

CAPÍTULO SEGUNDO  
LOS SISTEMAS IDEOLÓGICOS  
GRIEGO Y LATINO

Las razones plurales, para vivir o para morir

I. Los griegos: organización social y derecho . . . . .	25
II. El sistema productivo grecoromano: el esclavismo y el hombre autónomo . . . . .	32
III. El pluralismo ideológico grecolatino. . . . .	33
1. La escuela de Elea . . . . .	34
2. Heráclito de Éfeso . . . . .	36
3. Los pitagóricos. . . . .	39
4. Los sofistas. . . . .	40
5. Sócrates: la división de lo Uno y la tiranía de la razón . .	42
6. Platonismo . . . . .	46
7. Los cínicos . . . . .	49
8. Aristóteles . . . . .	51
9. Los escépticos . . . . .	54
10. El epicureísmo . . . . .	55
11. El estoicismo. . . . .	56
12. La nueva academia. . . . .	58
IV. La ideología del derecho romano . . . . .	59
1. El derecho penal romano . . . . .	59
2. Los castigos y las penas . . . . .	63
3. Las acciones penales romanas. . . . .	64
4. Los principios generales del derecho: <i>Regulae iuris</i> . . .	64

## CAPÍTULO SEGUNDO

### LOS SISTEMAS IDEOLÓGICOS GRIEGO Y LATINO

#### Las razones plurales, para vivir o para morir

#### I. LOS GRIEGOS: ORGANIZACIÓN SOCIAL Y DERECHO

Los primeros griegos que llegaron a poblar la península balcánica (siglos XX-XV a. C.)

fueron los Aqueos, pastores semi-nómadas, y de los que una parte, recibió más tarde los nombres de Jonios y Eolios, constituyeron su clan patriarcal que se denominó “patria” o “genus” cuyos miembros descendían del mismo antepasado y adoraban a un mismo dios. Esos clanes reunidos conformaron fratrías, gremios de guerra, cuyos miembros se denominaban “fratoris”, cada una conformaba su ejército, la “filopis” y obedecía a su rey, el “filobasileus”; pero todas juntas reconocían la autoridad de un rey supremo, el “basileus” en jefe.<sup>21</sup>

La patria o “genus” se constituía con la posesión de la casa como hogar y un jefe hereditario varón, más las tierras alledañas consagradas por la tumba de los antepasados: todos los campos, viñas y olivares necesarios para alimentarlos a todos. Ese terreno con la aparcería y los esclavos que tenía, pertenecían en común al grupo. La propiedad, para entonces, fue colectiva, inalienable e indivisible, sin reglas de sucesión pues se transmitía en el tiempo, de todos los muertos a todos los vivos y para merecer el derecho de usufructo, cada hombre o mujer, debía trabajar para todos.<sup>22</sup>

La cultura y filosofía griegas estuvieron vinculadas a las matemáticas y a la geometría, muy probablemente heredadas de Egipto, y a la astronomía, venida de Oriente y Babilonia. Sin embargo, su manejo científico fue desarrollado por los griegos, que superaron la utilización meramente

<sup>21</sup> Glotz, G., *La ciudad griega*, México, Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana, 1957, p. 5.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 6.

práctica de los números, o los cálculos de los agrimensores egipcios, así como las prácticas adivinatorias de la astrología babilónica.<sup>23</sup>

*La polis, el poder compartido, los sacrificios humanos  
y el sujeto expiatorio o Pharmakós*

La *polis* cohesionó a las gentes que habitaban un territorio más o menos extenso (*demos*), pero se trataba de sociedades de *genus* que estaban vinculadas unas con otras, y no de individuos. El rey de la *polis* no podía dar órdenes y hacerlas ejecutar, sino con el consentimiento y por intermedio de los jefes de la tribu, los que a su vez, no podían hacer nada sin los jefes de familia.<sup>24</sup>

Aunque el origen de las *polis* se pierde en el tiempo, ellas conformaban diversos Estados que tenían una organización política independiente, en diversos territorios de tierra firme y en las islas, unidas por la comunidad de lengua.

Cada ciudad tenía su divinidad, así como cada familia. El altar familiar se trasladaba a un “hogar común” (el *ágora*) para ofrecer los sacrificios que debían atraer para el pueblo la protección de la divinidad. Allí tenían lugar las (ceremonias rituales que concluían con) comidas oficiales en las cuales la carne de las víctimas se repartía entre los jefes de la ciudad, los altos magistrados y los miembros del Consejo popular y los ciudadanos o extranjeros dignos de tal honor.<sup>25</sup>

El mundo era interpretado como un cosmos físico, como un orden universal perfecto, bueno y bello, un adorno eterno; por ello, era un destino ineludible y fatal tanto para los hombres como para los dioses. No era ni un caos ni una creación a partir de la nada, corrompida por la voluntad de los hombres, sino era en sí mismo divino. El mundo era el “Uno” y el “Todo” de lo que existía por naturaleza (*Physis*), y como tal, era eterno e indestructible sin principio ni fin. “La religión, la sociedad y la polis griega del periodo presocrático constituían un ideal de existencia social, de relación sensual y erótica con el mundo, que destruyeron las

<sup>23</sup> Coleston, F., *Historia de la filosofía*, vol. I: *Grecia y Roma*, Barcelona, Editorial Ariel, 1979, 31 paráfrasis.

<sup>24</sup> Glotz, G., *op. cit.*, nota 21, p. 10.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 16, los paréntesis son nuestros.

religiones monoteístas al privar al cosmos de su carácter divino y al desvalorizar al mismo tiempo la sensualidad y corporeidad del hombre”.<sup>26</sup>

Cuando se rompía ese orden y había sangre derramada en la tierra, si no se establecía quién había sido el transgresor, entonces, para limpiar la conciencia colectiva, existió la figura simbólica del *pharmakós*, *pharmakòu*, que lo constituía una persona inocente de la *polis*, que debía ser inmolado en sacrificio, para la expiación de los delitos cometidos por otras personas. Es decir, era el “sujeto expiatorio” sobre quien caían todas las culpas ajenas que quedaban sin castigo en los otros. Al *pharmakós* se le construía como un *individuo malvado* a quien se le acusaba de todos los delitos y se le responsabilizaba de todos los males de la tribu. Su sacrificio servía para liberar la culpa de todos aquellos que, habiendo sido los responsables, habían quedado sin castigo. Por lo tanto, desde entonces, el “sujeto expiatorio” representa un arquetipo de remedio de los problemas sociales. Esto es, hay que castigar a alguien para liberar las culpas de las malas conciencias de aquellas personas que habiendo cometido delitos, han quedado impunes.

#### A. *Los Consejos populares y la administración de los conflictos*

En la pluralidad de *polis* y durante muchos siglos, es difícil unificar las formas de control social, de ahí que sólo se presentan algunos de los acercamientos coincidentes.

Los reyes, rodeados con sus consejeros, constituyeron los *Consejos Bulé*, llamados en otras ciudades *gerusia*, eran consultados por las partes en conflicto, respecto de los litigios que se presentaban entre ellas. Posteriormente, la justicia arbitral se convirtió en la jurisdicción obligatoria, y el derecho de juzgar se dividió entre los magistrados herederos de los reyes y el Consejo constituido como cuerpo independiente.

En Atenas, el Arconte-rey, asistido quizás por los reyes de las tribus, presidía el Consejo del Areópago que juzgaba todos los procesos concernientes al orden público y que sentenciaba en materia criminal. En Corinto, era

<sup>26</sup> Frey, Herbert, “Nietzsche, Eros y Occidente. La crítica nietzscheana a la tradición occidental”, *La interpretación nietzscheana de la antigüedad griega como contra-mito a la modernidad*, México, Porrúa, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 111, 112 (paráfrasis) y 106.

la Gerusía la que tenía la jurisdicción penal y política. En Esparta, los reyes ejercían solamente el derecho religioso, mientras que la Gerusía se reservaba las causas del derecho criminal y juzgaba, junto con los “éforos” todos los asuntos que se relacionaban con la seguridad del Estado. En Locrés, los procesos de derecho civil eran juzgados por los “arcontes”, pero los casos dudosos se sometían al “cosmópolis” y si una de las partes no aceptaba su sentencia, pasaba a la “asamblea plenaria de los mil”, que hacía ahorcar al que era condenado, fuese particular o magistrado.<sup>27</sup>

### B. La ciudad griega que plantea Homero

La *polis* del siglo IX a. C., se continuaba constituyendo de *genus*, de *fratrías* compuestas por *genus*, y de *tribus* formadas por *fratrías*, y se dividían en clases sociales: los *nobles*, grandes terratenientes y poseedores de riqueza que organizaban las *genus*, se consideraron descendientes de Zeus. Los *demiurgos* que fungieron como instrumentos animados, que sin ser esclavos, padecían la voluntad de sus dueños, sin embargo, algunos lograban con trabajo obtener tierras y sirvientes que les ayudarían, cuidándose de tener más de un hijo, para heredarle los bienes y la profesión o el oficio que el padre realizaba. Finalmente, los *thetes* no tenían tierras ni oficio calificado, se alquilaban por un salario en especie, pero que no podían exigir su pago al dominante renuente, pues podían ser víctimas de golpes o de ser vendidos como esclavos.

