entre justicia y responsabilidad tuvo como consecuencia una toma de conciencia de la parte que les corresponde a los hombres en el devenir de sus acciones y se constituyó así como una de las condiciones de posibilidad del desarrollo del pensamiento sobre el individuo. El concepto homérico de venganza dejó de ser una manifestación de la *virtus bellica* por medio de la cual los héroes resarcían la violación de su honor e imponían su fuerza en respuesta a algún agravio, para convertirse en una forma de la justicia capaz de proveer al pensamiento de un nexo que une los eventos y que revela en ellos la presencia de un patrón universal. El gesto ritual del juramento, uno de los lugares homéricos de enunciación de la justicia, en tanto ancestro prejurídico de la obligación y el contrato, representa, a través de uno de sus símbolos objetivos, el cetro, el paso de un estado de *φύσις* a una condición de *νόμος*; condición en la que es posible sosegar los conflictos por medio de mecanismos no violentos que promueven el ejercicio reiterado de la negociación verbal. Y es justamente la *ιστορίη*, por su relación privilegiada con la justicia, la actividad en la que se cristaliza de manera más clara esta centralización y polarización del pensamiento en las cuestiones jurídicas.

Con respecto a Homero, las *Historias* evidencian, pues, dos hechos fundamentales que pueden erigirse como principios sólidos para deter-

minar en qué consiste el trabajo intelectual de la *ιστορίη* y cuál es el lugar de la obra de Heródoto en la historia de la literatura y el pensamiento griegos. Por una parte, la *juridización total* de la vida social y de la visión del mundo¹²⁵ —juridización que se muestra de manera incontrovertible, por ejemplo, en el fragmento de Anaximandro— para muchos el texto inaugural de la recién nacida filosofía.¹²⁶ Por la otra, una laicización y secularización, en este caso no total sino parcial, de las formas de convivencia social y de pensamiento.

El análisis de la figura del *ἴστωρ* en la écfrasis judicial de la *Ilíada* sugiere enfocar la atención al problema de las relaciones entre saber y poder en la Grecia arcaica. La actividad del *ἴστωρ* está relacionada con la idea de limitación (*πείραστος*). “Los límites del alma no los hallaría ni siquiera aquél que recorre todos los caminos, tan profundo es su *lógos*”, decía Heráclito (B45 DK).¹²⁷ La afirmación del carácter ilimitado y abisal de la razón que habita el alma puede interpretarse como una aseveración de la infinitud del saber. Ni siquiera el hombre que recorre todo el camino del saber será capaz de encontrar un límite. *La imposibilidad del saber supone una limitación del poder*. La asimetría entre lo *ilimitado* del saber y la *delimitación* del poder tiene como consecuencia paradójica una relación de proporción entre la *imposibilidad* de saberlo todo y la *incapacidad de poder* saber todo. El *ἴστωρ* en tanto figura que proporciona un *πείραστος* se constituye como el símbolo paradigmático de la limitación y, por lo mismo, como el ancestro mítico de la escisión poder-saber. En este sentido, el comienzo de las prácticas jurídicas trajo consigo la instauración de una primera tendencia a limitar el saber y, por lo mismo, a transigir y tolerar la infinitud del poder mediante la institución de órganos de control y vigilancia. Y es en la tensión entre estos dos polos

¹²⁵ Tomamos la frase de Darbo-Peschanski 2007, p. 326.

¹²⁶ B1 = Simplicio, *Phys.*, 9.24.13: ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἔστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεόν, **διδόντας** γὰρ αὐτὰ **δίκην καὶ τίσιν** ἀλλήλοις **τῆς ἀδικίας** κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. Véase Kahn 1960, p. 169: “Thus the fragment of Anaximander represents the earliest example of what must have been a very common phrase in the law courts”. P. 170: “The judicial color of διδόντας δίκην is maintained in the ‘ordinance’ or ‘ordination’ by which the penalty is fixed, and Time appears as the magistrate who determines what the retribution shall be”.

¹²⁷ ψυχῆς πείρατα ιών οὐκ ἀν ἔξενοι ὁ πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει. Adoptamos la lectura del fragmento propuesta por G. Betegh 2009, estudio en donde el autor pone en evidencia las confusiones que ha habido al respecto de la aparición del optativo ἔξενοιο en los manuscritos.

de la *praxis* humana donde debe ubicarse la emergencia del discurso histórico de Heródoto y del pensamiento filosófico, íntimamente ligado a la idea de la justicia que lleva consigo las ideas de limitación, restricción, organización y regulación:

Ἐχθίστη δὲ ὁδύνη ἐστὶ τῶν ἐν ἀνθρώποισι αὕτη, πολλὰ φρονέοντα μηδενὸς κρατέειν.

