

*Modelo normativo del mundo homérico: Odisea**

Por Juan Moncada

1. Introducción

En Homero no hay una legislación revelada por los dioses, como en Manú, ni tampoco hay constancia de una recopilación legal de referencia para su época, como en el caso de las Doce Tablas para Roma. Pero una lectura que preste cuidadosa atención a las normas e instituciones sociales a que alude el poeta en Odisea, permite mirar entre las persianas de la llamada “edad oscura” de la historia de Grecia (del año 1200 a.C., hasta Homero, en el siglo VIII a.C.) e identificar un conjunto de los mandamientos expresos, convenciones sociales y pautas de comportamiento que, demostraremos aquí, exteriorizan un esquema normativo de aquello que parecía aceptable en la atmósfera religiosa, social y política de aquella época, que justificaba encomiar o acusar a alguien en determinadas circunstancias, que hacía posible castigar o recompensar y que, al final, representaban el zócalo sobre el que se sostenían las pequeñas sociedades establecidas en la geografía que comprendía el Asia menor, el África del norte y la Grecia continental y sobre la cual procuraban su precaria estabilidad, de todo lo cual Homero dejó trazas en la larga tradición oral preservada por él.

Descripciones exquisitas de experiencias cotidianas permiten también vislumbrar el valor que se asignaba al individuo en ese complejo ambiente de dioses celosos, drogas mortíferas, hombres corajudos y de inteligencia e instinto explorador, y ofrece Odisea elementos que permiten también identificar grupos particulares y castas, tanto como ideas de justicia, normas y patrones generales que dejan reconocer, por fin, la forma en que hombres y dioses se asignaban el poder. Si la literatura de la Edad Moderna se mira en el espejo de Homero para encontrar sus orígenes, no vemos porqué el derecho, también moderno, no intente hacer lo propio.

La prudente Penlopea, para citar un caso, no encarna sólo un ideal de virtud conyugal y belleza. Mirado con atención, ofrece también la clave de la legitimidad del nuevo gobierno de Ítaca, si Odiseo falla en su regreso. Y el asedio de los pretendientes puede leerse como un intento frustrado de sucesión al trono en aquella patria chica y, asimismo, la masacre final podría interpretarse como la descripción de un juicio de castigo a la provocación y a las demasías de aquellos insensatos que no quisieron pedir el casamiento a Penlopea de un “justo modo” (14.80)¹. Incluso, las arengas finales de Eupites a los itacenses en el ágora, y su amenaza de guerra para vengar a los pretendientes ajusticiados por haber ultrajado el palacio real, tiene toda la materia prima de una insurrección. Y es de este modo que proponemos leer a Homero.

En un contexto de sociedades geográficamente pequeñas, de ciudades que se engañan con astutos caballos de madera y cuyas riquezas se conquistan y reparten en la lógica de los botines de guerra, la tentativa de considerar un estatuto legal subyacente a ellas parecería un esfuerzo estéril. Si, no obstante, para describir las

* [Bibliografía recomendada.](#)

¹ Reenviaremos al lector, siempre en paréntesis sobre el texto, a la métrica original de Segalá y Estalella, de la edición a la que se refiere la nota 5 infra. Ej. (1.11) para la primera cita o (24.545), para la última.

comunidades y comarcas de entonces, habláramos de mera fuerza bruta, de neta prevalencia de la fuerza física, de coerción desnuda, haríamos también una lectura extrema. No puede decirse que comunidades que admitían un orden social inteligible, que soñaban con mejores y más estables agrupaciones sociales, carecían de pauta normativa alguna o que traducían barbarie simple y llana.

Odisea proporciona una larga lista de ejemplos de creencias y acciones normativas enlazadas a valores religiosos compartidos por aquellas comunidades. Se debían cumplir los juramentos (12.297), rendir honores al huésped (1.113), acoger con sentimientos de amistad (15.46), ofrecer hospitalidad y recibirla (1.178), respetar bienes ajenos y no envidiarlos (17.528), llevar vestidos limpios (6.57), mostrar compañerismo (8.536), expresar fidelidad conyugal (18.250), celebrar hecatombes perfectas (17.57), compadecer al suplicante (8.536), ofrecer regalos y aceptar los ofrecidos (11.354), no eludir el lecho de una diosa (10.281), tolerar que una visita esté sentada en la tierra (7.159) o que un joven luche con un viejo (18.52).

Asimismo, los deberes de venganza a la muerte del padre o los parientes (3.102), de mostrar temor a los dioses (6.119) y de hacer las cosas con moderación (15.67), simbolizan todas ellas conductas que fueron consideradas deseables entre hombres que además tenían conciencia de su propio contraste cultural respecto de “salvajes” e “ignorantes de la justicia y de las leyes” (9.193) y que tenían una capacidad sumamente indicativa de la presencia de una sociedad política: la inteligencia para la utopía.

Odisea, en efecto, es una obra llena de utopías localizadas en lugares fantásticos de la atmósfera mediterránea donde “los hombres viven dichosamente”, en los que “jamás hay nieve, ni invierno largo, ni lluvia, sino que el Océano manda siempre las brisas del Céfito, de sonoro soplo, para dar a los hombres más frescura” (4.555). Era patente el anhelo de aquellas sociedades homéricas de tener experiencias políticas mejores, por contraste a las reales, y la capacidad de sus protagonistas de reflexionar en perspectiva visionaria sobre la vida en comunidad y de orientar su orden normativo hacia mejores y más justos regímenes de leyes².

Tales utopías sin duda ayudarían a tender puentes entre la Grecia arcaica y clásica con su “edad oscura” (Early Iron Age), y permiten también obtener mucha información de los valores del hombre homérico alrededor del problema de la justicia, de las libertades y del ejercicio del poder³.

Hay geografía real, mezclada con ríos, islas y lugares inventados; hay narraciones increíbles y herramientas mágicas, como la “varita” de Atenea (13.429) o como

² López Eire identifica algunas de estas utopías: “Allí nunca les falta, ni al amo ni al pastor, ni queso, ni carnes, ni dulce leche, pues las ovejas están en disposición de ser ordeñadas en cualquier tiempo”, dice Menelao refiriéndose a Libia en su conversación con Telémaco (4.78). “Los inmortales te enviarán á los campos Elíseos al extremo de la tierra donde se halla el rubio Radamanto allí se vive dichosamente, allí jamás hay nieve, ni invierno largo, ni lluvia, sino que el Océano manda siempre las brisas del Céfito, de sonoro soplo, para dar á los hombres más frescura” (4.554) Cfr. Homero, *Odisea*, trad. Luis Segalá y Estalella, ed. Antonio López Eire, México, Planeta, 2017, notas 111, 132 y 177 ubicadas respectivamente en p. 105, 119, 156.

³ A menudo se hace referencia a *La República* de Platón como primer modelo de sociedad idealizada, pero habría que tener presente las lucubraciones de Homero. Un recuento de la prosa utópica y sus promotores, así como del impulso práctico de algunas de ellas, se puede ver en: www.britannica.com/topic/utopia y www.britannica.com/art/utopian-poetry.

aquellas naves que se conducen sin piloto y sin timón, y que “ya saben ellas el pensamiento y el querer de los hombres” (8.536), y hay que ver también la asombrosa capacidad de desplazamiento que tienen los dioses, casi parecida a una teletransportación; todo ello es cierto. Pero hay mucho más que mera fantasía a lo largo de la gran epopeya, a la que Vico no dudó en otorgar plena credibilidad histórica al considerar a Homero el “primero de sus autores ciertos, y primer padre verdadero de toda la erudición griega”, al tiempo que reconoció en la Odisea preciosos detalles sobre “asambleas heroicas”, “jurisprudencia heroica” y “geografía poética”⁴.

También la autoridad de Luis Segalá y Estalella acredita a Odisea como el “panorama más acabado, el eco más fiel de las primeras épocas históricas de la raza griega”. Añade que, a diferencia de la Ilíada, la Odisea representa “una pintura más completa de la vida humana”⁵.

Y no debería extrañar tampoco que el conocido juez y escritor norteamericano, Richard A. Posner, publicara en 1981 una importante obra en la que toma como una de sus referencias históricas la estructura de las instituciones sociales homéricas, y perfila un sistema alternativo de orden estatal que resulta clave para hacer contrastes en sus debates de filosofía social. Describe los rasgos de ese orden (hospitalidad, intercambio de regalos, venganzas, etc.) como la “powerful evidence that the society described by Homer is ‘real’, albeit not necessarily historical in its details, but also suggests a puzzle”⁶.

Poco nos interesa aquí la cuestión homérica, o cuántos homeros fueron, o la datación de sus obras: si fue primero Ilíada que Odisea; ni identificar defectos métricos, anomalías lingüísticas, repeticiones o violaciones a la ley de sucesión de la épica de que se valen los filólogos, y que hacen dudar de la unidad de autor de los poemas homéricos; tampoco interesa saber si la llamada “telemaquia” fue suplemento del poema original⁷, un aspecto en el que seguramente la inteligencia artificial se hará sentir dentro de poco con aportes confiables que se añadirán al esfuerzo de generaciones de filólogos.

Lo que nos interesa verdaderamente es que Homero, o quien haya sido el gran poeta, preservó los remanentes del desaparecido ambiente palaciego micénico, y

⁴ Vico, Giambattista, *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las Naciones*, México, FCE, 1941, p. 27, 88, 91, 115 y 123, edición curada nada menos que por Eduardo García Maynez, quien fuera leyenda en filosofía del derecho latinoamericano.

⁵ La versión más estimada de la Odisea, en prosa castellana, y traducida directamente del griego, se reconoce al mencionado Segalá y Estalella en 1908 y 1910 (objeto de un increíble plagio de la Universidad Nacional de México, del que Segalá se quejó muy discretamente), que es la traducción que adoptamos para este trabajo. Más tarde, en 1928, el mismo Segalá y Estalella, quien fuera catedrático de lengua griega en la Universidad de Barcelona (fallecido en el bombardeo de esa ciudad en 1938), dio a luz *Obras Completas de Homero*, engalanada con reproducciones de obras artísticas de la antigua Grecia, y que identifica muy pulcramente la *editio princeps*, los textos griegos de los cuales partió para hacer la traducción. Cfr. *Obras Completas de Homero*, versión directa y literal del griego, por Luis Segalá y Estalella, edición adornada con ilustraciones arqueológicas de carácter homérico, Barcelona, Casa Editorial Montaner y Simón, 1927. Odisea a partir de la p. 286. Las citas del texto corresponden a las p. XXXVIII y XXXIX de esta obra “sus poemas, junto con las sagradas escrituras y las obras de Shakespeare (dice Segalá de Homero), son la mejor preparación para la vida”, p. XXXVI.

⁶ Posner, Richard A., *The Economics of Justice*, Harvard University Press, 1983, p. 141.

⁷ Un resumen de esta problemática se puede leer en la introducción de Odisea escrita por el filólogo y profesor de la Universidad de Granada, España, el profesor Jose Luis Calvo: *Homero. Odisea*, ed. y trad. José Luis Calvo, Cátedra, 25ª ed., 2017, p. 9 a 42.

protegió así los rasgos sociales que se reflejaban en la larga tradición oral acumulada durante la llamada “edad oscura”⁸ de Grecia (Early Iron Age), y proporcionó información de mucho valor documental para reconocer, exprimiendo con paciencia, los valores normativos fundamentales que cundieron durante la sociedad homérica, que traía impregnada la poesía épica, la misma que en palabras de López Eire, Homero “embalsamó..., en un intento por detener el tiempo”⁹, que avanzaba raudo hacia la futura floreciente Grecia clásica¹⁰.

⁸ El mundo homérico está englobado entre los siglos XII a.C. –siglo que marca el ocaso de la civilización micénica, y que comprende también la Guerra de Troya–, y el siglo VIII a.C., en el que se supone que vivió Homero o, por lo menos, fueron escritos sus poemas. Esos 400 años pertenecen a la llamada “Dark Age griega”, y es durante ese período que se desplegaron los acontecimientos de Odisea. El término “Dark Age” o “edad oscura” ha sido criticado frecuentemente; y se ha propuesto en su reemplazo el de “Early Iron Age”, con el que tendemos a estar de acuerdo aquí considerando nuestras observaciones de nota 71 infra; si bien el clima entre los expertos es aún muy reticente: “Despite these new objections on the term ‘Dark Age’, the overall picture suggested by archaeological data for this period fits the general features of system collapse with no identifiable central administration, population decline, and impoverishment of material culture. This is in line with the opinion of Anthony Snodgrass who holds that in Greece during the Dark Age, little was preserved from the Mycenaean culture and ‘that little then dwindled away to almost nothing, until some elements were artificially revived’ in the late ‘8th century BCE and later’” (www.ancient.eu/Greek_Dark_Age).

Ciertamente, no hubo un sistema político centralizado que diera una forma distintiva a esa región durante aquél periodo, pero muchos asentamientos pequeños existieron, y es de suponer que utilizaban las sobras culturales de la civilización micénica, ambiente que a no dudar inspiró las emocionantes aventuras de Odiseo; y habrá que considerar, asimismo, que el siglo de Homero tuvo un comportamiento diferente, pues dio lugar a dos fenómenos: la aparición de la *early poleis* y el ascenso del alfabeto griego primitivo (en reemplazo de los dialectos post micénicos), cuyas primeras inscripciones dieron fama al Jarrón de Dipylon (725 a.C.), lo que demuestra que fue un periodo de marcado ambiente transitivo que respalda las sospechas de algunos, de que Homero buscó “embalsamar” la tradición épica oral ante la amenaza de su desaparición: “The material culture of the 8th-century-BCE Greece is much varied and innovative compared with the previous centuries. Other changes recorded towards the end of the Dark Age are: recovery of literacy (Greek alphabet) after the abandonment of the Mycenaean Linear B script, increasing contacts with regions outside the Aegean, and the emergence of a new and successful form of political institution (the early poleis). These signs are consistent with a society experiencing a population increase and gaining a higher level of complexity. This time of recovery marks the end of the Greek Dark Age and the transition into the Greek Archaic Period, a time considered a turning point or revival in Greek history” (www.ancient.eu/Greek_Dark_Age).

⁹ La magnífica edición de Odisea de colección Austral trae frecuentes comparaciones con la *Iliada* e incluso con la *Eneida* de Virgilio. Asimismo, numerosas precisiones geográficas, de lugares y ríos, y datos patronímicos y topográficos, precisiones genealógicas, filológicas, aclaraciones de métricas de volumen. También trae interesantes observaciones sobre pasajes de la guerra de Troya en Odisea no mencionadas en la *Iliada*, así como puntos de contacto entre los dos grandes poemas homéricos. Interesante además por las pistas que ofrece acerca de la historicidad de Homero, de su perspectiva utópica y de su técnica en la utilización de símiles. Cfr. Homero, *Odisea*, Colección Austral, p. 20.