Para esa época homérica,

el rey ya no podía estar todo el día en el “ágora” esperando que se le solicitara como árbitro, por lo que delegó la facultad en los “dicaspoloi” y así hubo en algunas ciudades, junto al Consejo o al magistrado investido de la jurisdicción suprema, jueces especiales para los procesos de menor importancia. En esta misma categoría se puede incluir a los “efetas”, establecidos por Dracón, que en número de 51 constituían un jurado que sustituía al Consejo del Areópago en los procesos por homicidio no premeditado.<sup>28</sup>

La vida social estratificada en clases fue gobernada por una aristocracia terrateniente y pronto entró en conflicto con la clase comercial. Los lazos tribales y la economía de auto-consumo ya se habían roto, y las

<sup>27</sup> Glotz, G., *op. cit.*, nota 21, pp. 29 y 79.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 79.

sociedades que habían tenido formas de gobierno democráticas con asambleas populares (*ágora*), que se reunían en la plaza pública, perdieron para entonces, su razón.

### C. La polis a partir de Solón

La Constitución de Solón en el siglo VI a. C. buscó conciliar las diferencias sociales prohibiendo esclavizar a los deudores, mantuvo el cobro de intereses, pero promovió la cancelación de muchas deudas pendientes y libertó a algunos esclavos. La lucha entre la clase gobernante y las clases mercantiles en auge, se complicó con la existencia de una masa de esclavos, de campesinos y artesanos empobrecidos, que llevaron al colapso a la civilización griega.<sup>29</sup> Para paliar la situación, Solón constituyó la *Heleia*, que era un tribunal popular, pero sólo le reconoció una jurisdicción de apelación (*efesis*), para revisar las sentencias dictadas por los magistrados, pero no las del Areópago.<sup>30</sup>

Sin embargo, el monopolio de la solución de los conflictos que había estado en cabeza de los eupatridas, fue desmontada en el año 462 a. C. en que se concedió al pueblo la prerrogativa judicial. El Areópago perdió sus poderes y los magistrados se limitaron sólo a recibir los procesos, a instruirlos y a presidir los tribunales competentes. Ya no hubo intermediarios entre la soberanía popular y lo justiciable. Los derechos de las personas se garantizan obligando a que en los juicios de varias personas contra varias, la acción tenía que ser formulada por cada uno de los co-demandantes contra cada uno de los co-demandados. Ningún magistrado podía tomar la iniciativa y no había ministerios públicos que interfirieran la relación entre las partes.<sup>31</sup>

Las acciones y procedimientos ordinarios podían ser de dos tipos:

a) *Privados (dikai)* en que las partes debían pagar las *pritanías* o gastos de la justicia. El demandante tenía la facultad de desistirse, siempre y cuando lo hiciera antes de sacar los votos de los ciudadanos del Consejo de la urna, y si ganaba, podía obtener además del objeto del litigio, una indemnización que debía exigir ejecutivamente, él mismo.

<sup>29</sup> Cfr. Roll, Eric, *Historia de las doctrinas económicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1969, pp. 22 y ss.

<sup>30</sup> Glotz, G., *op. cit.*, nota 21, p. 196, paráfrasis.

<sup>31</sup> *Ibidem*, pp. 196 y 197, paráfrasis.

b) *Públicos*, en que sólo el acusador estaba obligado a hacer el depósito (*parastasis*) y si desistía o no obtenía por lo menos la quinta parte de los votos, debía pagar una multa de mil *dracmas*.

Al sentenciado se le aplicaban penas aflictivas como “la muerte”, para los delitos premeditados, el sacrilegio y la traición, y todos aquellos procesos de sanción estimable; el “destierro”, que con frecuencia reemplazaba a la pena de muerte; la “amimia”, que después de haber sido la privación de todos los derechos de ciudadanía, quedó reducida a una degradación cívica; la “esclavitud penal” y el “encarcelamiento”, reservados a los no ciudadanos y en casos excepcionales; la “flagelación”, inflingida solamente a los esclavos. Las penas infamantes eran la “privación de sepultura”, que podía resultar de un juicio póstumo; la “prohibición a las mujeres adúlteras de llevar adornos y entrar en los templos”; la “imprecación”, lanzada contra ciertas contumacias; La “inscripción ignominiosa” sobre una estela. Las penas pecuniarias en provecho de la ciudad y que consistían en la “confiscación” total o parcial, las “multas” y el “pago de los daños y perjuicios”.<sup>32</sup>

En los procedimientos extraordinarios se daba amplia libertad, así como en los casos de flagrancia en el delito realizado por personas de la clase inferior o extranjeras; los ciudadanos podían apresarlos y llevarlos ante el magistrado o llevar a éste al lugar en que se encontrara aquél, para denunciarlo o para que lo arrestara e iniciara un juicio sumario, mientras el acusado estaba detenido.

En caso de daño material causado a la *polis* por infracción de las leyes sobre comercio, las aduanas o las minas, los particulares que hacían la acusación se veían recompensados en las sentencias con una prima, que en el siglo V fue de las tres cuartas partes, y en el IV, de la mitad de la multa infligida. En la comisión de *homicidios*, los particulares no podían llevar al responsable ante el magistrado, sino que debían ser los parientes de la víctima, pues la mancha del culpable que podía extenderse sobre la ciudad, hacía que esos delitos tuvieran un carácter de atentado contra los hombres y contra los dioses. Por eso, tampoco podían juzgarlo los ciudadanos del Consejo, sino solamente los tribunales casi religiosos que presidía el jefe de los cultos nacionales, el rey.<sup>33</sup>

<sup>32</sup> *Ibidem*, pp. 197 (paráfrasis), 210 y 211.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 198, paráfrasis.

Existió una variedad de formas de tribunales y de procedimientos que dependían de las características del delito o matices del mismo y de la calidad de las personas. Como ejemplo se puede citar que:

entre los diversos “tribunales de sangre”, estaba el conformado por el rey y los reyes de las tribus que sesionaban en el “Pritaneo” y su función consistía en condenar por contumacia (en ausencia) al homicida desconocido y juzgar seriamente al animal o al objeto de piedra, hierro o madera que había causado la muerte de un hombre, antes de purificar el territorio haciéndolo transportar o arrojar allende las fronteras.<sup>34</sup>

Además, se consideraba como válido el perdón que la víctima hacía de su victimario antes de morir, o el acuerdo por unanimidad con el victimario, del padre, los hermanos y los hijos de la víctima, para no denunciarlo a cambio de una suma de dinero.<sup>35</sup>

Los asuntos civiles relativos al campo, los resolvían los *jueces del demos* y se constituían por tres jueces por tribu, que solucionaban en primera y única instancia los conflictos, siempre que no pasaran de diez dracmas. Cuando pasaban de esa suma los asuntos civiles eran conocidos por los árbitros (*diaithetes*) que eran tribunales compuestos por varones mayores de 60 años, y cuya jurisdicción estaba a cargo de los jueces de las tribus, que repartían los asuntos por sorteo entre los *diaithetes*.<sup>36</sup>

En una decisión condenatoria se podían dar dos hipótesis, ya que en Derecho griego se establecía diferencia entre los “procesos con estimación” (procesos valorables), o “procesos sin estimación” (litigios no valorables). Eso implicaba que la pena o se dejaba a la discreción de los jueces, o estaba determinada con anterioridad por una ley, un decreto de remisión al tribunal o un acuerdo previo entre las partes. Los tribunales basaban su opinión en las teorías de los filósofos, en las ideas de corrección, reparación, intimidación o de defensa social.<sup>37</sup>

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 199.

<sup>35</sup> *Idem*.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 201, paráfrasis.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 210.

## II. EL SISTEMA PRODUCTIVO GRECOROMANO: EL ESCLAVISMO Y EL HOMBRE AUTÓNOMO

La forma de producción greco-romana estaba sustentada en la esclavitud, de manera que el poder del señor propietario sobre el esclavo-cosa (mercancía viva), era absoluto. La autonomía griega tuvo como condición esencial la *autarkía*, y esa concepción se mantuvo en Roma, por eso, la sociedad se dividió en dos grandes sectores: el de los hombres libres, con derechos y el de los individuos, sin derechos.