Hdt., 9.16

Éste es el más odioso dolor entre los hombres, percibirse de mucho y no poder nada [no tener ningún poder].

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes y obras de consulta

- BENVENISTE, E., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Minuit, 2 vols., 1969.
- CHANTRAIN, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1968-1980.
- EDWARDS, M. W., *The Iliad: A Commentary*, volume V, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- GILDERSLEEVE, B. L., *Pindar. The Olympian and Pythian Odes*, Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 1965.
- HEUBECK, A., S. WEST y J. B. HAINSWORTH, *A Commentary on Homer's Oddysey*, volume I, Oxford, Clarendon Press, 1988.

Estudios

- ADKINS, A. W. H., *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Oxford, Clarendon Press, 1960.
- , “Honour and ‘Punishment’ in the Homeric Poems”, *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 7.1, 1960b, pp. 23-32.
- , “Homeric Ethics”, en Ian Morris y Barry Powell (eds.), *A New Companion to Homer*, Leiden, Brill, 1997, pp. 694-713.
- ALDEN, M., “Lions in Paradise: Lion Similes in the *Iliad* and the Lion Cubs of *Il. 18.318-22*”, *The Classical Quarterly*, 55.2, 2005, pp. 335-342.
- ALY, W., *Volksmärchen, Sage und Novelle bei Herodot und seinen Zeitgenossen. Eine Untersuchung über die volkstümlichen Elemente der altgriechischen Prosaerzählung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1921, 1969².
- ARMAYOR, O. Kimball, “The Homeric Influence of Herodotus’ Story of the Labyrinth”, *Classical Bulletin*, 54, 1977, pp. 68-72.

- BAKKER, E. J., “The Making of History: Herodotus *Historiēs Apodexis*”, en E. J. Bakker, I. J. F. de Jong y Hans van Wees (eds.), *Brill's Companion to Herodotus*, Leiden, Brill, 2002A, pp. 3-33.
- , “*Khrónos, kléos, and Ideology*”, en M. Reichel y A. Rengakos (eds.), *Epea Pteroenta. Beiträge zur Homerforschung*, Stuttgart, Franz Steiner, 2002B, pp. 11-28.
- BENVENISTE, E., “L'expression du serment dans la Grèce ancienne”, *Revue de l'histoire des religions*, 134.1-3, 1947, pp. 81-94.
- BERRUECOS FRANK, B., *Πολύπτειος Σοφία. Heródoto en la historia de la filosofía griega*, tesis doctoral, Barcelona, Universitat de Barcelona, 2013.
- BETEGH, G., “The Limits of the Soul: Heraclitus B45 DK. Its Text and Interpretation”, en E. Hülsz (ed.), *Nuevos Ensayos sobre Heráclito. Actas del segundo Simposium Heracliteum*, México, UNAM, 2009, pp. 391-414.
- BIRASCHI, A. M., *Tradizioni epiche e storiografia. Studi su Erodoto e Tucidide*, Perugia, Edizioni scientifiche italiane, 1989.
- BOEDEKER, D., “Herodotus's Genre(s)”, en M. Depew y Dirk Obbink (eds.), *Matrices of Genre. Authors, Canons, and Society*, Cambridge, Harvard University Press, 2000, pp. 97-114.
- , “Epic Heritage and mythical patterns in Herodotus”, en E. J. Bakker, I. J. F. de Jong y Hans van Wees (eds.), *Brill's Companion to Herodotus*, Leiden, Brill, 2002, pp. 97-116.
- BOLLACK, J., “Styx et Serments”, *Revue des Études Grecques*, 71, 1958, pp. 1-35.
- BOUVIER, D., *Le sceptre et la lyre: L'Iliade ou les héros de la mémoire*, Grenoble, Millon, 2002.
- CAIRNS, D. L., “Ethics, Ethology, Terminology: Iliadic Anger and the Cross-Cultural Study of Emotion”, en S. Braund y G. W. Most (eds.), *Ancient Anger. Perspectives from Homer to Galen*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 11-50.
- CALAME, C., *Le récit en Grèce ancienne*, Paris, Belin, 2000.
- CANTARELLA, E., “Violence privée et procès”, en J. M. Bertrand (ed.), *La violence dans les mondes grec et romain: Actes du colloque international (Paris, 2-4 mai 2002)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2005, pp. 339-347.
- CASABONA, J., *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec*, Aix-en-Provence, Publication des Annales de la Faculté de Lettres, 1966.
- CASKEY, J. L., “Herodotus and Homer”, *The Classical Weekly*, 35.23, 1942, pp. 267.
- CASSIAN HOFER, P., “Über die Verwandtschaft des herodotischen Stiles mit dem homerischen”, en *Programm des Kaiserl. Königl. Gymnasium zu Meran*, Meran, J. B. Stockhausen, 1878, pp. 3-39.
- CURRIE, B., *Pindar and the cult of heroes*, Oxford, Oxford University Press, 2005.
- DARBO-PESCHANSKI, C., *Le discours du particulier. Essai sur l'enquête hérodotéenne*, Paris, Éditions du Seuil, 1987.
- , *L'Historia. Commencements grecs*, Paris, Gallimard, 2007.
- DESMOND, W., “Punishment and the Conclusion of Herodotus' *Histories*”, *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 44, 2004, pp. 19-40.