¹⁰ “Ulises es el último héroe antiguo, y el primero de los modernos”, recuerda García Gual aludiendo a esa faceta transitiva de Homero entre la “edad oscura” (o *early iron age*) y la Antigüedad griega clásica. Cfr. Homero, *Odisea*, prólogo de Carlos García Gual, trad. José Manuel Pabón, Gredos, 2019, p. 9. En esta edición con traducción versificada de Odisea, el prologuista deja a un lado la cuestión de los aspectos realistas en Homero, y se ocupa más bien hacer el recuento de la impronta de Odisea en la literatura posterior a Homero: los griegos, Virgilio, Dante, Shakespeare, Calderón, Borges, Cavafis, Joyce, etc., y alude también a la desmitificación de Odiseo en el teatro del siglo XX; recuento menos denso incorpora el autor al prólogo de su propia traducción de Odisea, publicada previamente, y en la que hace precisiones acerca del estilo moderno de esta narración homérica, lejana ya de la estructura de cualquier relato primitivo y hace apuntes interesantes sobre el papel de la mentira, la figura femenina y el status de la gente humilde de aquella época, aun cuando se muestra muy desconfiado de la

En esta perspectiva entonces, la Odisea ofrece un rompecabezas válido para explorar y comparar nuestros conceptos modernos de justicia, igualdad y separación de poderes, tres conceptos clave sin los cuales no entendemos el constitucionalismo de hoy, que nos servirán de guía para abordar el pasado. Comencemos por justicia.

2. Justicia

Ya hemos dicho que existe una dimensión de normas e instituciones sociales que no son el resultado de un diseño formal, pero que fluye a través de grupos sociales muy unidos, que traduce sus valores compartidos y que permite exigir cuentas, endilgar responsabilidades y atribuir sanciones o recompensas¹¹.

Telémaco estaba llamado a continuar la saga de su abuelo Laertes y de su padre Odiseo en el mando de Ítaca. En la Evocación de los Muertos, Odiseo desciende al Hades¹² y se encuentra, entre otros, con el alma de su difunta madre, quien habla sobre su nieto: “Telémaco –le informa su madre– cultiva en paz tus heredades y asiste a decorosos banquetes, como debe hacerlo el varón que administra justicia” (11.181).

Resultaría aventurado interpretar este pasaje para afirmar que alude a una tarea misional de la monarquía, a una función del rey; igual que lo sería deducir conclusión similar de cierta frase del famoso Coloquio en el que, haciendo las veces de forastero, el propio Odiseo halaga a Penlopea recordándole que su gloria “llega hasta el anchuroso cielo como la de un rey ..., que impera sobre muchos y esforzados hombres (y que) hace que triunfe la justicia” (19.107).

Seduca pensar que estas citas admiten una perspectiva institucional embrionaria del concepto moderno de administración de justicia, pero en honor a la verdad, parecen más conectados a pautas de comportamiento personal deseables de un gobernante, como prudencia, cordura o sensatez, valores de frecuente estimación en Odisea, antes que una específica tarea misional anudada a la autoridad real.

historicidad geográfica de Odisea. Esta edición no tiene notas, pero ofrece un índice onomástico útil, y un sumario. Cfr. Homero, *Odisea*, trad. y prólogo de Carlos García Gual, Alianza, 2015.

¹¹ Para una panorámica del debate actual en ciencias sociales sobre el concepto de *social norms*, en: Bicchieri, Cristina - Muldoon, Ryan - Sontuoso, Alessandro, *Social norms*, en Zalta, Edward N. (ed.), “The Stanford Encyclopedia of Philosophy”, 2018, <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/social-norms>: “Social norms, the informal rules that govern behavior in groups and societies, have been extensively studied in the social sciences. Anthropologists have described how social norms function in different cultures (Geertz 1973), sociologists have focused on their social functions and how they motivate people to act (Durkheim 1895 [1982], 1950 [1957]; Parsons 1937; Parsons ‘Shils 1951; James Coleman 1990; Hechter’; Opp 2001), and economists have explored how adherence to norms influences market behavior (Akerlof 1976; Young 1998a). More recently, also legal scholars have touted social norms as efficient alternatives to legal rules, as they may internalize negative externalities and provide signaling mechanisms at little or no cost (Ellickson 1991; Posner 2000)”.

¹² López Eire hace una llamativa anotación a este pasaje: Odiseo “no desciende propiamente al Hades (katábasis)”, no como Heracles o Teseo, sino a través de un rito de “evocación de los muertos, en el que, curiosamente, el evocador es el que se acerca al mismísimo Hades”, p. 215, nota 228. García Gual, por su parte, comenta que “esa visita del héroe al otro mundo es un motivo de hondas resonancias en otras mitologías. El gran precedente es el viaje del mesopotámico Gilgamés, unos mil años anterior a nuestro Odiseo” (Homero, *Odiseo*, Alianza, p. 22), lo que demuestra una vez más la íntima interconexión cultural entre las civilizaciones que ocuparon la geografía del mundo indoeuropeo y nos previene de pensar que el mundo greco-latino antiguo es el punto cero de la tradición occidental.

La justicia privada de hombres vengadores tenía gran protagonismo: ¿Qué otra cosa iban a hacer los hombres, sino seguir el ejemplo de la divinidad y replicar también la venganza entre mortales? La esperanza de una retaliación directa, sin intervención de institución alguna, efectivamente estaba arraigada como uno de los más potentes motores del comportamiento de los súbditos homéricos¹³: “¡Cuán bueno es para el que muere dejar un hijo!”, decía Néstor Nélide a Telémaco, refiriéndose al hombre asesinado que tenía la fortuna de encontrar desagravio en las manos de sus descendientes supérstites (3.103).

Otros pasajes del poema reflejan bien este sentimiento: “Afrentoso será que lleguen a enterarse de estas cosas los venideros; y, si no castigáramos a los matadores de nuestros hijos y de nuestros hermanos, no me fuera grata la vida y ojalá me muriese cuanto antes para estar con los difuntos” (24.426). El mismo Odiseo, protagonista de la trama, pone el dedo en la llaga: “¡Ah perros! No creíais que volviese del pueblo troyano a mi morada y me arruinabais la casa, forzabais las mujeres esclavas y, estando yo vivo, pretendíais a mi esposa; sin temer a los dioses que habitan el vasto cielo, ni recelar venganza alguna de parte de los hombres. Ya pende la ruina sobre vosotros todos” (22.35).

La venganza no admite tribunales ni procedimientos; pero tal constatación no es incompatible con el hecho de que el rey fuese considerado un instrumento de ejecución de la justicia administrada por los dioses. Ninguna autonomía podía interponer contra la misericordia o tiranía del cielo, y nada podía decidir al margen de las respectivas señales divinas, ni desobedecer y mucho menos revisar la implacable providencia celestial. Así pues, antes que administrar justicia, el monarca requería siempre de autorización antes del castigo (17.57), y la ejecutaba en plena y cabal subordinación a los estándares superiores de la justicia divina, por cuyos lentes es que podemos vislumbrar y completar el alcance verdadero de la idea de administración de justicia en Homero¹⁴.

§ 1. En la Grecia homérica, Zeus retiene una autoridad omnipotente por cuyo poder “vigila a los hombres e impone castigos a cuantos pecan” (13.200), de modo que acaparaba la jurisdicción originaria de resolver conflictos. En la compleja jerarquía del Olimpo no había un escalafón perfecto, por lo que cada divinidad aparece ejerciendo sus facultades en medio del más pavoroso desorden y demasiado caprichosamente. Cuidaban siempre de no molestar el dominio de sus semejantes, y en especial evitaban contrariar los apetitos de Zeus o sus decisiones de justicia tan frecuentemente animadas por preferencias hacia sus hijos y parientes favoritos.

Nos cuenta Homero que, después de caer a manos de las hijas de Cócalo, Minos, vástago de Zeus, llegó a elevarse como juez de los muertos: Obraba “sentado y empuñando áureo cetro, pues administraba justicia a los difuntos. Estos, unos sentados y otros en pie a su alrededor, exponían sus causas al soberano en la morada, de anchas puertas, de Hades” (11.568). Este pasaje corresponde a una imagen de ultratumba en la que Odisea lanza a la posteridad los rudimentos de la idea de un

¹³ Una aproximación al problema de la venganza en Homero, con particular referencia a *Ilíada*, en: Vásquez, Juan G., *La venganza como prototipo legal en la Ilíada*, Bogotá, Universidad del Rosario, 2011.

¹⁴ Justicia divina, “una idea muy evolucionada, muy neta y claramente perfilada” en la *Odisea* según López Eire, Homero, *Odisea*, Colección Austral, p. 406 y 432, notas 472 y 520.

juicio presidido por alguien que tenía la responsabilidad de descubrir los hechos, aunque más a la manera de un juez de paz, lego y local, que por supuesto a la de un juez entrenado profesionalmente, o perteneciente a una estructura burocrática inamovible o en la que sus poderes se sujetan a un código dictado previamente. No era el caso, ciertamente; pero tales rudimentos no pueden ser el producto de una mentalidad pastoril estancada en la venganza. En efecto, Minos, cuyo legendario gobierno en Creta dio cuño y nombre a la civilización minoica, es la figura clásica que permite la trazabilidad a la institución del juez, y representa una simiente en la Antigüedad griega de nuestra idea de administración de justicia.

Cuatro siglos después de Homero, en tiempos de Platón (427-347 a.C.), la leyenda de Minos iba a ser objeto de una descripción enriquecida en el diálogo del Gorgias (388 a 385 a.C.), que citamos por hacer empalme directo a Odisea. Resulta que Sócrates y Calicles discuten en torno al juicio de los muertos, en particular sobre el destino final de las almas, que en la cosmogonía platónica caminaban, los justos, con dirección a las Islas de los Bienaventurados, mientras que hacia el Tártaro, los injustos. Y se trae en aquella conversación un bello relato según el cual, alguna vez los dioses permitieron a los hombres administrar justicia, aunque el optimismo sobre aquella situación no duró. Resulta que los guardianes de aquellas Islas de los Bienaventurados se quejaron en forma sugestiva de un hecho sorprendente: que pasaban a uno u otro lugar, a las Islas o al Tártaro, indistintamente, hombres que no lo merecían.

De acuerdo con el Diálogo, Zeus especuló que distintas circunstancias, como apariencias físicas, nobleza, riqueza y disponibilidad de testigos por parte de los poderosos, hacían que los jueces humanos juzgaran mal a sus semejantes, con lo cual “los jueces [mortales] quedan turbados por todo esto y, además, también ellos juzgan vestidos; sus ojos, sus oídos y todo el cuerpo son como un velo con que cubren por delante su alma”¹⁵.

Esos obstáculos obligaron al dios de dioses a quitar a los hombres una curiosa herramienta básica de su tarea judicial, cual era el conocimiento anticipado de la hora de la muerte, y ordenó entonces cambiar la rutina de tal modo que los mortales fueran juzgados no en esta vida, sino después de fallecer: “También es preciso que el juez esté desnudo y que haya muerto; que examine solamente con su alma el alma de cada uno inmediatamente después de la muerte, cuando está aislado de todos sus parientes y cuando ha dejado en la tierra todo su ornamento, a fin de que el juicio sea justo”¹⁶.

Seguramente es esta la razón mitológica por la que Homero no puede mostrarnos un rey con tareas judiciales institucionales a pesar de que la tradición indoeuropea da cuenta de experiencias de justicia organizada, concomitantes o incluso muy anteriores a Homero, como podrían ser las que refieren la historia y leyes de los hititas en la península Anatolia, o las que refiere el conjunto panorámico del derecho antiguo mesopotámico; a pesar también de que la propia civilización micénica que precedió a la “edad oscura” de Grecia postula experiencias de justicia instaurada alrededor de la figura del rey, y a pesar, finalmente, de que el mundo homérico entendía

¹⁵ Platón, *Diálogos II. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*, traducciones, introducciones y notas por J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri, Madrid, Gredos, 1987.

¹⁶ Platón, *Diálogos II*, p. 140.

perfectamente el concepto de arbitraje, representado clásicamente en el muy citado pasaje de *Ilíada*, relativo a la disputa por la armadura de Aquiles, y que Homero, enlaza a *Odisea* en su maestría poética conocida (11.541, 11.553).

Continuando con el *Gorgias*, y es el elemento complementario del relato homérico, Zeus resolvió nombrar a sus hijos en posiciones clave: “dos de Asia, Minos y Radamantis, y uno de Europa: Éaco. Estos, después de que los hombres hayan muerto, celebrarán los juicios en la pradera en la encrucijada de la que parten los dos caminos que conducen el uno a las Islas de los Bienaventurados y el otro al Tártaro. A los de Asia les juzgará Radamantis, a los de Europa, Éaco; a Minos le daré la misión de pronunciar la sentencia definitiva cuando los otros dos tengan duda, a fin de que sea lo más justo posible el inicio sobre el camino que han de seguir los hombres”¹⁷.

Cualquier historiador legal experto podrá reconocer en este pasaje del *Diálogo platónico* el primer reparto de competencia judicial por razón del territorio; así como el advenimiento de la institución de la doble instancia y la prerrogativa de la apelación. Se atisban también algunos principios de la época moderna en la tarea de Radamantis, aquella que le exige examinar el alma de cada uno sin saber de quién se trata ni quiénes son sus padres, en clara alusión al ideal moderno de la imparcialidad.

En acople expreso a *Odisea*, Éaco también recibe encargo judicial, de modo que cada uno de los hermanos “juzga teniendo en la mano una vara”; mientras “Minos sentado observando; sólo él lleva cetro de oro, como en Homero dice Ulises que le vio: llevando un cetro de oro, administrando justicia a los muertos”¹⁸.

Odisea menciona al rubio Radamanto en dos oportunidades, aunque no alude a sus tareas expresas (4.555 y 7.309); lo que nos autorizó a acudir a esta digresión platónica para completar el horizonte perfilado en *Odisea* con base en los intérpretes más autorizados de la perspectiva de los dioses homéricos en punto a administración de justicia.

Y podríamos seguir la cuerda de este tema a través de Virgilio (70-19 a.C.), quien, a ocho siglos de Homero y a tres de Platón, aunque ya entre los romanos, nos relata las peripecias de Eneas que, en su propio retorno, consigue repetir la hazaña de *Odiseo* de descender al reino de las sombras, en este caso en busca de su padre, y puede atestiguar las responsabilidades que en el *Averno* cumplían los hijos de Zeus, Minos y Radamantis (Radamanto de Gnosos, se le llama en Eneas), quienes parecían contar con alguna burocracia de apoyo judicial, pues se nos advierte que, allá abajo, “los puestos no se asignan sin sorteo ni juez”: “Agita la urna Minos, que preside. Él convoca la junta de las calladas sombras, da oídos al relato de sus vidas y discierne sus delitos”¹⁹.

Radamanto de Gnosos, por su parte, aparece nítidamente encargado de cierta sección del inframundo, en el umbral del crimen, el Tártaro, donde se castiga a los peores: “Ya castiga, ya escucha los delitos, ya fuerza a confesar las culpas que cada uno allá arriba celaba entre vana alegría y relegó expiar hasta el momento demasiado

¹⁷ Platón, *Diálogos II*, p. 141.