Así la esclavitud como característica definitoria de un régimen, pasaba a constituir el fundamento de una situación social y tenía su origen en una de las siguientes causas: 1) La “guerra”, en cuanto que el prisionero, en las luchas entre clanes, tribus o ciudades quedaba como esclavo, prestando su trabajo gratuitamente para el bando vencedor. 2) La “insolvencia del deudor”, que constituía a éste en esclavo del acreedor. 3) El “nacimiento” de madre esclava, que transmitía así su condición, aun cuando fuera concebido por un hombre libre. 4) La “condena penal” sólo en el supuesto de tratarse de penas graves, y 5) por “disposición de la ley” en algunos casos.<sup>38</sup>

El trabajo entonces era un simple hecho ligado a la condición del esclavo y éste lo realizaba por cuenta de su dueño. En Roma, el *pater familias* era una persona autónoma con derechos y capacidad de acción, *sui juris*; pero no así sus descendientes, *alieni juris*; por lo cual, el fruto del trabajo de éstos pertenecía a aquél.

Ya en la Grecia adulta, como en la Roma joven, los elementos característicos en que se basaba el sistema productivo fueron la propiedad privada de la tierra, la transmisión de la propiedad a los herederos, el comercio, el uso de la moneda, la esclavitud y la liberación de los esclavos por mandato de la ley o por voluntad del propietario. En consecuencia, las leyes regularon y protegieron esas instituciones y la interacción humana que fuera funcional a ellas, convirtiendo en delito todos los comportamientos que se opusieran a esa conciencia de realidad establecida.

El intercambio que tuvieron Grecia y Roma con otros pueblos puso en contacto sistemas normativos diferentes y creó el interés por los proble-

<sup>38</sup> Alonso G., M., *Curso de derecho del trabajo*, Barcelona, Ediciones Ariel, 1973. pp. 52 y 53.

mas de sus afinidades, con el conjunto de leyes que pertenecían a esos pueblos diversos, que los romanos llamaron *Jus Gentium*.<sup>39</sup>

### III. EL PLURALISMO IDEOLÓGICO GRECOLATINO

En ese marco de relaciones de producción vistas, en que se pueden observar los elementos de un incipiente capitalismo, se estructuró una racionalidad politeísta democrática en que los Dioses podían estar en desacuerdo sobre lo que era justo, o injusto; o sobre la concepción de un hombre honesto o deshonesto y aborrecer los comportamientos que consideraran contrarios. También, se tenía claro que de las diversas opiniones se podía llegar a la “violencia” o a los “acuerdos” entre las partes.<sup>40</sup>

Rolando Tamayo y Salmorán<sup>41</sup> afirma que el camino griego hacia el concepto de *ciencia*, se produjo como un cambio en la forma de expresión del lenguaje. Esto es, de la costumbre de hablar en *invocativo*, en que para afirmar con certeza algo se recurría a Zeus, a Poseidón, a Themis o al oráculo, Thales de Mileto proporcionó, en cambio, una “explicación” que ignoró los sentimientos, las pasiones o las emociones, según refiere Proclus, diciendo:

- Cuando dos líneas rectas se intersectan, los ángulos opuestos son iguales.
- Un círculo se bisecta por su diámetro.
- En todo triángulo isósceles todos los ángulos de la base son iguales.

Frente a las creencias religiosas surgió una nueva vida, la *razón*, la construcción del conocimiento racional, y ello fue posible porque no había una *ideología religiosa autoritaria*, que lo impidiera. Esto permitió las múltiples versiones del mundo y el desarrollo del pensamiento de la primera civilización occidental, que se caracterizó por ser sociedades en las que se consideró a los *hombres autónomos* como centro del universo.

<sup>39</sup> Cfr. *ibidem*, p. 34 (paráfrasis).

<sup>40</sup> Platón, “Diálogos”, *Eutifrón o de la santidad*, México, Porrúa, pp. 31 y ss.

<sup>41</sup> Tamayo y Salmorán, R., “Razonamiento y argumentación jurídica”, *El paradigma de la racionalidad y la ciencia del derecho*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2003, pp. 25-29, 46, paráfrasis. Thales de Mileto vivió en la primera mitad del siglo VI a. C. y a él lo siguió Anaximandro (610-c 645 a. C.) y Anaxímenes ( en vida en el 545 a.C.).

Por eso, en esas *polis* pudieron coexistir los temperamentos más diversos y contrarios, donde el verdadero arte de gobierno consistió en congregar las vidas distintas, en una comunidad basada en la concordia y la camaradería, para forjar la más acabada de las construcciones sociales, donde si un griego tenía que obedecer lo hacía porque era la ley de todos o la voluntad de la ciudad,<sup>42</sup> y no la voluntad particular de un dominante.

El pensamiento griego diferenció los “juicios universales”, con los que se expresan conocimientos “permanentes”, de aquellos, “particulares” que formulan conocimientos transitorios y circunstanciales. Esa diferencia no implicaba que esos “juicios” fueran verdaderos o falsos, pues dependían de la intención del sujeto que los exteriorizaba y, no, de las cosas u objetos a los cuales se refería. Con ello, se muestra que el lenguaje tiene la fuerza de la voluntad de quien lo emite; y si quien lo hace, tiene poder, podrá imponer la veracidad o la falsedad que le interese.

Para los griegos resultaba también distinguible el Ser (saber), el no ser (ignorancia, error) y la apariencia (opinión, *doxa*). La *doxa* tiene como objeto propio la multiplicidad, o también, el movimiento, esto es, el Ser concreto, tal como aparece.<sup>43</sup>

### 1. La escuela de Elea

Fue fundada posiblemente por Parménides y seguida por Zenón, tuvo a Jenófanes de Colofón, como el gran iniciador de la *doctrina de la Unidad del Ser*, alrededor de la cual, se construirá el pensamiento griego, hasta Sócrates.

Parménides, al hablar de la apariencia de lo *Uno* y de lo *múltiple* afirma que el *Ser*, es decir —el mundo— *es*; simplemente está en la presencia.

La *Phycis*, entendida como lo que sale o brota de sí mismo, es presencia; el desplegarse que se manifiesta, es la fuerza imperante de lo que al brotar permanece, regulado por ella, como el despuntar de una rosa. La *Physis* es el ser mismo, en virtud de lo cual el ente llega a ser y sigue siendo observable.<sup>44</sup>

<sup>42</sup> Cfr. Foucault, M., “Hacia una crítica de la razón política”, *Revista Siempre*, México, 1982, 1064: 45-63, 03. 11.

<sup>43</sup> Correas, Oscar, *Una introducción filosófica I, Metodología jurídica*, México, Fontamara, 1997, p. 26, paráfrasis.

<sup>44</sup> Heidegger, Martín, *Introducción a la metafísica*, Buenos Aires, Nova, 1977, pp. 52 y 53. Correas, Oscar, *op. cit.*, nota anterior, pp. 21 y 22, paráfrasis.

La *Phycis* es un orden, bello, armonioso cuyo estudio atento permite aprehender, pero por el “pensamiento” y no por los “sentidos”; su secreto interno es, ese *arkhé* (poder, fundamento, principio) que con su poder “uniza”,<sup>45</sup> mantiene la pluralidad unida, con lo cual deja de ser pluralidad para ser unidad. El Ser tiene la apariencia de lo múltiple, pero esa multiplicidad es apariencia engañosa y de nosotros depende no dejarnos engañar. Si nos atenemos sólo a la información de los sentidos, entonces creemos que la apariencia múltiple del ser es su realidad. Pero el análisis atento por la razón, y al margen de los sentidos, nos muestra que no es cierto que sea múltiple, sino que el ser es uno. La multiplicidad es la apariencia de lo uno.<sup>46</sup>

Lo Uno es una esencia escondida detrás de la apariencia, entonces el verdadero conocimiento, dice Correas, consiste en no dejarse engañar por la primera impresión de los sentidos y en hacer esfuerzos por penetrar hasta la aprehensión de la unidad oculta en la aparente multiplicidad. Sin embargo, esa opinión, pretende indicar que el Ser en sí, pueda ser conocido, pero ello no es posible, porque todo está en constante movimiento y cambio, lo que impide ser alcanzado, y por eso lo Uno es inaccesible para el conocimiento.

Entonces el *Ser*, el universo o los universos, son *Uno* y constituyen lo que en este texto se ha llamado *mundo de lo concreto*, que es diferente al concepto de lo que, en la mentalidad moderna, se denomina “realidad” (mundo del lenguaje) y que es el producto del conocimiento de nuestros sentidos; es decir, la “realidad” de hoy, es el Ser falseado, el Ser construido a través de la subjetividad de quien lo conoce. Por lo tanto, el producto del proceso de conocimiento, es un Ser, que ya no es, como es, sino como las percepciones del observador lo construyen.