- DETIENNE, M., *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Éditions La Découverte, 1967¹, 1990².
- DODDS, E. R., *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, University of California Press, 1951.
- DUFFY, J., "Homer's Conception of Fate", *The Classical Journal*, 42.8, 1947, pp. 477-485.
- DUTTON, E. H., *Studies in Greek Prepositional Phrases* διά, ἀπό, ἐν, εἰς, ἐν, Chicago, University of Chicago Libraries, 1916.
- EBBOTT, M., "The Wrath of Helen: Self-Blame and Nemesis in the *Iliad*", en G. Nagy (ed.), *Greek Literature. Volume 2. Homer and Hesiod as Prototypes of Greek Literature*, New York, Routledge, 2001, pp. 235-253.
- EHRENBERG, V., "When Did the Polis Rise", *The Journal of Hellenic Studies*, 57.2, 1937, pp. 147-159.
- FORBES, C. A., "Crime and Punishment in Greek Athletics", *The Classical Journal*, 47.5, 1952, pp. 169-173, 202-3.
- GAGARIN, M., "Dikē in the *Works and Days*", *Classical Philology*, 68.2, 1973, pp. 81-94.
- GERNET, L., *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Paris, Ernest Leroux, 1917.
- , *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, François Maspero, 1968.
- GIGANTE, M., *Νόμος Βασιλευς*, Napoli, Glaux, 1956.
- GIRAUDEAU, M., *Les Notions Juridiques et Sociales chez Hérodote*, Paris, Diffusion De Boccard, 1984.
- , "L'héritage épique chez Hérodote", *Bulletin de l'Association G. Budé*, 1984b, pp. 4-13.
- GLOTZ, G., *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, Paris, Fontemoing, 1904 [ed. Facsimilar New York, Arno Press, 1973].
- GLOTZ, G., *Études sociales et juridiques sur l'antiquité grecque*, Paris, Hachette, 1906.
- GOLDHILL, S., *The Poet's Voice: Essays on Poetics and Greek Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- GOMME, A. W., *The Greek Attitude to Poetry and History*, Berkeley, University of California Press, 1954.
- GRETHLEIN, J., "The Manifold Uses of the Epic Past: The Embassy Scene in Herodotus 7.153-63", *American Journal of Philology*, 127.4, 2006, pp. 485-509.
- HAMMER, D., "The Politics of the *Iliad*", *The Classical Journal*, 94.1, 1998, pp. 1-30.
- HARRISON, J. E., *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 1903¹, 1922³.
- HARTOG, F., "Premières figures de l'historien en Grèce: historicité et histoire", en N. Loraux y Carles Miralles (eds.), *Figures de l'intellectuel en Grèce ancienne*, Paris, Belin, 1998, pp. 123-141.
- HAVELOCK, E., "Dikaiosune. An Essay in Greek Intellectual History", *Phoenix*, 23.1, 1969, pp. 49-70.