¹⁸ Platón, *Diálogos II*, p. 141.

¹⁹ Eneida, *Virgilio*, introducción de Vicente Cristóbal, traducción y notas de Javier de Echave-Sustaeta, Madrid, Gredos, 1992, Libro VI, p. 316.

tardío de la muerte”²⁰. En este portal de la maldad “están los que en vida no dejaron de odiar a sus hermanos; los que alzaron la mano contra su padre; el que prendió en engaños al cliente, o aquellos que empollaron a solas los caudales adquiridos sin dar parte a los suyos —éstos son incontables—; los que sufrieron muerte por adúlteros; los alzados en armas a favor de una causa malvada, traicionando la fe jurada a sus señores: todos estos esperan encerrados su castigo”²¹. Éaco, rey de la isla Egina, hijo también de Zeus, y hermano de Radamantis y Minos, no aparece mencionado en La Eneida, a pesar de que en la tradición helénica que comienza con Homero, los tres estaban llamados a ser jueces de ultratumba.

Y habría que añadir que el Minos homérico tendrá en Dante Alighieri, ya para el año 1302, tantos siglos después en pleno medioevo, una afianzada tarea. Entre gritos desgarradores, Dante y Virgilio atestiguaron como “Allí [en el segundo círculo] estaba el horrible Minos que, rechinando los dientes, examina las culpas de los que entran; juzga y da a comprender sus órdenes por medio de las vueltas de su cola”. Las almas hablan y escuchan y le confiesan sus culpas y él, define para cada una “qué lugar del infierno debe ocupar y se lo designa, ciñéndose al cuerpo la cola tantas veces cuantas sea el número del círculo a que debe ser enviada”²².

Es el caso de los hombres convertidos en troncos, enviados por Minos al séptimo círculo²³; o el de los hombres convertidas sus espaldas en pecho (el famoso adivino Anfiarao, entre ellos), que “por haber querido ver demasiado hacia adelante, ahora mira hacia atrás, y sigue un camino retrógrado”²⁴; o el de aquél latino culpable que gemía escondido en un vestido de fuego y frente a quien Minos hubo de ceñirse “ocho veces la cola en derredor de su duro cuerpo, y mordiéndosela con gran rabia”²⁵; o del oriundo de Arezzo que reconoce que Minos, “que no puede equivocarse”, “me condenó a la última de las diez fosas por haberme dedicado a la alquimia en el mundo”²⁶; o el de varios otros pasajes del Purgatorio que ratifican el poder de aquel Minos que parece nacer de las leyendas de Homero.

§ 2. No hemos dicho lo suficiente en este punto. Zeus, que era la fuente de toda sujeción de los mortales, retenía también la potestad de resolver las trifulcas y querellas en su mundo etéreo, en el que las divinidades, sin demasiado remordimiento, cometían toda clase de faltas. Un día, el juez omnipotente, en divina aparición anecdótica, obligaba a Ares, adúltero, a pagar una multa a Hefesto (8.266), sin referencia a una regla transparente, ni criterios de graduación, sin pormenores normativos, ni tampoco preocupaciones probatorias; sólo el criterio del dios, que los hombres, a su vez, incorporaban a la lista de sus opciones de castigo, imitando correctivos similares, como aquél que se imponía con la esperanza de que “duela el pagarla” y “cause grave pesar” al responsable (2.178).

Tantos otros ultrajes pasaban de largo, como la violación de mujeres mediante el frecuente ardid de la transfiguración (11.235), sin un juez a la mano que se ocupara

²⁰ Eneida, *Virgilio*, Libro VI, p. 321.

²¹ Eneida, *Virgilio*, Libro VI, p. 322.

²² Alighieri, Dante, *La Divina Comedia*, notas de Paolo Costa; ilustración, Gustavo Doré, traductor Manuel Aranda y San Juan, El Infierno, Canto Quinto, p. 36.

²³ Alighieri, *La Divina Comedia*, El Infierno, Canto Decimotercio, p. 84.

²⁴ Alighieri, *La Divina Comedia*, El Infierno, Canto Vigésimo, p. 122.

²⁵ Alighieri, *La Divina Comedia*, El Infierno, Canto Vigésimoséptimo, p. 163.

²⁶ Alighieri, *La Divina Comedia*, El Infierno, Canto Vigésimonono, p. 177.

de tales agravios y sin que nadie quisiera o pudiera reclamar contra esa divina concurrencia, esa muchedumbre, esa colonia desordenada de dioses. En el Libro Primero de su impresionante *Mythologiae* (*editio princeps* de 1551)²⁷, Natale Conti, uno de los grandes mitólogos de todos los tiempos, conocedor como pocos de Homero y de los épicos greco-latinos, escribió lo siguiente respecto de los dioses homéricos: “no es en modo alguno admirable que los dioses fueran tan crueles para con los hombres y que de estos mismos dioses procedieran todas las semillas de la discordia, la crueldad y la perfidia, puesto que fue tanta la lucha que hubo entre estos dioses ya desde el comienzo cuanta no pudo contener ni el cielo ni la tierra”²⁸.

Conti no esconde su desdén hacia el politeísmo ni su confianza cristiana en un sólo Dios, pero sus anotaciones resultan esclarecedoras para contrastar el ambiente homérico de hombres y dioses desiguales, todos entre sí, con nuestras ideas modernas de justicia: “continuamente se interpondrán muchos odios y pugnas, ya que se interpondrán causas sempiternas que nunca cesarán; y en efecto nunca un igual castigará a un igual, a no ser la fortuna. Por tanto, es necesaria una de estas cosas: o que la fortuna sea también dominada por los dioses o que haya entre los dioses continuas discordias y luchas”. Y remata el mitólogo preguntándose “¿cuán grande fue ya la fiereza de Saturno, que devoraba a sus hijos?

¿Acaso puede ser indulgente con otros quien fue tan fiero con sus propios hijos? ¿Acaso puede haber existido la Edad de Oro, es decir el gobierno lleno de justicia, humanidad, castidad y equidad, bajo este rey que fue tan impío para con sus padres e hijos?²⁹.

El restablecimiento de la convivencia en ese Olimpo exasperante incorpora criterios de misericordia, generosidad, compasión e indulgencia, siempre en un ambiente de favoritismos y de dioses desiguales y de hombres y dioses promiscuos fusionados que no eran capaces aún de hacer la distinción entre las cosas de dios y aquellas de los hombres, que le estaría reservada mucho después a los apóstoles de la Cristianidad³⁰. También la idea posterior del mundo grecolatino clásico de una mujer de ojos vendados, la dama de la justicia, que no mira a los hombres, sino a los hechos, y que los modernos vamos a heredar, va a tener su fundamento en las amargas letanías homéricas alrededor del castigo y la administración de justicia.

§ 3. Las comunidades homéricas no poseían libros sagrados, por lo que el fuego carecía de papel santificador de escritura divina alguna. Tampoco tenía relevancia el fuego como prueba de culpabilidad ni se proyectaba en la perspectiva de un instrumento punitivo, como en Leyes de Manú, o como en la ejecución de brujas

²⁷ Conti, Natale, *Mitología*, traducción, con introducción, notas e índices de R. M. Iglesias Montiel y M. C. Álvarez Morán, Murcia, 2006. Las autoras destacan que esta es la primera traducción de Mitología al castellano y la segunda a una lengua romance, después de la francesa de 1599, y lo consideran en su introducción “uno de los más grandes manuales mitológicos, si no el más grande, del siglo XVI”. Sobre el papel de Conti como transmisor de textos antiguos, las mismas autoras han escrito posteriormente: cfr. Álvarez Morán, M^a Consuelo - Iglesias Montiel, Rosa M^a, *Los Diez libros de la Mitología de Natale Conti en su segunda redacción*, Universidad de Murcia, “Revista Polymnia”, n^o 1, 2015, en: https://polymnia-revue.univ-lille3.fr/pdf/2015/8.Alvarez-Iglesias-Polymnia-1_2015.pdf.

²⁸ Conti, *Mitología*, Libro Primero, p. 91.

²⁹ Conti, *Mitología*, p. 91.

³⁰ “Dad pues a César lo que es de César y a Dios lo que es de Dios” (Juan: 22,15-22); y “Mi reino no es de este mundo” (Mateo: 18:36).

durante el medioevo; pero aun así cargaba un simbolismo extraordinario, igual que ocurrió en tantas civilizaciones que lo han deificado y elevado a referencia de culto a lo largo de la historia³¹.

Representaba por supuesto una necesidad en la cocina. No es fácil leer Odisea sin percibir el olor de los asados y los cocidos de “vientres repletos de gordura al fuego” mientras se escucha a lo lejos la flauta que sonaba en aquellos banquetes espectaculares. Se amontonaba la leña y se encendía el fuego después de sacrificar “ovejas muy crecidas”. El fuego calentaba bañeras de bronce destinadas a la hospitalidad, y su “aliento” protegía del frío. Los esclavos lo encendían y avivaban, y los presentes tomaban la precaución de conservar su germen, por turnos, para evitar la molestia de tener que traerlo de otra parte. Las familias se hacían a su alrededor buscando resplandor y calor: era el fuego del hogar.

Asimismo, los guerreros se servían de su ardor para calentar los arcos untándolos con grasa, o para endurecer las armas, como en el caso de la estaca de olivo con la que los héroes pudieron vencer a Polifemo, el Cíclope.

Pero el fuego infatigable representaba mucho más. Mientras en el mundo contemporáneo el fuego se explica como el frígido resultado de una reacción química, a los ojos de un homérico, representaba el claro indicio de la presencia de los dioses (19.36)³², cuya furia se expresaba a veces en violentas llamaradas o cuyo ánimo se mostraba a través de ojos resplandecientes. Era objeto de constantes libaciones con el vino y se le asignaba un cometido preciso en la purificación, como en efecto hubo de hacerse expiaciones con fuego en el palacio real inmediatamente después de la muerte de los pretendientes (22.481, 22.492). Realzaba la llegada de episodios extraordinarios de nobleza guerrera y glorificaba los actos de realización de la justicia divina: “Ante todas las cosas, enciéndase fuego en esta sala”, ordena Odiseo luego de la matanza consentida por los dioses, y antes de su reconocimiento por Penlopea (22.491).

No era pues un asunto de sobrevivencia, era su completa adoración y deificación. A la muerte se usaba la “fuerza poderosa” del fuego sacro para la cremación en

³¹ Para una idea acerca de los cientos, tal vez miles, de dioses del fuego, cfr. https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_fire_gods. Y en una aproximación a la perspectiva greco-latina e india sobre el fuego: “Il carattere sacro del fuoco trova un'espressione più concreta nella venerazione di vere e proprie divinità del fuoco o del focolare, quali Estia in Grecia e Vesta in Roma. Ma in nessun luogo il carattere sacro del fuoco è stato sottolineato con tanto vigore come presso gli antichi Aṛī, particolarmente in India; come nessun dio del fuoco ha maggior concretezza ed è oggetto di più viva venerazione di Agni Brahmanchino. Questa venerazione, era nota anche ai Persiani, sia prima sia dopo la riforma di Zarathustra, tanto da essere considerati per eccellenza gli ‘adoratori del fuoco’ (v. parsismo). Presso di essi anzi, il timore di contaminare il fuoco (da essi chiamato Ātor) con i cadaveri è giunto a tal segno, da far vietare assolutamente l’incinerazione” (www.treccani.it/enciclopedia/luogo_%28Enciclopedia-Italiana%29).

³² El antropólogo y mitólogo norteamericano Gary R. Varner ofrece una rápida panorámica comparativa cultural sobre el uso del fuego en distintos momentos de la historia: “Fire has been religiously symbolic for thousands of years. The flaming swords of the Bible were wielded by angels to guard the Garden of Eden and in the Old Testament book of Daniel, flaming wheels appear around God’s head. Fire was also representative of God’s presence as illustrated in the burning bush where Moses received the Ten Commandments. The symbolic nature of fire as being both creator and destroyer, purifier and defiler, quickly resulted in the concept of a perpetual fire. This concept is found from the Native American cultures to those of the Mediterranean, Eurasia, Africa and India” (Varner, Gary R., *Fire Symbolism in Myth and Religion*, www.authorsden.com/categories/article_top.asp?catid=62&id=43114).

la pira³³: “diez y siete días con sus noches te lloramos así los inmortales dioses como los mortales hombres, y al diez y ocho te entregamos al fuego, degollando a tu alrededor y en gran abundancia pingües ovejas y bueyes de retorcidos cuernos” (24.36), se alcanza a leer en Las Paces de la última rapsodia. En efecto, a la carne y a los huesos “los consume la viva fuerza de las ardientes llamas tan pronto como la vida desampara la blanca osamenta, y el alma se va volando, como un sueño” (11.216) dice Odisea en su hermosura poética.

En Homero, el fuego no acompaña normas sino decisiones; no apoya la interpretación de escrituras, sino que sirve de testigo de la fuerza y astucia guerrera; no añade veneración a un estatuto normativo, sino a dioses; no castiga, sino que vivifica acontecimientos épicos; no apoya la eternidad de las leyes sino de los dioses y hombres heroicos. Faltaba poco para que Hesíodo (700 años a.C., casi contemporáneo con Homero)³⁴ y Esquilo (526-525 a.C. a 456-455 a.C.)³⁵, y luego Platón, perfilaran la gesta audaz de Prometeo, de dar poder a los hombres sobre el fuego, con enorme costo para éste, encadenado por órdenes de Zeus, y para la humanidad damnificada por las plagas salidas de la caja de Pandora. La entrega del fuego a los mortales representa el fin de la armonía homérica entre hombres y dioses³⁶, y da inicio a un período del mundo en que algunos individuos comienzan a imaginarse responsables de su destino. Da comienzo, en fin, a la tragedia griega, el género teatral que pondría en dramático conflicto las leyes humanas con los mitos de la tradición embalsamada por Homero.

§ 4. ¿Culpables los hombres, culpables los dioses? El concepto de autonomía personal ha hecho carrera desde la antigüedad, que pintó algunos de sus primeros trazos; pero la Edad Moderna lo recogió, lo elevó a su máxima potencia y diríamos que también lo acaparó para significar bajo su paraguas la conciencia de valores y acciones propias que un individuo acoge o realiza con independencia de presiones de grupo, autoridades religiosas o ...de la voluntad de un dios³⁷.

Esa independencia resulta inconcebible en Odisea. Todo asunto de importancia sobrevenía en cumplimiento de pronósticos irremediables, como en el caso de Mentos, por cuyas predicciones se anuncia que el héroe “no estará largo tiempo fuera de su patria, aunque lo sujeten férreos vínculos” (1.179), o en el caso de Télemo Eurímida, adivino excelente y grande, que había profetizado muy antiguamente que el cíclope sería privado de la vista por mano de Odiseo (9.507). No resulta extraño, entonces, que quienes se dedicaban a las artes de interpretar presagios y sueños (adivinatoria) y a la visión profética del futuro (profecías) constituyeran una casta de gente

³³ “Homero no conoce el enterramiento, la inhumación, típica de la época micénica, sino la cremación”, advierte también López Eire, Homero, *Odisea*, p. 423, nota 506.