De ahí, surge la necesidad de diferenciar al *Ser*, del *conocer*, y esto implica un golpe mortal a la mentalidad positivista moderna, que al investigar —proceso de conocer—, cree que conoce el Ser, cuando en realidad inventa otro, diferente.

<sup>45</sup> “Unizar” es hacer una sola flor de varias, que no es lo mismo que unir las en un ramo. La palabra la crea Oscar Correas para entender lo que quisieron los presocráticos como *Phycis* e indicar el “hacer uno de muchas cosas” y que no es lo mismo que unir las en un manojo. Correas, Oscar, *op. cit.*, nota 43, pp. 23 y 24.

<sup>46</sup> Correas, Oscar, *op. cit.*, nota 43, pp. 20-22.

## 2. Heráclito de Éfeso

El universo o los universos, en movimiento y cambio constantes, así como la necesidad de la existencia de los “opuestos”, fueron visualizados por Heráclito (576-480) para quien:

Este mundo, el mismo para todos, o lo produjo ninguno de los dioses o de los hombres, sino que ha sido siempre, y es y será un fuego siempre vivo que se prende según medidas y se apaga según medidas.<sup>47</sup> De ahí que la razón se base en la comunidad (en la opinión común) de lo real; por eso hay que adherirse a lo común.<sup>48</sup> Ahora bien, si el mundo es el mismo para todos, entonces el mundo es Uno.<sup>49</sup> La idea de la unidad y comunidad de lo real, no es sino la unidad y comunidad de la razón.<sup>50</sup>

Para Heráclito, el principio vital estaba constituido por la inteligencia y la vida universales, que en todo ser como en todo cosmos, se manifiestan como ciclos incesantes de construcción y des-construcción, que se han realizado y se realizarán infinitas veces en el curso infinito del tiempo.<sup>51</sup>

Y planteó la teoría de los “ciclos cósmicos” que vincula a la del “flujo universal de la materia eternamente viviente”, comparable con el fluir de un río cuyas aguas cambian sin cesar: “En los mismos ríos nos bañamos y no nos bañamos en los mismos; y parecidamente somos y no somos”. Todo se mueve y cambia incesantemente, aun cuando sus transformaciones escapen a nuestros sentidos... Como contraparte del cambio incesante, sostiene la “coexistencia de los opuestos” que deja intuir la relatividad de las propiedades. Ambas teorías conducen a la negación de toda estabilidad del ser y a la identidad de los opuestos... El principio de relatividad en las sensaciones inherentes al individuo, en las instituciones inherentes a los tiempos, explicaría y justificaría los cambios y las contradicciones (en un mundo dinámico), que no podía darse en una concepción rígida y estática de la realidad.<sup>52</sup>

La “coexistencia de los contrarios”, se convierte en fundamento de toda valoración, de toda vida y actividad, de toda armonía. El “conflicto” es el

<sup>47</sup> Heráclito, fragmento 30, citado por Tamayo y Salmorán, R., *op. cit.*, nota 41, pp. 34 y 35.

<sup>48</sup> *Ibidem*, fragmento B 2, el paréntesis es nuestro.

<sup>49</sup> *Ibidem*, fragmento A 10.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 35.

<sup>51</sup> Mondolfo, R., *Heráclito; textos y problemas de su interpretación*, opinión de Theodor Gomperz, México, Siglo XXI editores, 1981, p. 53.

<sup>52</sup> *Idem*. Cfr., también, “Fragmentos filosóficos de Heráclito”, *Los presocráticos*, México, Fondo de Cultura Económica, Colección popular, p. 237.

padre y rey de todos los seres, de toda jerarquía de valores, que no podrían producirse sin el choque de fuerzas opuestas en el cosmos y en la sociedad humana.<sup>53</sup>

Heráclito, dice Mondolfo, R., estaba impelido hacia la intuición de una ley universal por la exigencia de una permanencia eterna frente al flujo universal de las cosas; esta permanencia la encuentra en la ley inmutable que se unifica con la materia animada e inteligente, en la concepción mística de lo constante universal. Por esta idea de una “ley eterna inmutable”, Heráclito pudo ser fuente de una corriente religiosa y conservadora; y por el “principio de la relatividad”, en cambio, fue iniciador de una corriente escéptica y revolucionaria.

De él procede, por un lado el fatalismo resignado de los Estoicos y la identidad “hegeliana” entre real y racional; por otro lado, el radicalismo de la izquierda “hegeliana” y de Proudhon. Puede decirse, concluye con T. Gomperez, que Heráclito es conservador porque ve en toda negación el elemento positivo; es revolucionario porque en toda afirmación ve el elemento negativo. La relatividad le inspira la justicia de sus valoraciones históricas y le impide considerar como definitiva, cualquier intuición existente.<sup>54</sup>

Por su parte, John Burnet afirma,

que el gran descubrimiento de Heráclito es el de la “unidad de los contrarios”, que convierte en “armonía” la lucha que se lleva a cabo entre ellos mismos. Anaximandro había considerado como mal e injusto la división de lo “Uno” en los opuestos; Heráclito, en cambio, sostiene que la unidad de lo “Uno” reside justamente en la tensión contraria de los opuestos. “Uno” y “múltiple” son coeternos e idénticos: la oposición y la lucha constituyen la justicia soberana. Por eso elige como sustancia universal el fuego “siempre viviente”, cuya vida es flujo y cambio incesante.<sup>55</sup>

Un solo instante de conflagración universal destruiría la tensión de los contrarios y haría así imposible el nacimiento de un nuevo mundo. La tensión de los contrarios constituye la “armonía oculta” del universo, es decir, su estructura se da por tensiones opuestas como las del arco o la lira. La guerra reina en todo el cosmos, tal como entre todos los hombres; sin contrastes no habría vida ni armonía. Los opuestos son correlativos por ser las dos caras de toda realidad, que no pueden existir una sin la otra, co-

<sup>53</sup> Mondolfo, R., *op. cit.*, nota 51, opinión de Theodor Gomperez, p. 54.

<sup>54</sup> *Idem.*

<sup>55</sup> Mondolfo, R., *op. cit.*, nota 51, opinión de John Burnet, p. 55.

mo el día y la noche, el hambre y el hartazgo, el reposo y el movimiento, el camino hacia arriba y hacia abajo, el frío y el calor, lo seco y lo húmedo, el bien y el mal.<sup>56</sup>

En todo cambio (siempre particular y nunca universal) cada forma “vive la muerte” de otra y viceversa, con equilibrio constante, tanto en el microcosmos, como en el macrocosmos.<sup>57</sup>

Mientras que el resto de los filósofos rechazaba el testimonio de los sentidos, porque estos mostraban pluralidad y modificación, Heráclito concebía las cosas como si tuviesen duración y unidad.

Para Nietzsche los sentidos no mienten ni del modo como creían los “eleatas” ni del modo que creía él. Lo que nosotros hacemos de su testimonio (la interpretación que se les da) eso es lo que introduce la mentira, por ejemplo la mentira de la unidad, la mentira de la coseidad, de la sustancia, de la duración... La “razón” es la causa de que nosotros falseemos el testimonio de los sentidos. Mostrando el devenir, el perecer, el cambio, los sentidos no mienten... Pero Heráclito tendrá eternamente razón al decir, que el “ser es una ficción vacía”. El mundo “aparente” es el único: el mundo “verdadero” (ese que se llama verdadero) no es más que un “añadido mentiroso” (el construido por la razón o la ideología)... Hoy nosotros poseemos ciencia, agrega Nietzsche, exactamente en la medida en que nos hemos decidido a “aceptar” el testimonio de los sentidos, en que hemos aprendido a seguir aguzándolos, armándolos, pensándolos hasta el final. El resto es un aborto y todavía-no-ciencia... metafísica, teología, psicología, teoría del conocimiento. O ciencia formal, teoría de los signos: como la lógica, y esa lógica aplicada, la matemática. En ellas la realidad no llega a aparecer, ni siquiera como problema; ni tampoco como la cuestión de qué valor tiene en general ese convencionalismo de signos que es la lógica.<sup>58</sup>

La hipótesis del universo en constante movimiento y transformación y el *conflicto entre los contrarios* ha pervivido en el tiempo, al igual que la relativa a la *aparición de ese mundo* al que se llama “real” y que desde Heráclito se descubrió que no tiene nada de realidad.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 57.

<sup>57</sup> Mondolfo, R., *op. cit.*, nota 51, opinión de Karl Reinhardt, p. 58.

<sup>58</sup> Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza Editorial, pp. 46 y 47, los paréntesis son nuestros.