- , *The Greek Concept of Justice. From its Shadow in Homer to its Substance in Plato*, Cambridge, Harvard University Press, 1978.
- HERINGTON, J., “The Poem of Herodotus”, *Arion*, 1.3, 1991, pp. 5-16.
- HOOKER, J. T., “A Shame-Culture?”, *Greece and Rome*, 34.2, 1987, pp. 121-125.
- HUBER, L., “Herodots Homerverständnis”, en H. Flashar y K. Gaiser (eds.), *Synusia. Festgabe für W. Schadewaldt*, Pfullingen, Neske, 1965, pp. 29-52.
- HUXLEY, G. L., *Herodotus and the Epic: a Lecture*, Athens, G. Huxley, 1989.
- IMMERWAHR, H., “Aspects of Historical Causation in Herodotus”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 87, 1956, pp. 241-280.
- JONES, F. W., “The Formulation of the Revenge Motif in the *Odyssey*”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 72, 1941, pp. 195-202.
- KAHN, C. H., *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, New York, Columbia University Press, 1960.
- KITTS, M., *Sanctified Violence in Homeric Society. Oath-Making Rituals and Narratives in the Iliad*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- KOCH PIETTRE, R., “Inscrire un serment en Grèce ancienne: couper et verser”, *Cahiers Mondes anciens*, 2010, en línea: <<http://mondesanciens.revues.org/index112.html#ftn11>>.
- KYLE, D. G., “Herodotus on Ancient Athletics, Olympia and Egypt”, *Antike Lebenswelten. Konstanz-Wandel-Wirkungsmacht. Festschrift für Ingomar Weiler zum 70 Geburtstag*, Wiesbaden, Harrasowitz, 2008, pp. 149-160.
- LATTIMORE, R., “The Wise Adviser in Herodotus”, *Classical Philology*, 34.1, 1939, pp. 24-35.
- MACKENZIE, M. M., *Plato on Punishment*, Berkeley, University of California Press, 1981.
- MARINCOLA, J., “Odysseus and the Historians”, *Histos*, 1, 1997, en línea: <<http://www.dur.ac.uk/Classics/histos>>.
- MCDOWELL, D. M., *The Law in Classical Athens*, London, Cornell University Press, 1978.
- NAGY, G., *The Best of the Achaeans*, Baltimore-London, John Hopkins University Press, 1979, 1999².
- , “Herodotus the ‘*logios*’”, *Arethusa*, 20, 1987, pp. 175-184.
- , *Pindar’s Homer. The Lyric Possession of an Epic Past*, Baltimore / London, Johns Hopkins University Press, 1990.
- , *Homeric Responses*, Austin, University of Texas Press, 2003.
- NIELSEN, A. J. F., *The Tragedy in History. Herodotus and the Deuteronomistic History*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997.
- NORDEN, E., *Die Antike Kunstprosa*, Erster Band, Stuttgart, Teubner, 1898, 1915³.
- PUCCI, P., *The Song of the Sirens*, Lanham, Rowman and Littlefield, 1998.
- REDFIELD, J. M., *Nature and Culture in the Iliad: The Tragedy of Hector*, Durham, Duke University Press, 1994.
- RUNCIMAN, W. G., “Origins of States: The Case of Archaic Greece”, *Comparative Studies in Society and History*, 24.3, 1982, pp. 351-377.

- RUZÉ, F., *Délibération et pouvoir dans la cité grecque de Nestor à Socrate*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1997.
- SAÏD, S., "Herodotus and Tragedy", en E. J. Bakker, I. J. F. de Jong y Hans van Wees (eds.), *Brill's Companion to Herodotus*, Leiden, Brill, 2002, pp. 117-147.
- SAUGE, A., *De l'épopée à l'histoire. Fondement de la notion d'historiē*, Frankfurt, P. Lang, 1992.
- SNELL, B., *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäisch-en Denkens bei den Griechen*, Göttingen, Vandenhoeck and Ruprecht, 1946, 1975⁴.
- STRASBURGER, H., *Homer und die Geschichtsschreibung*, Heidelberg, C. Winter, 1972.
- VAN EFFENTERRE, H., *La cité grecque*, Paris, Hachette, 1985.
- VAN WEES, H., *Status Warriors. War, Violence and Society in Homer and History*, Amsterdam, J. C. Gieben, 1992.
- VIDAL-NAQUET, P., "Temps des dieux et temps des hommes. Essai sur quelques aspects de l'expérience temporelle chez les Grecs", *Revue de l'Histoire des Religions*, 157.1, 1960, pp. 55-80.
- VIGNOLO MUNSON, R., "Ananke in Herodotus", *The Journal of Hellenic Studies*, 121, 2001, pp. 30-50.
- VLASTOS, G., "Equality and Justice in Early Greek Cosmologies", *Classical Philology*, 42.3, 1947, pp. 156-178 = D. W. Graham (ed.), *Gregory Vlastos. Studies in Greek Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1996, pp. 57-88.
- WESTBROOK, R., "The Trial Scene in the *Iliad*", *Harvard Studies in Classical Philology*, 94, 1992, pp. 53-76.
- WILSON, D. F., *Ransom, Revenge and Heroic Identity in the Iliad*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.