³⁴ www.britannica.com/biography/Hesiod.

³⁵ <https://es.wikipedia.org/wiki/Esquilo>.

³⁶ “In tutto lo sviluppo letterario del mito appare evidente la tendenza ad arricchirlo di motivi filosofici, facendo di Prometeo l’incarnazione dello spirito d’iniziativa dell’uomo e della sua tendenza a sfidare le forze divine” (www.treccani.it/enciclopedia/prometeo).

³⁷ “Autonomy, in Western ethics and political philosophy, the state or condition of self-governance, or leading one’s life according to reasons, values, or desires that are authentically one’s own. Although autonomy is an ancient notion (the term is derived from the ancient Greek words *autos*, meaning ‘self’, and *nomos*, meaning ‘rule’), the most-influential conceptions of autonomy are modern, having arisen in the 18th and 19th centuries in the philosophies of, respectively, Immanuel Kant and John Stuart Mill” (www.britannica.com/topic/autonomy).

de influencia en aquel mundo, dueña del extraordinario poder de dar oráculo a los mortales.

Los dioses, además, tenían la capacidad de gobernar las mentes de los hombres homéricos (16.288), lo que advierte la dificultad de conceder que alguna vez aquellos héroes albergaron deseos e inclinaciones propias, o que alguna vez llevaron a cabo alguna aventura exentos de influencias externas. ¿Quién tuvo la culpa del suicidio de Ayante por cuenta de la adjudicación de las armas de Aquileo? Odiseo no duda en explicárselo en su paseo por el Hades: “Mas nadie tuvo la culpa sino Zeus, que, tocado del odio contra los belicosos dánaos, te impuso semejante destino” (11.553). Esta concepción del mundo tendría un impacto definitivo en el modelo normativo de la sociedad homérica a la hora de definir responsabilidades, pues sin capacidad de auto gobierno individual, ¿quién era entonces responsable en cada asunto, si cada quien cumplía deseos ajenos? ¿Los hombres, los dioses? (1.346).

Las deidades decretaban la muerte (8.536) e inculcaban el deseo a los mortales de tomar venganza o la inclinación de tramar asesinatos, o bien ayudaban con manio-bras, como es frecuente la ayuda de Atenea en auxilio de su mortal preferido: “Yo combatiría contra trescientos hombres –dice Odiseo a Atenea mientras deliberaban sobre el exterminio de sus enemigos–, pero con tu ayuda, veneranda diosa, siempre que benévola me socorrieres” (13.383 y 16.226). Y el mismo Odiseo, en momento dramático, pide a Zeus un presagio para saber si podía castigar a los culpables pre-tendientes, a la vuelta de cuyo ruego, el dios “en el acto mandó un trueno desde el resplandeciente Olimpo” (20.98).

Y aquí podríamos encontrar otra explicación de porqué Homero no nos muestra un rey que detente la tarea misional de adjudicar justicia. No había posibilidad humana de juzgarse entre hombres, despojados de deseos propios, siendo así meros instrumentos de los dioses: ¿Por qué iba cualquiera a asumir las consecuencias de acciones que dependían o eran controladas por terceros? ¿Y qué juez podría juzgar una conducta de realización tan compleja, si los mortales, antes que ser un fin en sí mismo, serían fichas del orden sagrado?

§ 5. Imperaba un sistema de amenazas permanentes bajo cuyo ámbito cualquier persona podía ser brazo y verdugo de los poderes divinos que, como se vio, monopolizaban la faena de la administración de justicia. Castigaba Zeus y castigaban todos los dioses en esa tarea compartida de naturaleza celestial (9.475). Los dioses tomaban en cuenta la audacia del agresor, el descaro, su orgullo, el ultraje, y escudriñaban con celo especial a aquellos que no mostraban “ni sombra de vergüenza” (20.168).

En dos oportunidades solamente Homero deja escapar ejemplos de humanos administrando justicia: a) el de la muy poderosa Arete, esposa de Alcínoo, quien “no carece de buen entendimiento y dirige los litigios de aquellos... ciudadanos que la contemplan como a una diosa y la saludan con cariñosas palabras cuando anda por la ciudad” (7.48) y, b) el de aquellos jueces “elegidos de entre los ciudadanos” que “cuidaban de todo lo relativo a los juegos” (8.256) que se celebraban cada cuatro años según la tradición³⁸. Estos ejemplos, sin embargo, no tienen el alcance de probar que

³⁸ Tan importantes fueron los juegos en aquél entonces, que los historiadores de la Antigüedad medían el tiempo usando como referencia el período de intervalo entre ellos, a lo que llamaban “una Olimpiada” (www.britannica.com/sports/Olympic-Games).

la justicia fuera una institución humana: en el contexto general de Odisea, se requería autorización previa de los dioses para decidir y castigar.

La brutalidad corporal y los escarmientos físicos severos constituían un recurso perfectamente rutinario en el propósito de defender el orden sagrado. En cierta ocasión, p.ej., Odiseo ordenó al porquerizo retorcer a Melantio “hacia atrás los pies y las manos, echadle en el aposento y, cerrando la puerta, atadle una soga bien torcida y levantadle a la parte superior de una columna, junto a las vigas, para que viva y padezca fuertes dolores por largo tiempo” (22.170).

La aplicación de la tortura no implicaba un modo de obtener información o de extraer en forma violenta una confesión en el ambiente descrito por Homero; pero servía como un tipo de castigo que estaba a siglos de fijarse en la reforma o rehabilitación del transgresor³⁹.

Ampliamente extendida en la antigüedad, se nos recuerda con frecuencia que la tortura gozaría de la simpatía de Aristóteles (385-323 a.C.) en la Grecia clásica, y de Sir Francis Bacon (1561-1626) en los inicios de la Edad Moderna, y no sería combatida sino a partir de Beccaria (1738-1794), que inspiraría el cuestionamiento de esta práctica a partir de su exposición del principio de proporcionalidad de las penas con respecto a las ofensas cometidas⁴⁰.

La tortura también iba a representar el castigo predilecto en el inframundo, donde el triunvirato de jueces de ultratumba a que ya nos hemos referido (Minos, Radamantis y Eaco) aguardaba a las almas para lo de su competencia, acompañados por ciertas otras deidades de apoyo que no pasan desapercibidas en los relatos de Homero, como las odiosas Furias o Erinis (2.129)⁴¹ y la funesta Parca de la negra muerte (15.222, 17.324). El Libro Tercero del invocado manual mitográfico de Conti, supra, dibuja bien el ambiente burocrático de los abismos infernales: “Pero, puesto que la masa de ignorantes comprendía con dificultad que todos los rincones de nuestro espíritu y todos los pensamientos eran evidentes para Dios, por esta razón atribuían premios o castigos a cada uno según sus méritos, y por ello fue necesario persuadir a los hombres de algún modo de que esto se hacía con un razonamiento tosco y plebeyo. A causa de ello se colocaron en los infiernos jueces y torturadores de las almas después de la muerte, los cuales obligaban a que cada uno confesase sus crímenes, para que se destinaran después a cada uno premios o suplicios, según la opinión de los severos jueces”⁴², lo que redondea nuestro comentario en este punto sobre el alcance de aquella existencia atemorizante.

³⁹ Una perspectiva contemporánea sobre la cuestión de la reforma o rehabilitación del delincuente, en: Bedau, Hugo A. - Kelly, Erin, *Punishment*, en Zalta, Edward N. (ed.), “The Stanford Encyclopedia of Philosophy”, 2019, <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/punishment/>>.

⁴⁰ Una mirada panorámica al desarrollo histórico de la tortura, pasando por la Convención contra la Tortura y Otros Tratos o Penas Crueles, Inhumanos o Degradantes de 1984, así como del debate exacerbado a este respecto por la respuesta a los ataques del 11 de septiembre contra los Estados Unidos en 2001, en: www.britannica.com/topic/torture. Una mirada a los relatos filosóficos contemporáneos sobre la tortura en: Miller, Seumas, *Torture*, en Zalta, Edward N. (ed.), “The Stanford Encyclopedia of Philosophy”, 2017, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/torture/>>.

⁴¹ Que, en aclaración de López Eire, eran divinidades asociadas al castigo de crímenes cometidos contra la familia, y cuya morada estaba bajo tierra. Homero, *Odisea*, Austral, p. 75, nota 63.

⁴² Conti, *Mitología*, p. 178.

§ 6. La muerte de las esclavas infieles a manos de Telémaco ejemplifica la aplicación de una pena capital improvisada (22.462).

Las condenas eran fortuitas: a veces un corte de orejas y narices (21.288), a veces la cabeza, a veces “te arrancará las vergüenzas para dárselas crudas a los perros” (18.79); a veces se imponía el extrañamiento, que consistía en no poder regresar a la patria (12.403). No se sabía cuándo aplicaba una de ellas ni por qué, ni siquiera en la pena de muerte (19.90), razón por la cual se huía de la patria, como finge Odiseo que hizo “porque maté al hijo querido de Idomeneo” (13.256) y como aparece relatado en otros pasajes en que se alude a homicidas fugitivos (15.222). Y una especialmente lacerante para los antiguos: las expiaciones póstumas, como en el caso del cadáver de un culpable que podía ser “arrojado a la llanura, lejos de la ciudad, despedazado por los perros y las aves de rapiña, sin que le llorase ninguna de las aqueas, porque había cometido una maldad muy grande” (3.254). Era creencia de entonces pensar que dejar un cuerpo sin llorarle ni enterrarle desafiaba la cólera de los dioses, tal como aparece retratada esta cuestión en *Antígona*, de Sófocles (496-406 a.C.) en la que se cuenta que Creonte prohibió dar sepultura a Polinices, hermano de aquélla.

Tan agresiva llegaba a ser esta sanción postrera, que, en el Canto Duodécimo de *Odiseo*, se narra la osadía de bajar al Hades, donde tenía Circe, la hechicera, su morada, para recuperar el cadáver del difunto Elpénor a fin de regresarlo y darle correcta sepultura: “oh desdichados, que, viviendo aún, bajasteis a la morada de Hades, y habréis muerto dos veces cuando los demás hombres mueren una sola!” (12.21). Y son hartos conocidos ciertos castigos poéticos, como el que se aplicó a Tántalo, sacrílego, impío, que tenía sed y no conseguía tomar el agua y beber (11.582).

§ 7. Como hemos dicho antes, no nos dejó Homero referencia a un libro sagrado⁴³, a leyes o a códigos que contuvieran una lista organizada de las transgresiones, ni criterios en virtud de los cuales se enlazaban los castigos con los crímenes en las distintas situaciones. Mas bien tenemos incontables evidencias de dioses que deciden por sí y ante sí acerca de cuál es el daño y cómo y a quién se castiga.

Un aspecto que llama la atención dentro de esas evidencias muestra que los griegos homéricos penalizaban a terceros que no tenían directa responsabilidad en un hecho. Néstor Nélide, el caballero geranio, recuerda las calamidades de sus compañeros aqueos a su regreso de Troya, y le cuenta a Telémaco como Zeus tramó en su mente que el regreso les fuera funesto, “pues no todos habían sido sensatos y justos” (3.103). Un pasaje de *Odisea* que López Eire explica del siguiente modo: “Atenea se encolerizó contra los aqueos a causa de Ajax Oileo, que intentó violar a Cassandra cuando se encontraba dentro del templo de Atenea, refugiada en él como suplicante de la propia diosa. Dado que los argivos no castigaron tan gran sacrilegio, la diosa no sólo castigó al culpable ...por mediación de Posidón, sino a toda la escuadra naval griega”⁴⁴.

⁴³ Una narración de hechos conectados con la evolución de la ciudad griega, sus legisladores y leyes más visibles de la Grecia post homérica en: Ruiz Sola, Aurelia (ed.), *Las constituciones griegas: La Constitución de Atenas, La República de los atenienses, la República de los Lacedemonios. Aristóteles, Pseudo-Jenofonte, Jenofonte*, Madrid, Akal, 1987.

⁴⁴ Homero, *Odisea*, Austral, p. 89, nota 80.

Otro aspecto llamativo de aquellas evidencias lo encontramos en referencia a Posidón, quien aborrecía a Odiseo por el asunto del Cíclope, su hijo; y si bien, no intenta matarle por temor a Zeus, que le protege, se asegura que vaya errante lejos de su patria Ítaca (1.64), marrulla de la que el prepotente dios es perfectamente consciente, y que tolera en una especie de concurrencia de dos dioses desiguales en la aplicación del castigo.

§ 8. Un aspecto que no deja de sorprender a lo largo de los cantos homéricos es el ambiente continuo de amenazas, castigos y promesas de padecimientos disuasivos o de restauración y recompensa en favor de los dioses, si se hacía esto, como si se hacía aquello: “Si les causares daño [a las vacas y ovejas que el Sol Hiperión conservaba en la isla de Trinacia]... desde ahora te anuncio la perdición de la nave y la de tus amigos” (12.127), le fue advertido a Odiseo en una de sus tantas aventuras desgraciadas, y que tuvo como resultado, efectivamente, la pérdida de sus compañeros.

Las fatalidades y hechos desgraciados se explicaban muchas veces en la lógica de una predestinación: “ya en su casa, padecerá lo que el hado y las graves Hilanderas dispusieron al hilar el hilo cuando su madre lo dio a luz” (7.186), arengó Alcínoo a cierto auditorio, refiriéndose al posible destino de Odiseo a su regreso a Ítaca, y anticipando las futuras desgracias que en su deseo esperaban a la víctima, Odiseo en este caso, y que serían la consecuencia de causas desconocidas por el héroe.

La desventura resultaba explicada en la lógica de aquel mundo, pues, como la ejecución de un castigo merecido ante el incumplimiento de un deber, del cual podía o no ser consciente el transgresor, lo que ayuda a entender el arraigo profundo de los sacrificios, hecatombes y expiaciones en un permanente balance con los dioses. Se castigaban las acciones y las omisiones, en especial cuando hablamos de libaciones y sacrificios. Había que sacrificar “hecatombes perfectas” (4.351) a divinidades que esperaban siempre adoración, pero también desagravios y consideración con ellos cuando se les desobedecía (12.340).

§ 9. Lo más justo en Homero es lo mejor (7.309), y lo mejor está ligado a la conducta hospitalaria, al temor a los dioses (14.80), al repudio de la infamia, a la defensa de la equidad, a la capacidad de avergonzarse (2.40), de sentir indignación, y al ejercicio de la prudencia (3.240). La idea de lo justo repele en el héroe los impulsos de perversidad o insensatez pues “los bienaventurados númenes no se agradan de las obras perversas, sino que honran la justicia y las acciones sensatas de los hombres” (14.80).