Esas hipótesis, que fueron retomadas con el Renacimiento y la modernidad, hoy son, particularmente, robustas en el pensamiento de vanguardia, y si han resistido la duda y la negación, y han permaneciendo intactas a través de la historia, es porque hacen parte del *mundo de lo concreto* y no del *mundo del lenguaje*.

### 3. Los pitagóricos

Los pitagóricos, los estoicos y los epicúreos concibieron al *hombre autónomo, dueño de sí*, capaz de guiar su propia conciencia. Para ello, practicaban el “autoexamen” como un medio de creencia cotidiana en el actuar bien o mal, que representaba un trabajo de cada sujeto. El *mandato ideológico personal*, de comportamiento social y la evaluación del mismo era una permanente construcción individual que implicaba un imperativo categórico.

El progreso individual en el camino de la perfección, era una forma de medir el autodomínio y el control de las propias pasiones. La “guía personal de la conciencia” era también predominante en ciertos círculos culturales, pero como mecanismo de advertencia en circunstancias particularmente difíciles: en el momento de la aflicción o cuando se sufría un contratiempo.<sup>59</sup>

En el aspecto religioso, se consideró a Pitágoras (580-497 a. C.) como un iniciado, y las reglas pitagóricas fueron reflexiones de diversos tipos: morales, rituales, mágicas y populares: “Sacrifica y adora descalzo. Refrena ante todo tu lengua y sigue a los dioses. No hables de las cuestiones pitagóricas sin una luz... Abstente de las habas. No te dejes poseer por una risa incontenible... Abstente de los seres vivos”.<sup>60</sup>

Tomaron de los egipcios la idea de la existencia de la reencarnación mediante un alma inmortal, que pasaba de unos seres vivos a otros y, por lo tanto, a todos ellos se les consideraron parientes del hombre. En el campo matemático consideraron el universo (*kosmos*) como un ser viviente cuya respiración introduce el vacío, a través del cual podemos

<sup>59</sup> Foucault, M., *op. cit.*, nota 42, pp. 45-63.

<sup>60</sup> Montemayor, C., *Los filósofos presocráticos. De Homero a Demócrito*, México, Secretaría de Educación Pública, 1987, p. 41.

percibir los cuerpos. El *kosmos* es bueno porque es divino y es un todo único limitado y obedece a un orden en sus distintas partes.<sup>61</sup>

Los Pitagóricos permitían que junto con las creencias religiosas, se realizaran especulaciones intelectuales que representaban en ella verdaderas prácticas religiosas... Cuando sus adeptos se entregaban a las matemáticas, a la astronomía, a la música, a la medicina, a la gimnasia o a la lectura comentada de Homero y de Hesiodo, consideraban estos estudios (y esas prácticas), en diferentes grados, como medios para purificar las almas y los cuerpos.

Entre las purificaciones de carácter especulativo, las había en primer lugar, positivas y concernientes a la conducta de los afiliados. Cada noche debían hacer un examen de conciencia en tres puntos: ¿En qué he faltado? ¿Qué hice de bueno? ¿Qué deje de realizar, de lo que debía hacer? Al despertarse debían proponerse el buen empleo de la jornada... Entre otros, prestar asistencia a la legalidad contra los facciosos, ser fiel a los amigos y decirse que entre amigos todo es común, ser moderado y frugal en el empleo de los bienes, avergonzarse de sí mismo cuando se ha realizado un daño y respetar la palabra dada.<sup>62</sup>

De esta forma, el orden, la reflexión, la elaboración del pensamiento y la búsqueda de la sabiduría fueron elevadas a formas religiosas para llevar al hombre hacia el encuentro de sí mismo, en relación con los otros; es decir, construirlo como autoconciencia.

#### 4. *Los sofistas*

Los sofistas erigieron la *Physis* en principio normativo, al justificar lo que los instintos imponían al hombre. “Con ello enseñaban un código de conducta naturalista, que elevaba los instintos y deseos del ser humano al rango de meta última del hombre”.<sup>63</sup>

Los sofistas, basados en el método del saber, comprendieron que “el mundo es inteligible gracias a la razón y es la razón la que crea y modifi-

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 43.

<sup>62</sup> Robin, León, *El pensamiento griego. Y los orígenes del espíritu científico*, México, Unión Tipográfica Editorial Hispanoamericana, 1962, pp. 52 y 53. El paréntesis es del autor.

<sup>63</sup> Frey, Herbert, *op. cit.*, nota 26, p. 116.

ca las instituciones sociales”.<sup>64</sup> Estudiaron la técnica de la técnica, lo que preparaba para la reflexión del mismo método del pensamiento y de la filosofía.

De esta manera, al individuo que tiende a emanciparse de la tutela del Estado y de la religión, esta técnica general de saber, le parecerá destinada a proporcionar aquellos principios por los cuales va a poder organizar, con propósito de felicidad, su existencia y la del Estado. Los problemas de la esencia de la felicidad individual y de sus condiciones, o el de la constitución de la sociedad, se convierten en objeto de discusión filosófica. Una última consecuencia del mismo movimiento... es la destacada tendencia del ser para interrogarse sobre su poder y sobre la parte que puede reclamar en la representación de lo real y en la determinación de la conducta. Es el florecimiento del pensamiento crítico y razonador que somete a examen la opinión colectiva, para sustituirla, ya sea por tesis individuales y contingentes, o por una conexión de conceptos que aspiren a la necesidad y a la universalidad. Así, ya no es la Naturaleza, sino el hombre el que se convierte, en todos sus aspectos, en centro de la especulación.<sup>65</sup>

Para los sofistas, la reflexión sobre la conducta humana corría a cargo de los poetas o de los legisladores. Pero todo ciudadano podía ser parte de la administración y la dirección de los asuntos de la ciudad y sólo se debería a la virtud de la palabra, la preponderancia de su acción personal. El triunfo individual, en la vida social, era producto del ardor del pensamiento y del apetito de disfrute; de la ambición de dominar y emancipar su propia actividad; de la curiosidad y de un penetrante ingenio; del entusiasmo y la versatilidad que debían también tener los medios sociales, donde se desarrollaba la juventud. Se debía aprender la ciencia del buen consejo en los asuntos privados y públicos, es decir, la virtud y el medio de convertirse en superior a sus competidores.<sup>66</sup>

Para Protágoras (480-410 a. C.), “hablando de la verdad”,

el hombre es la medida de todas las cosas, del ser de las que son, del no-ser de las que no son. Las sensaciones son individuales y subjetivas: El viento no es frío más que para mí y en el momento en que tengo frío. Todo es movimiento y mutación incesantes. Este hombre al que llamamos él

<sup>64</sup> Tamayo y Salmorán, R., *op. cit.*, nota 41, p. 67.

<sup>65</sup> Robin, León, *op. cit.*, nota 62, p. 128.

<sup>66</sup> *Ibidem*, pp. 132 y 133 (paráfrasis).

mismo, es siempre otro; sabe y no sabe; sus recuerdos son otros tantos estados nuevos; no es Uno, sino pluralidad infinita... Lo Uno que es la medida de lo real, es la individualidad transitoria del estado de conocimiento... Lo que resulta necesario, entonces, es disolver la unidad y la identidad del individuo para adaptarlas a la multiplicidad infinita y a la movilidad del devenir... Lo que impropriamente se llama verdadero es aquello que en un determinado momento y en condiciones apropiadas, es lo provechoso y lo saludable.<sup>67</sup>

De lo expuesto se puede decir, una vez más, que no existen *verdades absolutas*, y cuando en el mundo del lenguaje se las construye, son sólo subjetividades que dependen de los sujetos que las perciben y las elaboran, buscando con ello lo útil y provechoso para sus intereses en el cambio constante del ser siendo de las cosas y de los hombres en competencia frente a otros, en un tiempo y en las circunstancias de todos.

##### 5. Sócrates: la división de lo Uno y la tiranía de la razón

Sócrates fue un disciplinado asceta y un ateo, que no creyó en los Dioses de la ciudad y consideró que la ley era una convención arbitraria a la cual se le podía oponer el “derecho natural”, que consistía en aquellas constantes que eran iguales en naciones diferentes y que reflejaban las necesidades de un mismo proceso histórico.

Trabajó por desarrollar en los demás una reflexión crítica que liberara al hombre de las opiniones aceptadas sin examen: “conocerse a sí mismo” para corregirse, era tener cuidado de la psique y el método de investigación, era el diálogo... Su estudio se dirigió no a la naturaleza sino a los asuntos morales e investigó la “esencia” de las cosas, o su bien, como punto de partida del razonamiento y de la ciencia, haciéndola residir en la “definición universal” y en los “discursos inductivos”. Cada cual, con la ayuda de su “demon”,<sup>68</sup> es el artífice de su salvación...