Los homéricos, finalmente, se desmarcaban de otras sociedades si las consideraban ignorantes “de la justicia y de las leyes” (9.193) o si parecían integradas por hombres injustos, violentos y salvajes (6.119, repetido en 9.172 y en 13.200). Cometer maldades aprovechándose de la fuerza, del poder o de la protección de la familia se consideraba algo injusto: se recibe el castigo de la “temeraria insolencia” (24.31) en tales casos, pues está ordenado que “nadie sea injusto en cosa alguna” (18.125).

3. Libertades

Si un griego de Ítaca, o un troyano, hubiese tenido la inaudita oportunidad de leer a García Márquez, mal habría hecho en pensar que *Cien Años de Soledad*, que Macondo y sus eternos retornos, representan sólo mitos y elementos fantásticos; mal habría hecho en concluir que la obra literaria del Nobel de 1982 d.C., no informa nada acerca de la identidad cultural caribeña y latinoamericana, o de nuestras fiebres o de nuestra violencia.

En sentido similar, a un hombre moderno le cabe la esperanza de conseguir que Odisea le descubra, a través de las aventuras del héroe, detalles sobre la identidad de los hombres de aquella geografía y aquel tiempo y sobre sus valores. Cabría esperar que el poema contuviera datos sobre las restricciones a que parecían sujetos los hombres de la Grecia oscura, los privilegios de que gozaban según las castas admitidas y las oportunidades que cabía esperar según el género u ocupación que le tocara en suerte. Hagamos el intento de extraer esos datos, comenzando por la esclavitud.

§ 1. La esclavitud sólo es posible en organizaciones sociales muy estratificadas, y las sociedades homéricas lo eran. Esa estratificación debió estar soportada en un sistema normativo, lo suficientemente férreo como para asegurar su eficacia. Varias civilizaciones indoeuropeas del entorno dejaron constancia en sus códigos y leyes de sistemas normativos destinados a tal propósito.

Las compilaciones legales hititas, cuyas primeras disposiciones parecen datar de 1650 a.C., casi un milenio antes que Homero, contienen normas referidas a hombres libres, esclavos y siervos, así como a la venta de hombres y mujeres, y aseguran técnicas de degradación de castas por mezclas no autorizadas⁴⁵. El Código de Hammurabi, del 1753 a.C., todavía más remoto, regula ampliamente la compraventa de esclavos, su liberación, el caso de los fugitivos, sus distintas clases oficiales y particulares, el modo de tratarlos y su precio, así como refleja una sociedad tremendamente clasista y una organización política sumamente centralizada⁴⁶.

El universo de Homero no nos legó una regulación de esas características, pero el relato de Odisea lo esconde en una estructura también clasista, que diferenciaba a los esclavos de los siervos (9.193), de los dioses, de los guerreros y de los adivinos.

Analizando la casta de los esclavos podemos lograr una pintura básica de esa estructura social. Veamos algunos pasajes del relato homérico:

- Las esclavas molían, hacían de comer, tejían (7.78), lavaban, encendían y mantenían en el hogar el fuego infatigable (18.302, 20.122), unguían en aceite (4.37), atendían las visitas (10.348, 13.63) y mantenían el palacio diligentemente (20.149). Era un tipo de esclavitud doméstica y patriarcal antes que uno de carácter productivo

⁴⁵ Cfr. Bernabé, Alberto - Álvarez, Juan A. (eds.), *Historia y leyes de los Hititas. Textos del Imperio Antiguo. El Código*, Madrid, Akal, 2000. Las compilaciones traducidas del hitita al castellano aparecen a partir de la p. 180 y siguientes.

⁴⁶ “La esclavitud podía sobrevenir por ser prisionero de guerra, por disposición legal a causa de un delito cometido o débitos no pagados, o bien por ser hijo de padres esclavos” (*Código de Hammurabi*, estudio preliminar, traducción y comentarios de Federico Lara Peinado, Madrid, Tecnos, 4ª ed., p. CI. En esta edición se pueden leer los 282 artículos de ese cuerpo legal, entre ellos la compraventa de esclavos, p. 46).

en el que las esclavas vivían en la misma casa (11.180, 20.292) y acompañaban permanentemente a sus señoras (16.409, 17.45).

- Las esclavas gestaban hijos para sus dueños, como Megapentes “que ya en edad madura había procreado en una esclava” (4.1), lo que indica que no estaban exentos de fusiones con las familias a las que pertenecían, quizá en la forma de concubinas que daban a luz... ¿herederos? Otros pasajes de *Odisea* demuestran que a algunos esclavos homéricos no se les negaban sus líneas de ascendencia (1.420)

- Una esclava bien pagada, como en el caso de Euríclea, la nodriza de Odiseo, podía significar un precio de veinte bueyes (1.420)⁴⁷, en mercados muy activos de tráfico humano, en cuya geografía, Sicilia tenía una notable reputación (20.376).

- Eran más objeto que sujeto en ese ambiente normativo. Se les incluía dentro de las posesiones y bienes muebles de su respectivo palacio (19.509), y debían honrar y temer a sus amos (16.266) y les cabían exigencias de responsabilidad por sus actos so pena de pagar con su cabeza por, por ejemplo, un mal gesto de hospitalidad (19.91). En la pena capital podían recibir la doble sanción de tener una muerte a la vez deshonorosa, como le ocurrió a las esclavas aquellas que se acostaron con los pretendientes (22.462).

- No podían figurar como interlocutores a nivel social, eso es claro; pero tampoco se permitía maltratarles (18.414) y mucho menos forzarles a nada (22.35) sin autorización de su dueño. Excepcionalmente los hombres esclavos podían usar armaduras (22.108) pero no se ve que en pasaje alguno se les asigne un rol en el combate, que más bien era tarea de hombres libres, como confirmaron los posteriores sistemas esclavistas de las civilizaciones griega y romana⁴⁸. El rango de esclavo, en fin, estaba asociado a pérdida de virtud (17.311).

- Tener innúmeros esclavos (17.415) daba fama y opulencia. Odiseo, a propósito, tenía cincuenta (22.419), lo que de paso informa bastante acerca del tamaño relativo de aquellas monarquías. Podían tener bienes y también casarse, si bien por una generosidad del patriarca. Eventualmente podían ser equiparados a hijos, como en el caso del porquerizo Eumeo, cuya fidelidad Odiseo promete premiar considerándolo hermano de Telémaco, hijo suyo (21.207).

La esclavitud, a diferencia de Leyes de Manú, no se adquiría como forma de castigo. No tenemos constancia tampoco de criterios de manumisión de esclavos. Se amparaba en capturas de batallas y en contratos de compraventa, y habrá que añadir una hipótesis adicional: Cuenta Aristóteles en *La Constitución de Atenas* que entre las leyes más democráticas de Solón (640-560 a.C.) estaba una que prohibía “hacer préstamos dejando el cuerpo en prenda”⁴⁹, lo que permite inferir que tal posibilidad existió en tiempos de Homero.

Nada poseían, pues, los esclavos homéricos, que no fuera el resultado de la prodigalidad y el desprendimiento en la relación de dominación y poder con su amo.

⁴⁷ Un precio bastante elevado, observa López Eire, si se tiene en cuenta que en *Ilíada* existen varias referencias de esclavas pagadas a cuatro bueyes (p. 70, nota 48).

⁴⁸ La institución de la esclavitud, en actualizada panorámica sociológica, se puede consultar en el ensayo del profesor de la Universidad de Chicago, Richard Hellie, en www.britannica.com/topic/slavery-sociology.

⁴⁹ Cfr. *Las constituciones griegas*, p. 22, 25, 26, 30.

§ 2. Libre albedrío. Homero nos trae a cuento diversos acontecimientos que estaban llamados a suceder inevitablemente, producto de una creencia en predestinaciones reflejadas en el episodio del “hado y las graves Hilanderas” a que nos referimos antes (7.186).

A pesar de ese ambiente, Homero parecía presentir la llegada de tiempos venideros en los que van a enfrentarse los asuntos decretados por el destino y por los dioses, con las decisiones de hombres, que pronto reclamarán el derecho a diseñar su propia agenda y que incluso van a desafiar la autoridad celestial⁵⁰. En algún momento, en efecto, un destello de autogobierno de los hombres se le escapa a Zeus omnipotente en Odisea: “¡Oh dioses! ¡De qué modo culpan los mortales a los númenes! Dicen que las cosas malas les vienen de nosotros, y son ellos quienes se atraen con sus locuras infortunios no decretados por el destino” (1.33)⁵¹. Pero esta concesión de Zeus nos parece excepcional en el relato.

La línea de interpretación acertada es que reinaban los dioses en un ambiente de fatalismo: lo que sucedía, ocurría necesariamente, sin que nadie pudiera hacer algo que permitiera desviar el curso de acciones predeterminadas, ni dar la vuelta a tantos augurios y vaticinios sobre el ineluctable éxito y fracaso de las acciones humanas (2.130). Esa amenaza fatalista desplazaba en el mundo homérico cualquier posibilidad de libre albedrío e impulsaba en los hombres el deseo constante de hacer sacrificios para contemporizar con los dioses y obtener eventualmente su favor ante un destino decretado.

Y en esa línea, resulta inútil pensar que los hombres podían representarse como entes autónomos que pudieran decidir aceptar o rechazar nada por su propia cuenta en un ambiente en que la autoridad y los mandatos de los dioses, incluso la propia muerte, se aceptaban con plena convicción.

No sólo eso: “todos los hombres están necesitados de los dioses” (3.43), quienes tenían el poder de sembrar el sueño, los deseos o la voluntad en el corazón de sus protegidos (7.241, 18.158) con sólo mover la varita mágica (16.452). Cada triunfo se alcanzaba por el favor de una deidad, como le ocurre convenientemente a Odiseo con Atenea (8.499). De ahí, que el talento de los hombres de aquel tiempo radica en saber esperar o saber identificar las señales de una divinidad (3.103), que los hombres

⁵⁰ Cuando la polis comienza a tomar forma en el siglo VI a.C. empieza en simultánea a delinear sus instituciones legales. A partir de allí surgirán contradicciones dramáticas que la llamada tragedia griega reflejará bajo la forma de enfrentamientos entre el mito homérico en buena medida, con las nuevas categorías de pensamiento ciudadano: “Pero los griegos de ese entonces no tienen la idea de un derecho absoluto, fundado sobre principios, organizado en un todo coherente. Para ellos hay una especie de grados y superposiciones algunos de los cuales se recortan entre sí o se encabalgan. Por un lado, el derecho consagra la autoridad de hecho y se apoya en la coacción de la que en cierto sentido no es más que la prolongación. Por otro, afecta lo religioso: cuestiona los poderes sagrados, el orden del mundo, la justicia de Zeus”. Cfr. Vernant, Jean-Pierre - Vidal-Naquet, Pierre, *Mito y Tragedia en la Grecia Antigua I*, trad. del francés Mauro Armíño, Barcelona, Paidós, 2002, p. 34.

⁵¹ “Se sabe que en Homero la acción de los héroes de la epopeya parece a veces proceder de un doble nivel de explicación: su conducta puede interpretarse tanto como el efecto de una inspiración, de un impulso divino, como de un móvil, propiamente humano, encontrándose casi siempre los dos planos demasiado estrechamente imbricado uno en otro como para que sea posible disociarlos”, dicen Vernant y Vidal-Naquet rastreando los “esbozos de voluntad en la tragedia griega” (Vernant - Vidal-Naquet, *Mito y Tragedia en la Grecia Antigua I*, p. 48 y 49).

pueden ver sólo cuando, y en la forma en que, a los dioses, fuerzas externas manipuladoras, les place (10.569).

Igual que todos los hombres de su tiempo, la autonomía personal de Odiseo está perfectamente condicionada por el maternalismo de Atenea, de Circe y de Calipso, y el paternalismo de Zeus. Calipso, por ejemplo, le retiene contra su voluntad nada menos que siete años, y le ofrece la inmortalidad, que considera mejor para la perspectiva del héroe mortal (23.310).

El concepto de individuo no existe y tampoco hay nadie a quien pueda interesar. Para los modernos la autonomía va a significar la capacidad de vivir la vida de acuerdo con razones y motivos propios y no como producto de factores externos manipuladores o distorsionadores⁵². Esa capacidad es la que permite parir la idea de voluntad propia, de persona que no se pierde o asimila completamente en la colectividad⁵³, de individuo consciente de que es un fin en sí mismo y que, por consiguiente, es sujeto de derechos contra una colectividad paternalista. La autodeterminación no existe en Homero y no pueden existir, por tanto, las libertades que esa palabra implica.

§ 3. El sistema de reglas sociales de Odisea admitía la existencia de bienes, posesiones, haciendas, riquezas, patrimonio y heredades, pero no conocían la propiedad. Hacían entre ellos, ciertamente, la diferencia entre bienes propios (14.446) y ajenos (1.368, 18.259), pero su dominio dependía absolutamente de la fuerza de cada quién: “¡Telémaco! No es bueno que demores fuera de tu casa, habiendo dejado en ella riquezas y hombres tan soberbios”, advertían los dioses al hijo de Odiseo (15.10).

Y así como se perdían por la fuerza, los bienes se obtenían también por la fuerza, apoderándose de ellos (16.364, 17.77), tal cual planea el héroe homérico reponer efectivamente los bienes que le fueron devorados por los pretendientes en su ausencia (23.350). Los bienes no se tienen, se poseen mientras uno aguante el embate de los demás (18.123).

Las posesiones están ligadas a la casa, al hogar, al palacio real (14.249, 17.528, 18.261), al entorno inmediato, sin registro de títulos, sin reglas hereditarias, sin restricciones de uso común y sin instituciones que ofrezcan protección para mantenerla, como no fuera el cuidado personal y la espada (2.363). Era, en la sociedad homérica, el mero control individual sobre los recursos materiales, para lo cual se destinaban custodios que ayudaran a escudarlos permanentemente, como Eumeo, que cuidaba los bienes de Odiseo (14.1, 14.523, 15.86, 17.593), claro está, siempre de por medio la bendición de los dioses (8.321, 8.335, 13.38) o su maldición y castigo para aquellos que los tomaban sin su permiso (13.392).

Como la hacienda daba opulencia y poder, y las humanas debilidades se reflejaban en aquel entonces tanto como hoy, no resulta extraño que la riqueza se usara en aquel entonces para “comprar” las conciencias de la gente, en lo que Homero parece también darle primeras luces a Occidente (14.115, 15.454). Se ve también con

⁵² Cfr. Christman, John, *Autonomy in Moral and Political Philosophy*, en Zalta, Edward N. (ed.), “The Stanford Encyclopedia of Philosophy”, 2020, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/autonomy-moral/>>

⁵³ “The person can never be lost or assimilated fully into the collectivity, because his interrelatedness with other persons is defined by his possession of a unique, irreplaceable value”. Cfr. Williams, Thomas D. - Bengtsson, Jan Olof, *Personalism*, en Zalta, Edward N. (ed.), “The Stanford Encyclopedia of Philosophy”, 2020, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/personalism/>>

toda claridad que los bienes no servían siempre para reparar cuando estaban de por medio la honra y los ultrajes, como quisieron los pretendientes en la víspera de su ejecución, ofreciendo excesos patrimoniales para resarcir sus demasías (22.60).

La posesión de las cosas, tanto como el privilegio de su uso y el poder de transmitir las a la posteridad estaba basada también en la fuerza, y no podía ser de otro modo todavía. Para los modernos “todo poder que no se basa más que en la fuerza es destruido por la fuerza. En los Estados donde se aplican las reglas de la razón, las propiedades de los particulares están protegidas por las leyes”⁵⁴. Las reglas sobre las relaciones de las personas con las cosas y sobre el uso y transferencia de esas cosas sólo van a existir en la medida en que la humanidad va a imbuirse en las ideas de libertad personal, para cuya realización resultará necesario viabilizar un dominio exclusivo de personas sobre las cosas, pero con independencia de la fuerza, con exclusión de terceros en las posibilidades de su aprovechamiento, y con presencia de leyes y de autoridades que la protejan y la hagan estable.

Esto no existía entre los antiguos en la sociedad homérica y apenas iba a ser objeto de reflexión cuatro siglos después de Odisea en el pensamiento aristotélico⁵⁵, y objeto de la sofisticación regulatoria romana que distinguiría las formas de adquisición de la propiedad, las cosas corporales de las incorpóreas; y que sentaría las bases de los conceptos de servidumbre, usufructo, uso y habitación, usucapiones y testamentos, etc., tal como nos fueron legadas estas cuestiones por Justiniano.

§ 4. Los deportes de competencia, el pugilato, la lucha, el salto, la carrera, el disco, el arco eran reserva del género masculino: “No hay gloria más ilustre para el varón en esta vida, que la de campear por las obras de sus pies o de sus manos” (8.97, 8.145, 8.202). A juzgar por Jenofonte, esta situación habría cambiado bien pronto con las Leyes de Licurgo (siglo VII a.C.)⁵⁶. Pero en Homero la mujer no sólo estaba excluida del juego sino que hacía parte de una estratificación en la que su oficio natural estaba referido a lienzos y túnicas, al telar y la rueca, a cardar e hilar la lana, a dar vuelta a los husos (1.346, 7.78). La mujer mortal aparece siempre tejiendo en la poesía de Homero, como Penlopea, que de día labraba una gran tela y de noche deshacía lo tejido (2.85). Esta lectura, sin embargo, podría ser discutible si se interpreta de un modo en que se ponga a la mujer en una relación de mero acatamiento y resignación.

Alguien más atento que nosotros podría llamar la atención sobre el hecho de que tanto Odiseo como Zeus aparecen muy frecuentemente cumpliendo los deseos de Palas Atenea, como si ambos fueran instrumentales a la diosa; y sobre el hecho

⁵⁴ Voz “Propiedad” en “Diderot-D’Alambert”, artículos políticos de la Enciclopedia, trad. Ramón Soriano y Antonio Porras, Barcelona, Altaya, 1994, p. 166 y 167.

⁵⁵ “Aristotle also reflected on the relation between property and freedom, and the contribution that ownership makes to a person’s being a free man and thus suitable for citizenship”. Cfr. Waldron, Jeremy, *Property and Ownership*, en Zalta, Edward N. (ed.), “The Stanford Encyclopedia of Philosophy”, 2020, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/property/>>.

⁵⁶ “Licurgo, sin embargo, pensó que para producir vestidos eran suficientes las esclavas y, considerando, que para las libres, lo más importante era la procreación, dispuso, en primer lugar, que el sexo femenino entrenase su cuerpo no menos que el masculino; luego, estableció para las mujeres competiciones entre ellas de velocidad y fuerza, igual que para los hombres, convencido que de parejas fuertes nacen también hijos más vigorosos” (*Las constituciones griegas*, p. 130).

de que Penlopea lleva gobernando a Ítaca 20 años, durante la ausencia del héroe, lo que es un tiempo muy representativo para cualquier monarquía.

§ 5. Un buen regalo distintivo podía ser una linda mujer, como ocurrió con Eurimedusa de Apira, que en algún momento le fue ofrecida a Alcínoo en un gesto de hospitalidad (7.1). Y en medio de frecuentes batallas, solían ser tomadas como parte del botín de guerra (9.39), en especial si guardaban cierta línea de aspecto físico: “al descubrirse la aurora, echamos las naves al mar divino y embarcamos nuestros bienes y las mujeres de estrecha cintura” (3.103).

Podían también ser vendidas o compradas (15.425, 14.199) y se les consideraba inherentemente pérfidas (11.405, 11.436): Odiseo trata a Melanto de perra (18.338), en un ambiente de estereotipos generalizados en el que las mujeres no eran consideradas de fiar y cuya lealtad es necesario poner a prueba permanentemente.

A las diosas, algo más protagonistas que las mujeres mortales, y más liberadas para compartir su lecho, se les muestra también destinadas a tejer y a acometer tareas instrumentales en las aventuras del héroe: le instruyen, le advierten, le ayudan, le favorecen (20.44). También en este punto podemos sospechar de esquemas matriarcales subyacentes en Odisea, aunque en una perspectiva más visible ubica a la mujer en ambientes domésticos y roles sociales preasignados en los que la vida pública, la batalla, el deporte y el liderazgo están reservados a los hombres. No hay necesidad de decir lo anterior a modo de queja, pues la mujer homérica no atendía a cuestiones de género, ni tenía conciencia de arreglos sociales desventajosos para ella, ni albergaban propósitos de emancipación, de lo que apenas vendremos a tener noticias tímidas en la Grecia de Solón (630 a.C.- 560 a.C.)⁵⁷, y en tiempos de Roma, cinco siglos después⁵⁸.

§ 6. Homero menciona figuras extranjeras, países y tierras extrañas, así como gente de extraño lenguaje (14.37), pero no menciona creencias religiosas ajenas a la suya, ni para refutarlas ni para mostrar la superioridad de su propio panteón de dioses, residentes eternos del Olimpo (14.390, 18.177). En su burbuja de dioses bienaventurados y soberanos, el politeísmo se inserta en el lugar del pluralismo religioso, idea de la modernidad que carece de todo sentido en el sistema celestial de Odisea. A diferencia de lo que sucede en Leyes de Manú, cuya cosmogonía resta valor a las deidades frente a la relevancia de mecanismos cósmicos como la ley del Karma, en la atmósfera de la Grecia arcaica sus dioses antropomórficos tendrán una relevancia

⁵⁷ “La visión plutarquea de la legislación de Solón trae a nuestros ojos una ley que resulta necesaria para la sociedad de época clásica, dada la falta de reconocimiento social y jurídico de la mujer. Su situación marginal la obligaba a reivindicar la maternidad para obtener reconocimiento social, pues se asociaba la imagen de prudencia y decencia femeninas con el nacimiento de los hijos. En opinión de Plutarco, la ley de Solón concedía a la mujer una importancia jurídica que en época anterior no había sido suficientemente reconocida”. Cfr. Gonzalez Almenara, Guillermina, *Legislación coercitiva o liberadora para la mujer. Una visión plutarquea de la legislación de Solón*, “Fortunatae: Revista canaria de Filología, Cultura y Humanidades Clásicas”, n° 17, 2006, p. 41 a 46, <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2527599>

⁵⁸ “There is scant evidence of early organized protest against such circumscribed status. In the 3rd century BCE, Roman women filled the Capitoline Hill and blocked every entrance to the Forum when consul Marcus Porcius Cato resisted attempts to repeal laws limiting women’s use of expensive goods. ‘If they are victorious now, what will they not attempt?’ Cato cried. ‘As soon as they begin to be your equals, they will have become your superiors’” (www.britannica.com/topic/feminism).

fundamental en la explicación del mundo, alrededor de un foco dominante, el sempiterno Zeus, que da unidad a todo desde el anchuroso cielo.

§ 7. Sin autonomía de la voluntad, imbuidos todos en la idea de desigualdad natural de los hombres, encadenada la población homérica a un sistema social completamente estratificado, comprenderá el lector que carece de sentido preguntarse si el trabajo y los oficios podían ser libremente escogidos: esclavos, guerreros, adivinos, médicos, carpinteros y aedos (17.381) ocupaban, cada uno, el nido al que estaba destinado. En la imposibilidad de escapar de la “funesta aterradora muerte” radicaba tal vez la única cosa en la que parecían iguales los hombres de la antigüedad: “ni aún los dioses pueden librar de la muerte, igual para todos, a un hombre que les sea caro, después que se apoderó de él la Parca” (3.230). La desigualdad natural era su ideología más profunda.

4. Distinción de poderes

§ 1. La estructura política de los gobiernos homéricos. Alcínoo nos transmitió una descripción de la estructura del mundo feacio, aquel pueblo mítico que acogió a Odiseo antes de su regreso a Ítaca, y que estaba constituido, según su informe, por “Doce preclaros reyes [que] gobernáis como príncipes la población y yo soy el treceno” (8.387), de lo que podemos inferir válidamente que existían sistemas de dominación⁵⁹ que articulaban poderes sociales que daban a unos, capacidad de mando sobre otros, derivados de la estructura social propia de cada población. Y si bien no aparecen claras unas restricciones específicas en la utilización del poder de parte de quienes ostentaban el mando, tampoco sería apropiado afirmar que aquellos reyes lo ejercían en ausencia de límites. Los monarcas homéricos, por ejemplo, no tenían en absoluto el monopolio de la coerción y gobernaban en un ambiente en el que la violencia, la compulsión, la fuerza y el castigo estaba todavía retenido por cada uno de los hombres gobernados, y se puede admitir que tal ambiente suponía frenos al poder de los monarcas, aunque no sea ésta la única característica de aquel mundo que nos permita afirmar que aquellos poderes dominantes estaban limitados. Veamos.

§ 2. Conocían la rueda y los carros tirados por caballos, que hacían parte ya del inventario de transporte civil y equipamiento militar de civilizaciones muy anteriores a Homero; plantaban árboles y labraban el campo (9.105 y 9.231); apreciaban la música de cítaras y flautas y disfrutaban de bailes y convites en banquetes de “áureas copas” que llenaban de vino conservado en ánforas convenientemente (4.15, 4.37). Vivían del trigo, la cebada y los aceites; apreciaban el oro, el hierro, la plata, el bronce, el lapislázuli, el marfil (2.349, 4.71, 8.401, 7.78); pero en ese entorno de olas y costas áridas, rocas y ovejas, puercos y bueyes, no tenían los hombres homéricos aún la predisposición que sí tendría la Grecia de Dracón, Licurgo, Solón y demás legisladores hasta Aristóteles, para tener reglas estables de gobierno y de sucesión al trono; no era todavía el tiempo de asignar sentido institucional al grupo de los ancianos venerables, semilla de la futura institución senatorial (2.1, 2.15).

⁵⁹ “Domination is a kind of power, and usually social power that is, power over other people. Domination involves imbalances or asymmetries in power”. Cfr. McCammon, Christopher, *Domination*, en Zalta, Edward N. (ed.), “The Stanford Encyclopedia of Philosophy”, 2018, <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/domination/>>.

Pero tenían reglas, sin duda, inestables y extrañas para nosotros con la distancia de los siglos, pero había incipiente solidez, p.ej., en la agenda de sucesión del trono. No era barbarie en todo caso, pues se exigía alcurnia familiar, lealtad y fuerza física. Toda pretensión de gobierno se apuntalaba en sangre, linaje y parentesco cercano, incluyendo yernos y suegros (8.536), a veces con apoyo en pronósticos divinos y supersticiones, pero estos rasgos de aquella sociedad aristocrática no eran característicos de grupos en que imperaba la mera ferocidad.

Recordemos que Laertes, padre de Odiseo, había cedido su lugar al héroe en Ítaca, patria que a su vez Telémaco estaba llamado a gobernar. Interrogando a Nestor Nélide, de quien “dicen que ha reinado durante tres generaciones de hombres, de suerte que, al contemplarlo, me parece un inmortal” (3.240), Telémaco nos indica claramente que la monarquía no ofrecía rasgos hereditarios, aunque iba camino de serlo. Un pasaje adicional de la *telemaquía* deja entender mejor la cuestión: “Pero muchos príncipes aqueos, entre jóvenes y ancianos, viven en Ítaca, rodeada por el mar: reine cualquiera de ellos, ya que murió el divinal Odiseo, y yo seré el señor de mi casa y de los esclavos que éste adquirió para mí como botín de guerra” (1.389), dice Telémaco de dientes para afuera, en un momento revelador con el cual López Eire, en sus sagaces deducciones, apoya la conclusión de que la realeza no era hereditaria en Ítaca⁶⁰.

Podemos intentar una individualización más precisa de las reglas sociales de gobierno y sucesión del trono en aquellos tiempos con las pistas que deja caer Homero: reinar era una oportunidad de acrecentar las riquezas de una familia líder, pero también de enaltecer la honra personal (1.389); se podía gobernar siendo joven o viejo y se podía envejecer siendo monarca; se conservaban los reinados sólo “si a su alrededor los ciudadanos son dichosos” (11.100); reinar no tenía que ser una responsabilidad vitalicia (como demuestra Laertes, retirado en favor de su hijo); exigía siempre linaje, si bien había que considerar que “contados son los hijos que se asemejan a sus padres, los más salen peores, y tan solamente algunos los aventajan” (2.270, 1.384)⁶¹; y requería, no podía ser de otro modo, de la bendición de los dioses celestiales, criterio este último que se confirma en la advertencia de Eurímaco, uno de los pretendientes: “Está puesto en mano de los dioses cuál de los aqueos ha de ser el rey de Ítaca” (1.400).

§ 3. Eran reyes de territorios sin fronteras definidas, poblados por hombres sin señas de individualización distintas a su parecido a un dios, a su excelencia en cuerpo y hermosura, a su carácter y rasgos personales, a las dotes de persuasión de su linaje, al abolengo ilustre de padres, abuelos y antepasados, y cuya destreza más aconsejable consistía en el manejo de la lanza y los corceles (8.104)⁶². Pero eran reyes amigos

⁶⁰ “Desaparecido Odiseo, uno de los reyes trata de imponerse casándose con Penélope o, sencillamente, por la fuerza. En el canto inmediato ... Leócritos dice que aún si volviese Odiseo, tendría que habérselas con los pretendientes para ocupar el trono. Y de hecho, al final de la *Odisea*, nuestro héroe tiene que combatir con los parientes de los pretendientes que acaba de matar” (López Eire, Homero, *Odisea*, Austral, p. 68, nota 45).

⁶¹ “He aquí la aristocrática idea de la degeneración progresiva que domina la sucesión de las estirpes, razas, castas y linajes. Cualquier tiempo pasado fue mejor. Cada generación es inferior a la que la ha precedido” (López Eire, Homero, *Odisea*, Austral, p. 80, nota 69).

⁶² Aludimos a un aspecto típico de la mitología homérica: el aspecto antropomórfico de los dioses, que en el juego de transfiguraciones terminan por engañarse y confundirse entre dioses y hombres con

entre sí y al mismo tiempo, aliados de cara a la amenaza de poderes externos, lo que naturalmente representaría restricciones de comportamiento de cada uno en el delicado equilibrio de ciudades que se atacan permanentemente.