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 139 (paráfrasis).

<sup>68</sup> No hay acuerdo entre los autores sobre la traducción de “demon”: Agustín de Hipona refiriéndose al término, tituló una monografía como “El dios de Sócrates”; pero no es exacto. Para los pitagóricos su “demon” es visible y creían en dos especies de “demonios” personales. Para Homero: *Minerva, cual un “demon”*, es una personificación de la razón y sabiduría de Zeus. Apuleyo, *Tratados filosóficos*, México, Universidad Nacional

Pero nadie es malo por su voluntad (o nadie se equivoca queriendo). El apasionado o el vicioso, son hombres que no conocen su bien, que no han discernido en ellos mismos la esencia del hombre.

Al analizar el contenido de la “conciencia individual”, la limpia de todo lo individual y de todo lo contingente, tratando de extraer lo que tenga de universal y de permanente, aquello en lo que se verifica la “homología” o el acuerdo de los Espíritus, es decir la inteligencia y la razón. Reflexionar en sí para conocer, es en efecto, realizar un esfuerzo para descubrir en sí la esencia del hombre y su bien.

Esa especulación del lenguaje hace creer, todavía en el siglo XXI, que el conocerse a sí mismo sea posible, y que ello permita controlar el instinto humano. Pero si el humano es en gran parte inconsciente, jamás se conocerá, aunque se lo proponga y crea que lo alcanza.

Si el sujeto no puede conocerse a sí mismo, entonces, resulta falaz decir que pueda auto-controlarse, o que pueda conocer plenamente a otro diferente. Por lo tanto, la razón no puede separarse del todo humano, aunque se crea que se la separa. Sólo la voluntad autocrática hace creer que se tiene la única razón válida. En consecuencia, una razón única universal no tiene ninguna razón.

Nietzsche se pregunta sobre la irreverencia de pensar que los grandes sabios son tipos “decadentes”, o que aparecen en momentos en que las sociedades presentan síntomas de decadencia, es decir, el “nacimiento de la tragedia” y considera a Sócrates y Platón como síntomas de la decadencia griega. Para él, no se sale de la decadencia por el solo hecho de hacerle la guerra a ella misma. Los filósofos escogieron como remedio y salvación una expresión de la decadencia, pero modificándola, no eliminándola:

La racionalidad a cualquier precio, la vida lúcida, fría, previsor, consciente, sin instinto, en oposición a los instintos, todo esto era sólo —una enfermedad distinta— y no un camino de regreso a la “virtud”, a la “salud”, a la “felicidad”. . . Tener que combatir los instintos —esa es la fórmu-

Autónoma de México, 1968, pp. XCVII y CVIII. Nosotros proponemos interpretar “demon” a la manera que G. W. F. Hegel, define el concepto de Espíritu, esto es, como lo concreto, lo acabado, lo logrado por el hombre; esto implica haber alcanzado la autoconciencia y, por lo tanto, poseer un poderío individual.

la de la “décadence”—. Mientras la vida que “asciende” es felicidad igual a instinto.<sup>69</sup>

Yo intento averiguar —dice Nietzsche— de qué idiosincrasia procede aquella ecuación socrática de “razón = virtud = felicidad”: la ecuación más extravagante que existe y que tiene en contra suya, todos los instintos del heleno antiguo... Con Sócrates el gusto griego da un cambio a favor de la dialéctica, que sitúa a la plebe arriba... Sócrates era plebe y se sabe incluso que era feo... Antes de Sócrates la buena sociedad repudiaba los modales dialécticos y a la juventud se le prevenía contra ellos y se desconfiaba de toda exhibición de las propias razones. Las cosas honestas, lo mismo que los hombres honestos, no llevan sus razones en la mano de ese modo... Poco valioso es lo que necesita ser probado. En todo lugar donde la autoridad sigue formando parte de la buena costumbre, y lo que se da no son “razones”, sino órdenes, el dialéctico es una especie de payaso: la gente se ríe de él, no lo toma en serio —Sócrates fue el payaso que se hizo tomar en serio: ¿qué ocurrió aquí propiamente?—. <sup>70</sup>

A la dialéctica se le elige sólo cuando no se tiene otro medio. . . La dialéctica sólo puede ser un “recurso obligado”, en manos de quienes no tienen ya otras armas. Es preciso tener que lograr por la fuerza el propio derecho: antes no se hace ningún uso de ella... Si uno es un dialéctico tiene en la mano un instrumento implacable; con él puede hacer el papel de tirano; compromete a los demás al vencerlos... El dialéctico vuelve impotente el intelecto de su adversario. ¿Es la dialéctica en Sócrates una expresión de rebeldía, de resentimiento plebeyo o tan solo una forma de venganza contra una aristocracia, a la que les fascinaba? ¿Disfrutó él, como oprimido, su propia ferocidad en las cuchilladas del silogismo?<sup>71</sup>

La vieja Atenas caminaba hacia su final. Y Sócrates comprendió que todo el mundo tenía necesidad de él, de su remedio, de su cura, de su ardid personal para autoconservarse... En todas partes los instintos se encontraban en anarquía; en todas partes se estaba a dos pasos del exceso... “Los instintos querían hacer de tirano; había que inventar un contratirano que fuera más fuerte”.<sup>72</sup> *La razón.*

Y sí, la respuesta fue construir a la *razón*, como *principio universal* para el control de los hombres, dividiendo lo Uno de la *Phycis humana*, cercenándolo en *razón* e *instinto* y despojándolo de cualquier otra in-

<sup>69</sup> Nietzsche, F., *op. cit.*, nota 58, p. 43.

<sup>70</sup> *Ibidem*, pp. 38-40.

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 41.

<sup>72</sup> *Idem*.

fluencia natural, como lo son la sensualidad, las emociones, las pasiones, el poder y cualquier otra manifestación del *principio de placer* por considerarlos como bajos e indignos. Esas expresiones de la naturaleza humana, se fueron convirtiendo en el objeto directo del control individual y social, que permanece hasta nuestros días.

Ese es el inicio de la *tragedia* que acabó con el mundo pre-socrático del *hombre autónomo* y de su relación divina con el *cosmos*. El nuevo cambio de paradigma servirá de base para las ideologías futuras, pues no se tratará de cualquier “razón” como principio universal, sino que tendrá que ser la “razón particular” del dominante, que se hará “universal” para todos los dominados y sólo ella será la “razón” válida; cualquier otra racionalidad chocará al poder y la convertirá en loca, desquiciada o ilícita.

Quando se tiene necesidad de hacer de la “razón” un tirano, como lo hizo Sócrates, por fuerza se da un peligro no pequeño de que otra cosa distinta haga de tirano. Entonces se adivinó que la “racionalidad era la salvadora”... El fanatismo con que la reflexión griega entera se lanzó a la racionalidad, delata una situación apurada, pues se estaba en peligro, se tenía “una sola” elección; o bien perecer o bien, ser “absurdamente racionales”... El moralismo de los filósofos griegos a partir de Platón tiene unos condicionamientos patológicos, y lo mismo su aprecio de la dialéctica. Razón = virtud = felicidad, significa simplemente: hay que imitar a Sócrates e implantar de manera permanente, contra los apetitos oscuros, una “luz diurna”, la luz de la “razón”. Hay que ser inteligentes, claros lúcidos a cualquier precio. Toda concesión a los instintos, a lo inconsciente, conduce “hacia abajo”...<sup>73</sup>

Esa “razón” se inventa como la única capaz de “controlar” y sublimar el *Espíritu*, para llevarlo por el camino de la santidad. Entonces, la pureza de la razón se mide en cuanto satisface la voluntad del dominante, que impone a las personas, la negación a ser sí mismas, y la aceptación de él como modelo único. En consecuencia, santo es el dócil, el puro, el que se flagela a sí mismo para matar sus propias sensaciones; el obediente que renuncia a la vida propia por el amor sublimado hacia el que manda. Así, se contribuyó a construir la *moral contranatural*, la *moral enfermiza*,

<sup>73</sup> *Ibidem*, pp. 41-43.

que para dominar castra lo instintivo de la vida,<sup>74</sup> dividiendo lo indivisible: el ser humano, en cuerpo y razón.

Con el método dialéctico-lógico en la investigación, la especulación de los conceptos y la forma en que se expresan los argumentos, no buscan persuadir o convencer, sino que la idea consiste en proveer un argumento, que en el caso específico, no pueda ser “vencido”, no pueda ser refutado con un contra-ejemplo.<sup>75</sup> Así, entró en escena la “filosofía de las ideas” que desarrolló Platón.