§ 4. Los reyes coexistían bajo el paraguas de dioses y númenes vanidosos (11.298), cada uno de ellos esperando de sus gobernantes protegidos toda clase libaciones, inmolaciones y hecatombes a cambio de mantener la calma y buenas relaciones dentro del orden sagrado, que no conviene desafiar: “Escila no es mortal, sino una plaga imperecedera, grave, terrible, cruel e ineluctable. Contra ella no hay que defenderse; huir de su lado es lo mejor” (12.116) si bien los dioses a su vez viven sujetos al temor constante de sus superiores celestiales, que les obliga a fijarse en las consecuencias de sus acciones en el ejercicio de la coerción y el poder frente a los hombres, y a asumir responsabilidades por ellas.

§ 5. Volver a la patria con las naves repletas y las manos llenas es el mayor anhelo de un guerrero homérico (11.354, 14.80); tener que huir, perder el camino para regresar a la patria tierra o verse lejos de ella por el castigo de un dios, es la peor tragedia (12.403): “Fuéronse pronto y juntáronse con los lotófagos, que no tramaron ciertamente la perdición de nuestros amigos, pero les dieron a comer loto, y cuantos probaban este fruto, dulce como la miel, ya no querían llevar noticias ni devolverse; antes deseaban permanecer con los lotófagos, comiendo loto, sin acordarse de volver a la patria” (9.82). Y Posidón, que tenía prohibido matar a Odiseo, pudo al menos castigarlo causando que el héroe viajara errante, lejos de su patria tierra (1.64), lo que el héroe, lamenta de continuo. La patria es la morada, son los padres, los muertos, la familia, la casa, los amigos, es la ciudad donde nacieron y se criaron los parientes, la patria es todo para un hombre (9.528, 10.406): “No hay cosa más dulce que la patria y los padres, aunque se habite en una casa opulenta pero lejana, en país extraño, apartada de aquéllos”, dice Odiseo a Alcínoo (9.1). Perder la patria equivale a perderlo todo; e igual que todos los hombres, los monarcas estaban enlazados por esta sensibilidad hacia su tierra patria que iba a ser el germen de futuros fenómenos asociados a las ideas de nacionalismo y patriotismo.

§ 6. El juramento de lealtad era el cemento que aseguraba los compromisos y daba prueba de comunión de ideas y propósitos. Si la patria daba identidad, el juramento la aseguraba. Había juramento entre hombres, como el caso de la anciana que “aprestó el solemne juramento de los dioses” (2.377), y también los había de dioses a hombres, como cuando Calipso jura a Odiseo que no maquinará algo suyo después de su partida: “Sépalos ahora la Tierra y desde arriba el anchuroso Cielo y el agua corriente de la Estix (que es el juramento mayor y más terrible para los bienaventurados dioses): no maquinare contra ti ningún pernicioso daño... Mi intención es justa y en mi pecho no se encierra un ánimo férreo, sino compasivo” (5.182).

Violar un juramento era tanto como abrazar la traición y la deslealtad, lo que era intolerable dentro de los estándares de comportamiento de los héroes del mundo homérico. El juramento era la garantía expresa de la adhesión a la casa, al palacio, a la familia, a la ciudad y a la patria; era la constancia de fidelidad a alguien en particular, de apego, afecto y devoción hacia el héroe; representaba conciencia de aceptar los costos del compromiso de esperar al rey ausente durante 20 años y era una palabra

suma facilidad, como en aquel episodio en que Palas Atenea y Odiseo reconocen que “ambos somos peritos en las astucias” (13.217 y ss., 13.291).

de honor de permanecer comprometido a un palacio real. El juramento confirma un instinto natural que los hombres homéricos no adquirirían conscientemente, un “instinto de sociabilidad natural” podríamos decir⁶³, que aseguraba la exteriorización de conductas de apoyo personal o de supervivencia grupal a través de la carga de honrar permanentemente a los dioses, las personas, las promesas hechas. No hay bandera, ni leyes, ni ideas políticas organizadas, pero en los enlaces religiosos, terrenales e idiomáticos de Homero, la amenaza de deshonra y la promesa del orgullo estaban expuestas en un juego permanente, y ambos valores enlazaban gravemente al monarca de la Grecia oscura.

§ 7. Homero da noticia de la existencia del ágora, un espacio físico arcaico para las asambleas populares itacenses y un lugar para la discusión de los asuntos públicos que se transformaría más tarde en la principal referencia urbanística de las ciudades griegas, y una influencia definitiva en el diseño mucho más planeado del futuro foro romano. Ese lugar servía para tratar coyunturas de interés popular (2.1, 2.15, 2.25, 2.35, 2.40), otorgaba perfil cívico a los antiguos griegos: los prehelénicos se miraban en ella para distinguirse de sociedades primitivas, por ejemplo de los de la tierra de los cíclopes soberbios que viven sin dios ni ley: “no tienen ágoras donde se reúnan para deliberar, ni leyes tampoco, sino que viven en las cumbres de los altos montes, dentro de excavadas cuevas; cada cual impera sobre sus hijos y mujeres, y no se entrometen los unos con los otros” (9.105).

Los asuntos religiosos y comerciales pasaban por aquella plaza “labrada con piedras de acarreo profundamente hundidas” (6.255) que también servía a los asuntos judiciales y a las venganzas, como la asamblea de itacences conducida por Eupites a raíz de la muerte de su hijo Antínoo, uno de los pretendientes. Homero usa también el ágora, como un bello reloj de tiempo: “a la hora en que el juez se levanta en el ágora, después de haber fallado muchas causas de jóvenes litigantes”, a esa hora, aparecieron flotando el mástil y la quilla, encima de los cuales pudo Odiseo escapar de Escila (12.426).

La importancia del ágora como lugar de tramas, arengas y organización de tropas y centro político urbano era ya muy evidente en las narraciones homéricas (16.364) por lo que no sería lícito imaginar un rey escondido de su entorno gobernando desde la comodidad de sus alcobas palaciegas de espaldas a semejante punto de poder.

§ 8. Pero el ágora no tendría magia si no existiera el Olimpo. En la famosa montaña griega, la más alta de su geografía, es, de acuerdo con el poeta, “donde dicen que está la mansión perenne y segura de las deidades; a la cual ni la agitan los vientos, ni la lluvia la moja, ni la nieve la cubre –pues el tiempo es allí constantemente sereno y sin nubes–, y en cambio la envuelve esplendorosa claridad: en ella disfrutan perdurable dicha los bienaventurados dioses” (6.41)⁶⁴. Localizado allí el trono de Zeus,

⁶³ “There is a great deal of contingency to the development of loyalties. The loyalties we develop to family, tribe, country, and religion often emerge almost naturally out of the process of nurture as we become increasingly aware of the environmental factors that have formed us”. Cfr. Kleinig, John, *Loyalty*, en Zalta, Edward N. (ed.), “The Stanford Encyclopedia of Philosophy”, 2017, <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/loyalty/>>.

⁶⁴ López Eire hace notar que de este pasaje se deriva que el cielo y la residencia de los dioses se encontraba por encima del Olimpo y no en el propio Olimpo (Homero, *Odisea*, Austral, p. 227, nota 252).

era esta la “gran colonia de los dioses” de que nos habla Conti, de toda Grecia y el Asia Menor⁶⁵ y era la fábrica de los mandatos de Zeus dirigidos a los poderes dominantes. Resulta imposible imaginar un rey mortal libre de ataduras, un poder sin restricciones o una dominación sin límite en semejante cosmogonía de potestades infinitas de castigo dueñas del anchuroso cielo bajo el cual se gobernaba.

§ 9. Un mundo sin representación. Los protagonistas de Odisea son hombres marcados por los dioses. El héroe, p.ej., es “del linaje de Zeus”. Palas Atenea lo endiosa permanentemente y lo transfigura para hacerlo “grato, temible y venerable”. No es que el líder de aquellas estructuras sociales sea delegado o represente a nadie: estamos a siglos todavía del nacimiento de la idea de ciudadanía dado que no hay a quien empoderar en el diseño de la legislación o la participación en el gobierno. Es, simplemente, un cosmos de pequeñas ciudades que se bastan a sí mismas, que no requieren un consentimiento de los súbditos, sólo lealtad. Los conceptos de elector, pluralismo o partido político son irrelevantes pues no hay a quién intermediar. Los líderes mortales, como vimos atrás, son bendecidos con la autoridad divina y son removidos también con ella. Los reyes son los “alumnos de Zeus” en la tierra (3.477, 4.37), y si son alumnos, es porque están sujetos a la disciplina de su preceptor omnipotente.

§ 10. Choque de decisiones, no de reglas. El desenlace de los principales problemas del universo homérico no estaba, como se ha visto previamente, en manos de los hombres, sino de dioses (16.113). Ellos encauzan su comportamiento de forma excéntrica e inestable, sin normas de referencia, y respetando apenas las opacas competencias de cada uno en sus respectivos dominios. Cuando ocurre un embrollo, un desacuerdo, una disputa, su solución no transcurre bajo la apariencia de la contradicción entre dos reglas sino bajo el aspecto de un choque de voluntades entre dioses, o entre dioses y mortales.

Lo que los modernos llamamos *rule of law*, la sumisión de los hombres y las instituciones al derecho, tendrá que esperar mucho tiempo todavía. Mientras tanto es el reino de los mandatos de Zeus, el super dios; y el de las órdenes divinas del resto de las deidades que hacen valer sus preferencias y deseos apoyados en sus respectivos poderes: Afrodita “es hermosa, pero no sabe contentarse” (8.266). El mundo tendría que esperar cuatro siglos después de Homero, a Aristóteles, para iniciar un debate que iba a permitir distinguir sistemas de gobierno, discernir las funciones naturales de un monarca (legislativa, ejecutiva y judicial) y reflexionar sobre las buenas razones que aconsejan someterse a leyes en vez de a decisiones de hombres⁶⁶.

⁶⁵ Dejando a salvo quizá al dios Hades, que aunque pertenecía a ese concilio, tenía su trono en el inframundo.

⁶⁶ En la doctrina fundacional de la distinción de poderes no hay separación de tales funciones entre distintos responsables, no hay una distinción orgánica; sin embargo, exponen una distinción funcional de tareas estatales muy nítida, que en el mundo homérico ni balbuceaban. Dice Aristóteles: “En todas las constituciones hay tres elementos sobre los cuales debe meditar el buen legislador lo conveniente para cada régimen. Si estos elementos están bien establecidos, necesariamente también lo está el régimen, y los regímenes difieren unos de otros en lo que difiera cada uno de estos elementos. De estos tres elementos una cuestión es cuál es el que delibera sobre los asuntos de la comunidad; la segunda es la referente a las magistraturas (esto es, cuáles debe haber, sobre qué asuntos deben ser soberanas y cómo ha de ser su elección) y la tercera a la administración de la justicia. El elemento deliberativo es soberano sobre la guerra y la paz, sobre las alianzas y sus disoluciones, sobre las leyes, sobre la pena de muerte, de destierro y de confiscación, sobre la elección de los magistrados y la



Pero, a pesar del apego de los homéricos hacia este voluntarismo, es necesario advertir que aquella estructura social basada en la primacía de las decisiones, reflejaba, no obstante, un estado de cosas normativo, pues existían deberes de obedecer a los dioses con inmediatez, de honrarlos, de hacerles sacrificios; existía el castigo a la temeraria insolencia, como en el caso de los pretendientes (24.351); y se aplicaban también calamitosas penalidades para los mortales que se atrevieran a desafiar un mandato olímpico (11.305). Esto garantizaba una alineación con Zeus, con el Olimpo y con las decisiones celestiales. No hay allí separación entre ellos, sino la jerarquía inoponible de un ser omnipotente cuya voluntad no se puede transgredir o derogar: “no le es posible a ningún dios ni traspasar ni dejar sin efecto la voluntad de Zeus, que lleva la égida” (5.97).

El resto de los sempiternos gestiona cada uno sus propias potestades. Una vez, p.ej., aparece Zeus contentando a un dios: “si deja de honrarte alguno de los hombres, por confiar en sus fuerzas y en su poder, está en tu mano tomar venganza. Obra pues como quieras y a tu ánimo le agrade” (13.131), le dice al quejumbroso Posidón. En otra ocasión el Sol, muy dolido por la muerte de sus vacas, maldice y promete “alumbrar a los muertos en el Hades”, a lo que Zeus le pide: “Oh Sol, sigue alumbrando a los inmortales y a los mortales hombres que viven en la fértil tierra; pues yo despediré el ardiente rayo contra su velera nave, y la haré pedazos en el vinoso Ponto” (12.385), como en efecto despedazó a los compañeros de Odiseo (12.403). Estos dioses saben que no pueden aplicar justicia por su propia mano sin la voluntad de una jerarquía

rendición de cuentas. Y necesariamente todas estas decisiones se confían a todos los ciudadanos, o todas a algunos de ellos (por ejemplo, a una sola magistratura, o a varias), o unas a ciertas magistraturas y otras a otras diferentes, o unas a todos los ciudadanos y otras a algunos”. Cfr. *Aristóteles*. *Aristóteles II*, edición Kindle, Libro Cuarto de Política: Las diversas formas de las constituciones, M.J.C. Vile, uno de los más calificados autores del pensamiento constitucional del siglo XX, prefiere prestar atención a otro aporte de Aristóteles, relacionado con el de la distinción de poderes: el de su énfasis en la *rule of law*: “The greatest contribution of ancient thought in the sphere in which we are concerned, was its emphasis upon the rule of law, upon the sovereignty of law over the ruler. It emphasized the necessity of settled rules of law which would govern the life of the State, give it stability and assure ‘justice for equals’”. “He who commands that law should rule may thus be regarded as commanding that God and reason alone should rule; he who commands that a man should rule adds the character of the beast”. 8 This emphasis upon law, upon the importance of settled rules, was essential to the thought of the Greeks, for they were deeply convinced of the importance of making proper arrangements for the way in which the State should go about its business. Constitutional provisions had for them a real significance in determining the impact of the government upon the citizen, and were not, as some modern writers seem to suggest, of little importance in determining the outcome of political situations”. Cfr. Vile, M. J. C., *Constitutionalism and the Separation of Powers*, Indianapolis, Liberty Fund, 1998, p. 25. Y encadenado a lo anterior, precisemos que la doctrina aristotélica de la *rule of law* aparece en Política, III, 16: “Por consiguiente, es preferible que mande la ley antes que uno cualquiera de los ciudadanos, y por esa misma razón, aun si es mejor que gobiernen varios, éstos deben ser establecidos como guardianes y servidores de las leyes. Pues es necesario que existan algunos magistrados, pero no es justo, se dice, que tenga el poder uno solo, al menos cuando todos son iguales. Por otra parte, todo lo que la ley parece no poder definir, tampoco un hombre podría conocerlo. Pero la ley, al educar a propósito a los magistrados, les encarga juzgar y administrar las demás cosas con el criterio más justo. Y además, les permite rectificarla en lo que, por experiencia, les parezca que es mejor que lo establecido. Así pues, el que defiende el gobierno de la ley, parece defender el gobierno exclusivo de la divinidad y de la inteligencia; en cambio el que defiende el gobierno de un hombre añade también un elemento animal; pues tal es el impulso afectivo, y la pasión pervierte a los gobernantes y a los hombres mejores. La ley es, por tanto, razón sin deseo”. Cfr. *Aristóteles*. *Aristóteles II*, edición Kindle.

superior, de modo que hay una normalidad que los vincula a todos: a los reyes en la tierra también.