## 6. Platonismo

Platón, de familia noble, provenía en línea materna de Solón creador de las Leyes Áticas; se formó en la escuela de Heráclito y Albino, se entregó a la doctrina de Pitágoras para imitar sus practicas de continencia y pureza de vida, así como para cultivar la inteligencia, para lo cual viajó a Cirene y a Egipto, a fin de aprender astronomía. Conoció la filosofía y los principios de los eleatas, principalmente, de Parménides y Zenón y llenó así sus libros de todas las ideas que aquellos ofrecían en forma separada. Juntó el pensamiento de las diversas escuelas, mostrando que las partes se necesitaban unas a otras, conformando un solo cuerpo, donde la filosofía de lo *natural* tomada de los pitagóricos, se unía con la filosofía *racional* de los eleatas y se completaba con la filosofía de la *moral* socrática.<sup>76</sup>

Consideró que existían tres principios de las cosas: a) “Zeus”, incorpóreo, inconmensurable y organizador. Súmamente bueno, dador de todo y no necesitado de nada. b) La “materia” increada e incorruptible... infinita, capaz de tomar forma y ser susceptible de modificaciones, la cual es inicialmente informe y falta de configuración cualitativa, pero que recibe de Zeus, su conformación universal. La “materia” para él no es corpórea o absolutamente incorpórea, aunque real y racionalmente le pareciera corpórea, pues los cuerpos que no tienen sustancia corpórea no son percibidos, sino por el pensamiento. c) Las “ideas” que son las formas tipo, de todas

<sup>74</sup> Cfr. *ibidem*, p. 56; y Legendre, P., “El amor del censor”, *Ensayo sobre el orden dogmático*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1979, p. 5, paráfrasis.

<sup>75</sup> Tamayo y Salmorán, R., *op. cit.*, nota 41, p. 196, paráfrasis.

<sup>76</sup> Apuleyo, *op. cit.*, nota 68, pp. 25-27 paráfrasis.

las cosas, siendo simples y eternas, sin ser corpóreas. De ellas proceden los modelos que ha tomado Zeus para las cosas que existen o existirán.<sup>77</sup>

Para Platón el origen del “Estado” se explica por la debilidad humana, es decir, por la imposibilidad de los individuos de bastarse a sí mismos en sus necesidades materiales. La forma de gobierno que le parece más ventajosa es aquella que ofrezca el equilibrio de los poderes sociales, siendo inconveniente la aristocracia o la democracia absolutas y puras, pero siendo necesario, la no impunidad de los gobernantes, quienes tendrán mayor exigencia de responsabilidad por su elevado poder. De ahí que preveía cuatro formas de estado ciudadano: el “primero” cuando el poder se usurpa por ansia de dignidad; el “segundo”, en que el poder se reparte entre unos pocos; el “tercero”, cuando el poder alcanza a todos y el “cuarto”, el estado tirano.<sup>78</sup>

En el diálogo de Eutrifón, que se refiere a la “obediencia a las leyes o la santidad”, Platón manifiesta que si queremos conocer la “realidad” o la esencia de la “santidad”, es preciso que se fijen los ojos en la “forma única” (en la idea, o representación mental) o en el ‘modelo (paradigma) por el cual las cosas santas son siempre iguales a ellas mismas. Se trata de dar un contenido real, al saber puramente formal individual y subjetivo de la sofística; y desde estos primeros diálogos, se indica que la naturaleza de ese “contenido real”, es la “Idea” de aquello de que se trata.<sup>79</sup> El contenido es la figura, la forma, el aspecto exterior.

...Sabio es el que comprende que al cuidar de su alma, al inmortalizarse lo más posible, al imitar el modelo divino, se salvará su esencia de hombre. Sólo pueden hacernos felices la justicia o la expiación de la injusticia que hemos cometido... La retórica capaz de hacer mejores a los hombres... es la que se funda en el conocimiento de lo justo... Las almas, después de la muerte, comparecen ante sus jueces con todas las deformidades que grabó en ellas una vida injusta. Por ello, para ser reformadas y purificadas, tendrán que expiar.<sup>80</sup>

El platonismo aparece así, como una fuente ideológica fundamental para el cristianismo, que las reelaborará en sus estructuras de pensamiento dogmático.

<sup>77</sup> *Ibidem*, pp. 27 y 28.

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 63.

<sup>79</sup> Robin, León, *op. cit.*, nota 62, pp. 172 y 173.

<sup>80</sup> *Ibidem*, pp. 174 y 219.

En la contribución por dar concepto al alma y a su contenido, Timeo decía que toda alma es un alma de varón, alma humana de masculino. Lo que hace que pierda su virtud primera es su indocilidad con respecto a su “demon” conductor o guía. Las “almas culpables” cumplen una jerarquía de etapas de caducidad, de tal forma que en cada generación, aquellas que no mejoran en su vida precedente adquieren una forma corporal inferior, en relación con la naturaleza de sus faltas. Así, sucesivamente, habitarán cuerpos de mujeres y luego el de otros animales. Sin embargo, los hombres no son malos por su voluntad, sino que se hacen malos por efecto del mal estado del cuerpo, por los vicios de la educación o de la constitución política. Pero no por ello desaparece la imputación de la falta, y menos cuando hay una intención malévol. Por eso el agente debe expiar el desorden que ha causado, por no haber obedecido a la “regulación del pensamiento” y no haberse dejado conducir por éste. Tampoco podemos quejarnos de Zeus porque es bueno y no quiso el mal, pero no podía dejar de permitirlo como un defecto del ser o un bien menor. Si no fuera así, su obra no sería una imagen, sino que se confundiría con el modelo. Zeus es inocente del mal.<sup>81</sup>

El alma entonces se concibió como un bien que sólo poseían los varones, con trascendencia, pero a su vez, susceptible de degradarse por el actuar con injusticia o maldad culposa o intencionalmente, debido al mal estado del cuerpo, o por los vicios. Aquí se deja entrever la falla de la conducta humana como resultado de sus carencias o actitudes viciosas. De todas maneras, esa alma era “culpable” por no haber obedecido a la “razón”, y por ello se debía expiar la culpa, para equilibrar el desorden causado.

En esa visión, el *dominante* se concibe como bueno y no deseoso del mal, pero lo permite, porque se deriva de un defecto del dominado, por ser lo que hace la diferencia entre éste y aquél. Si no fuere así, el dominado sería igual al dominante, sería perfecto y eso no lo permite el dominador, pues en ello estriba la diferencia que lo hace superior; en consecuencia, el vencido siempre será imperfecto, aunque desee emular a su vencedor.

De esa manera, el socratismo y el platonismo superaron la concepción del *kaos* y construyeron la ideología de un mundo perfecto (*mundo del lenguaje*), más allá de la imperfección del *mundo de lo concreto*, porque

<sup>81</sup> *Ibidem*, p. 219 paráfrasis.

éste es como es, pues si fuera *perfecto*, todo sería *orden* inmutable, hasta en la composición de las células. Si fuera así, las cosas y los humanos serían exactamente iguales, porque la perfección y el orden se repetirían incesantemente.

El platonismo ideológico construyó un *mundo metafísico* al que se llamó “verdadero”, en contraposición a la adoración del cosmos pletórico de dioses y divino en sí... que había constituido la cosmovisión de los presocráticos, en la que los humanos se adoraban a sí mismos en sus dioses y se concebían como parte integral de lo Uno. A ese *mundo de lo concreto*, se contrapuso el *mundo del más allá*, al que se le dotó de una *realidad absoluta*.

Platón introduce una transformación del pensamiento, que posteriormente se conciliará, en la corriente del “neoplatonismo”, con el hebreo-cristianismo. Así, el triunfo de esta última ideología, sobre la cosmovisión pagana de Roma, propondrá la expiación y el auto-castigo como formas de purificación, para alcanzar la salvación eterna, que desde entonces, ha determinado la “realidad” del mundo del lenguaje europeo y occidental. “A través de ello se debilitó el politeísmo griego original y su filosofía, quedó a punto, para una capitulación ante el monoteísmo del Cercano Oriente”<sup>82</sup>

El cristianismo impondrá su *razón* como la *única razón verdadera*, la distinción entre alma y cuerpo, la expiación de las culpas y la salvación o la condena en el *mundo del más allá*.

## 7. Los cínicos

Los cínicos con Antístenes investigaron la *esencia propia de cada cosa como realidad indivisible e individual* y opinaron que ella no tenía un carácter universal.