§ 11. Se decreta la guerra sin condiciones previas y se conduce sin criterios exactos de necesidad o de proporcionalidad respecto de los medios admisibles. Es un mundo de guerreros expertos en equipar naves y organizar armadas completas, si fuera necesario; que saben todo sobre el honor y la gloria; pero que son también asoladores que eliminan a sus enemigos “como se mata a un buey junto a un pesebre” (11.405), que entran a saco a las ciudades, “tomando las mujeres y las abundantes riquezas” (9.39) como la más honrosa de las acciones. Laertes se jactaba de haber agarrado en su momento las suyas.

Habían de transcurrir los siglos, ciertamente, hasta que una línea de pensadores que comienza con Cicerón (105-43 a.C.), que sigue con San Agustín (354-430), Santo Tomás de Aquino (1224-1274) y que cierra con Hugo Grotius (1583-1645), compusiera la doctrina de justificación de la guerra (*jus ad bellum*), y de los actos y métodos admisibles para llevarla a cabo. Aun así, habría que anotar que los griegos homéricos eran capaces de distinguir entre pueblos conformados por “hombres crueles, salvajes e injustos” de aquellos “hospitalarios y temerosos de los dioses” (8.536), lo que permitiría atribuirles una ética mínima de comportamiento bélico, que viene a sumarse al hecho de que la guerra tenía su padrino celestial, Ares (20.45), cuya presencia permite suponer la incorporación de la guerra al orden de los dioses y por tanto, a ciertas subordinaciones de los héroes mortales⁶⁷.

La misma retaliación que prometen a Odiseo los deudos de los pretendientes, para poner un ejemplo, la terminaron anticipadamente los dioses a su fantástica manera: “hagamos que se olvide la matanza de los hijos y de los hermanos; ámense los unos a los otros, como anteriormente; y haya paz y riqueza en gran abundancia” (24.478)⁶⁸, lo que confirma la presencia de una normativa celestial en las escaramuzas, actividades de combate y conquista. Este pasaje, por otra parte, permite palpar que hay cierto hastío en Odisea frente a ese entorno de revancha endémica, y a ese circuito de antipatías eternas contra personas y ciudades, que alimentaban la espiral inacabable de infortunios y castigos en el continuo restablecimiento del orden sagrado: “Tente y haz que termine esta lucha, este combate igualmente funesto para todos”, le

⁶⁷ En *La república de los lacedemonios* (395 a.C.), el historiador griego Jenofonte (431-350 a.C.) alude a antiguas leyes de Licurgo (siglo VII a.C.) que permanecían inalteradas en su tiempo, y disponían que los sacrificios públicos en nombre de la ciudad correspondían al rey “como descendiente de un dios”, y que también debía tomar el mando del ejército a donde la ciudad le enviara. El poder y honores del rey en el ejército incluían sacrificios a Zeus y a Atenea antes de salir de su patria, sacrificios que debían repetirse saliendo del país, siempre buscando la benevolencia y aquiescencia de los dioses, llevando con él el fuego de aquellos sacrificios sin apagarlo nunca. “Actuando así, al rey no le queda en campaña otra función que la tocante a los dioses, como sacerdote, y a los hombres, como general”. Nótese que Licurgo y Homero están separados, si acaso, por un siglo. Cfr. *Las constituciones griegas*, p. 145 a 148.

⁶⁸ Este remate ha dado mucho qué decir a los filólogos dedicados a Odisea, como Jose Luis Calvo: “la lucha final entre la casa de Laertes y los familiares de los pretendientes es especialmente torpe y trata de crear un efectismo con su mezcolanza de transformaciones, rayos, campesinos y dioses que resulta ridícula y completamente inadecuada como final para una obra como la Odisea” (*Odisea*, p. 34).

dice Atenea a Odiseo (24.542) en los momentos finales del poema en que amenazaba de nuevo la contienda⁶⁹.

§ 12. Las armas y conocimiento naval. Palas Atenea llevaba consigo la égida –escudo protector de los dioses– así como varita mágica para cualquier percance, aunque los dioses no necesitan demasiados aparejos desde que cuentan con el poder del rayo, del fuego y capacidades de manipulación del clima (3.29, 13.429, 12.384). Los mortales homéricos, por su lado, siempre están dispuestos para la guerra, siempre armados de escudos, yelmos y “lanzas de broncea punta” (22.116). López Eire nos dice que el uso del hierro es excepcional en *Odisea*⁷⁰, pero encontramos múltiples ejemplos de lo contrario: se mencionan armas de blanquizco hierro (16.266, 19.4, 21.80) o se usa como moneda de intercambio (1.178). Algunas armas en particular, como el hacha y el segur, eran de hierro definitivamente⁷¹. Y era tal la prosopopeya a su alrededor, que los guerreros se hacían enterrar con ellas: “quema mi cadáver con las armas de que me servía y erígeme un túmulo en la rivera del espumoso mar” (11.60), o tal su simbolismo que discurrieron en debates memorables a su respecto, como el famoso juicio sobre las armas de Aquiles (11.541, 11.553), cuestión de *Ilíada* que está tratado también en *Odisea*.

Debieron tener los homéricos un gran conocimiento naval, de la construcción de naves, de los vientos, las rutas y condiciones de fondeo para el refugio de naves; para evitar escollos, gobernar una embarcación durante tempestades; para calcular su peso y asegurar los cables y las velas. Hubieron de tener una organización administrativa naval para asegurar los puertos, hacer mover semejantes flotas marítimas y asegurar galeras, bajeles, “naves de cerúlea proa” (3.254), embarcaciones que debían ser “tan ligeras como las alas o el pensamiento” (7.28), de largos remos, proporcionadas y equilibradas. Estructuras y jerarquías para asegurar remeros, pilotos y equipo: la alusión a la fuerza naval es recurrente en *Odisea*: “Muchas naves hay, entre nuevas y viejas, en Ítaca, rodeada por el mar; después de registrarlas elegiré para ti la que sea mejor y luego que esté equipada la entregaremos al anchuroso Ponto” (2.270), y había bajeles que “ya saben ellos los pensamientos y el querer de los hombres,

⁶⁹ López Eire se lanza con una interpretación muchísimo más trascendental de este pasaje: “El antiguo orden patriarcal en el que caben las sucesivas venganzas tribales, que son consideradas lícitas según las normas morales y jurídicas, es ahora sustituido por un orden moral nuevo en que la sangre derramada no exige el derramamiento compensatorio de sangre nueva, basado exclusivamente en la justicia, y de cuya vigencia y pujanza responden los propios dioses, especialmente Zeus y Atenea” (Homero, *Odisea*, Austral, p. 438, nota 524).

⁷⁰ Homero, *Odisea*, Austral, p. 348, nota 401.

⁷¹ Recuérdese el episodio de la flecha que atravesó los anillos de los segures (9.371, 19.582, 21.96). Las riquezas también se expresaban en la acumulación de hierro labrado (14.321, 21.1) e incluso se utilizaba en la fabricación de artefactos para los juegos (21.42). Había simbolismo a su alrededor: se guardaban secretos tan firmemente como eran la piedra o el hierro (19.491) y hombres había también de corazón de hierro (23.166). El vigor y la entereza del guerrero llevaban el buen estigma de este metal (12.279, 19.203). Este punto nos conecta de nuevo con la discusión de la nota 8 supra en torno al concepto de edad oscura de la Grecia homérica: “Criticism of the Term Dark Age: A number of scholars have raised concerns about the term ‘Dark Age’. James Whitley has stated that the term Dark Age is a ‘rather loaded term’. Timothy Darvill believes that the term ‘Dark Age’ is ‘not very helpful’; because it implies that very little is known about the period despite the fact that the archaeology has advanced our knowledge of the Greek Dark Age. Based on these and other observations, there are a few alternatives to refer to this period, such as ‘Early Iron Age’ (based on the ‘Three Age’ system), which can be divided in ‘Protogeometric’ (1050 BCE to 900 BCE) and ‘Geometric’ (900 BCE to 700 BCE) Greece” (www.ancient.eu/Greek_Dark_Age).

conocen las ciudades y los fértiles campos de todos los países, atraviesan rápidamente el abismo del mar, aunque cualquier vapor o niebla las cubra y no sienten temor alguno de recibir daño o de perderse” (8.536).

Proveer en fin un ejército de espadas de “argénteos clavos”, cascos de mejillas de bronce, armaduras, arcos, lanzas, hachas dobles; construir y mantener flotas navales completas y asegurar el personal encargado de administrarlas supone enormes soluciones financieras, desafíos en técnicas de organización y transporte que sólo podían estar ligadas al monarca homérico, a cuya muerte los jóvenes, en retorno y alabanza de esas responsabilidades, debían en honor ceñir sus armas (24.36).

§ 13. Las decisiones más importantes dependen de información de heraldos, como Medonte en Ítaca, o Hermes, hijo de Zeus, en el cielo. Pero también se obtenía de la interpretación de adivinos y profecías de profetas de aves agoreras (2.161, 2.178). A veces dormir resultaba el mejor canal de comunicación y acceso a información divina (4.787 a 4.838): Penélope, p.ej., supo de Odiseo por un sueño.

De acuerdo con la escatología homérica, era posible obtener información gracias al reportaje de los muertos (11.22 y ss.), que conservaban sentimientos y memoria, y se las arreglaban para mantenerse al tanto de todo, como la madre de Odiseo (11.180, 11.181). Ellos, los muertos de aquella antigüedad remota, cuentan cómo murieron, y hasta acusan (11.405) en una suerte de consulta posible que se hacía a quienes salían del mundo de los vivos. También las plegarias dirigidas a los dioses tenían enorme significado como medio de comunicación, pues si “la diosa oyó la plegaria”, debe ser porque había una interlocución entre el mortal suplicante y el dios (4.762).

En esta información se basaba la autoridad homérica para razonar y decidir las cuestiones cruciales. De ella dependía la vida y la muerte, la guerra y la paz. Cada disyuntiva elevaba el protagonismo de adivinos y profetas que interpretaban, no leyes, sino mandatos celestiales. No es casualidad que Tiresias, el célebre adivino tebano a quien Odiseo consulta, se nos refiera empuñando el áureo cetro (11.90), un símbolo de poder tan definitivo. Los frenos y contrapesos los daban los profetas, dueños exclusivos de una sabiduría estratificada, única capaz de eliminar la incertidumbre requerida para gobernar la geografía homérica.

§ 14. En un mundo en que lo público y lo privado se juntan adentro de los viejos palacios de remembranza micénica, los reyes homéricos no tenían por qué rendir cuentas ante nadie. Esos palacios albergaban a las familias guerreras y al tiempo eran aposentos de armas (22.108); pero, como aún no existe la idea de la representación no se siente el deber de responder por la propia conducta ante nadie, como no sea ante los dioses que confieren la legitimidad al líder de mayor linaje, pues está visto que en Odisea no son sólo la fuerza y la violencia las que permiten estabilidad a un gobierno. Responder ante un tercero, tampoco era propiamente una fortaleza de los inmortales, que jamás daban tregua en su espíritu caprichoso: hombres buenos y malos recibían por igual los favores de los dioses (6.187), que aparecen malignos, celosos, envidiosos y poco pudorosos, arquitectos frecuentes de tramoyas y maquinaciones (12.21, 12.37).

Y en ese ámbito de engaños, presagios, súplicas, vaticinios y emboscadas divinas y humanas ¿Qué responsabilidad podía caberle a Odiseo, tan fecundo en ardid, si no podía eludir la acción de predicciones y adivinos (1.413), de águilas y

gavilanes agoreros, que traen y llevan mensajes forzosos e inexcusables? (15.172, 15.525, 20.240). Las acciones de los hombres eran resultado de una incitación de los dioses (4.712). Es común verificar que los dioses se transfiguran en animales o en árboles: “no olvidó el viejo sus dolosos artificios; transfiguróse sucesivamente en melencundo león, en dragón, en pantera y en corpulento jabalí; después se nos convirtió en agua líquida y hasta en árbol de excelsa copa” (4.435), o que toman la figura que les place, lo que hace difícil que un mortal logre reconocerlos. Esas transfiguraciones a veces tienen el sentido de inclinar la balanza del poder en una batalla o en un asunto público para ayudar a sus favoritos: “cubrióle con una niebla divina” (7.37).

Mientras tanto, la raya acerca de la bondad o ilicitud de una acción carece de importancia. El secuestro p.ej. es una opción de lo más normal para la divina providencia, como Calipso, que detuvo por la fuerza a Odiseo 7 años (4.555) y lo colmó de promesas vanas de inmortalidad: “Calipso, de lindas trenzas, terrible diosa: ésta me recogió, me trató solícita y amorosamente, me mantuvo y díjome a menudo que me haría inmortal y exento de senectud para siempre, sin que jamás lograra llevar la persuasión a mi ánimo” (7.241).

Y algo más, en Homero nunca se sabe si el forastero es un mortal o si se trata de una deidad (7.186), la semejanza física entre dioses y hombres lo impide (6.149). No existe, pues, ni entre los dioses, el sentido de la evaluación de sus actos, del examen: sólo el temor al castigo de otros dioses (6.328), el temor a Zeus que tiene reservada la última palabra, como en el caso de los “hilos inquebrantables” (8.266). No hay abuso de autoridad ni instituciones para refrenar: sólo embarcaciones, naves y remeros, espadas de doble filo y sandalias, cascos, escudos y lanzas para hacer valer el orden de los dioses.

Buscar en Homero un germen de la doctrina de la distinción de poderes resultaría extraño a los ojos de un moderno; aunque a los ojos de un antiguo que tuviera la oportunidad inaudita de leer a Montesquieu el asunto podría verse distinto: la distinción de poderes que ellos podían invocar era la distinción de roles y voluntades: la del rey, la del profeta y la de los dioses tantas veces discrepantes. El poder de las armas detiene el poder de las armas; la violencia detiene los excesos; la ambición de unos controla la ambición de otros, en un ambiente eternamente vigilado por la muchedumbre de dioses.

El fin último de esa distinción de mandatos y decisiones estaba orientado a reforzar la seguridad personal de los súbditos en una trama social de zozobra desencadenada por hombres que no han entregado al monarca todavía su poder de auto-defensa, y orientada a articular una protección efectiva para las ciudades ante ataques rutinarios. Y estaba orientado, por sobre todas las cosas, a la vigencia del orden sagrado del Olimpo, nunca para garantizar la libertad de un homérico frente al poder del Odiseo de turno.

© Editorial Astrea, 2020. Todos los derechos reservados.