Para él la “esencia”, como realidad indivisible y por tanto, individual, se expresa por entero con un nombre singular, con su propio nombre: así, “el comienzo de toda instrucción es el estudio de los nombres” (mundo del lenguaje). Como consecuencia de este nominalismo, la “definición”, en su ordinario significado de definición general, no es más que un “desatino”. Lo más que se puede hacer, es dar una imagen de la cosa, comparándola

<sup>82</sup> Frey, Herbert, *op. cit.*, nota 26, p. 11.

con otra. Pero hay que entender que la intuición indivisible que capta la “esencia”, no podría ser la intuición empírica, que sólo es una simple opinión que por comodidad, distingue partes en la cosa. Aceptando esto, no deben atribuírsele juicios, porque ello implica incluir en una “esencia”, otra distinta. Por ejemplo, al sujeto “hombre”, no debe añadirse una esencia enteramente distinta, como el atributo “blanco”; el hombre es hombre y lo blanco, blanco; esa es la verdad. Al expresar el Ser, la noción también expresa la verdad absoluta. De ahí resulta que cuando nos limitamos a nombrar sólo la esencia, no hay ni contradicción ni error posibles. Pero la falta de la relación, la ausencia de la “comparación”, conduce directamente al desdén más completo con respecto al saber, en tanto que pretende expresar lo verdadero en un sistema de relaciones.<sup>83</sup>

Eso quiere decir, que las cosas son como son, en su esencia, y que lo único que se puede hacer con ellas, es compararlas con otras. Cuando a los objetos o a los sujetos se les atribuyen indebidamente adjetivos o esencias, que en sí mismos no tienen, ya no son esos objetos o sujetos, sino construcciones subjetivas que realiza el observador.

La falsedad está en dar el valor de conocimiento y verdad a esas construcciones arbitrarias, cuando se vive en un sistema de relaciones. Esta es la lógica paradójica, que es el fundamento de todas las ideologías de lo “moral”.

La peor locura es buscar el amor sensible, y sobre todo, el amor. El remedio para el amor es el ayuno y el tiempo, y si no son suficientes, el lazo que estrangula... La verdadera alegría reside en el esfuerzo y en el ejercicio, entrenamiento físico y moral que nos libera de la esclavitud de las pasiones y de las circunstancias exteriores.<sup>84</sup> Por eso, los cínicos tenían a Hércules como modelo, pues su vida es la aplicación de tales principios.

Lo que ellos pretenden realizar con su “ascetismo” es el hombre en su naturaleza, el hombre verdadero. Es a este hombre al que busca Diógenes por doquier. También hicieron suya la diferencia entre los “convencionalismos” y la “naturaleza”, por eso, para ellos la familia, la ciudad, y los derechos políticos constituían artificios: los sabios eran ciudadanos

<sup>83</sup> Robin, León, *op. cit.*, nota 62, p. 160, el paréntesis es nuestro.

<sup>84</sup> *Ibidem*, p. 158, paráfrasis.

del mundo y los Dioses eran creaciones de las leyes. En cambio, la naturaleza era la divinidad única.<sup>85</sup>

## 8. *Aristóteles*

Aristóteles, respecto de la *sociedad civil* y el *sistema productivo*, considera que el hombre es un animal político o sociable, al igual que otros animales, como las grullas, las hormigas y las abejas. Lo que hace de ellos seres políticos es el hecho que exista entre todos sus individuos una “comunidad de obra”.

Así, toda actividad conforme a la naturaleza tiene por fin el bien del ser y la perfección de su esencia. La sociedad humana, que es la forma política de la actividad natural, no es una “combinación”, sino el agregado de partes que conservan en ella su individualidad que las hace diferentes y constituyen un todo de “composición”. Los individuos que entran en este compuesto representan valores diversos, que responden a necesidades y que pueden ser materia de intercambio entre los asociados: No hay comunidad, por ejemplo, de sólo mujeres entre sí, ni de hombres entre sí, ni de médicos entre sí, sino de las mujeres con los hombres, o de los médicos con los labriegos. Finalmente, entre estos componentes, diferentes pero solidarios, debe existir una similitud, que consiste en que se unan con un propósito común, como la procreación o el restablecimiento de la salud. La más importante de todas las comunidades humanas, última realización de lo que está envuelto en nuestra esencia, es la *polis* o el Estado. El Estado aún siendo distinto de la familia por el hecho de que la incluya en sí, no puede desentenderse de lo que en ella ocurra, ni dejar de extender su autoridad a las relaciones morales de los esposos, a la educación de los hijos, a la relación del esclavo con respecto a su dueño y, finalmente, a los fenómenos propiamente económicos de que es escenario la familia.<sup>86</sup>

La concepción de Aristóteles de la sociedad, entonces, descansa en la pluralidad y diversidad de las partes que se unen como diferentes, en la *polis*, para el logro de fines comunes como serían la producción, la alimentación o la conservación de la salud, teniendo como fundamento la familia generadora de los procesos productivos.

<sup>85</sup> *Ibidem*, pp.158-161, paráfrasis.

<sup>86</sup> *Ibidem*, pp. 253-256, paráfrasis.

El problema de la *riqueza* considerada con relación al Estado adquiere para Aristóteles una particular importancia y al referirse a la *propiedad* la conceptualiza como un “diferenciado instrumento de vida”, un “instrumento determinado de actividad”. La propiedad es el conjunto de tales instrumentos. El estudio de la propiedad o el de la riqueza en sentido lato, ofrece en primer plano la adquisición y la posición de los alimentos necesarios para la vida, en relación con la diversidad de los géneros de vida, casa, pesca, vida pastoril o agrícola y hasta el bandolerismo y la piratería... La riqueza es una cantidad finita de instrumentos económicos y políticos, pero con el intercambio, no generalmente de los servicios, sino “de las riquezas”, ya no hay exacta e inmediata relación entre el fin y las cosas, que sirven para llevar a cabo ese intercambio. Pero esta relación puede sobrevivir bajo la forma del trueque, que todavía subsiste en algunos pueblos bárbaros. Sin embargo, como el trueque supone que el grupo social ya crecido —aldea en vez de familia— no se baste a sí mismo, nos encontramos con ello en los confines de una crematística anormal, es decir, en una situación de negocios y tráficos para sí, y para enriquecerse. En efecto, esta desviación económica tiene su origen en una nueva extensión del grupo: se carece de más cosas y es necesario recurrir a la importación; se produce más de lo que se consume, y entonces es preciso exportar. El tránsito de la *economía natural* a la economía monetaria, es el efecto y el signo de esta desviación, que hace aparecer la necesidad del numerario. Así, este intercambio de riqueza fue lo que condujo a determinar el “valor”. Y cuando el trueque resulta imposible para ajustarlo, es más cómodo expresar el valor de utilidad por medio de la moneda, que es “una especie de unidad de medida” de los valores, un “término medio” entre valores, un factor “común en el intercambio de las utilidades”.<sup>87</sup>

Aristóteles vislumbraba ya, las consecuencias del crecimiento de las sociedades y el rompimiento de la economía de auto-consumo, por la del mercantilismo. Igualmente denunciaba “la riqueza” que dejaba de ser finita y de ser un medio para el intercambio, para convertirse en especuladora.

Aristóteles distingue con cuidado las diversas formas de esta “crematística” o “economía perturbada”. En primer lugar está el “mercantilismo”, en

<sup>87</sup> *Ibidem*, p. 257, paráfrasis.

el que compradores y vendedores fijan en el mercado el precio de la mercadería y, con él, sus especies y subespecies: comercio al detalle, comercio al por mayor, transporte y almacenamiento. Luego está el comercio de la banca y la usura, que es el ejemplo más significativo de la perturbación de la “crematística”, ya que resulta una monstruosidad que la moneda, objeto puramente convencional, “pueda engendrar moneda” e imitar de esta manera la obra productiva de la naturaleza o del arte. Otro ejemplo de este trastorno es el “trabajo asalariado”... Pero lo más impactante es que esta perturbación acarrea una desnaturalización general de la vida social: el dinero al dejar de ser un símbolo y convertirse en un fin determinado, y la producción industrial buscar su fin en ella misma y ya no en la satisfacción de necesidades reales, producen como resultado, que el fin ya no sea la vida feliz en la realización de la excelencia moral, sino la vida de los disfrutes gozosos, y que, transformados los medios en fines, resultará imposible asignar a los medios un fin último. De esta manera el afán de poseer ya no conocerá límites.<sup>88</sup>

Este es el proceso económico que se está desarrollando en los albores del siglo XXI: el control de la riqueza, por la riqueza en sí misma, sin la finalidad de producir bienes para dar satisfactores a los miembros de la sociedad.

En el capitalismo liberal, el fin primero fueron la producción y los grandes negocios; en el capitalismo neoliberal, lo es sólo especulación, que caracterizan más a una economía de juego y de casino, que a los *activos reales* de una economía sana. Hoy se comercia con riesgos virtuales de proyectos de contrato, luego se compran los riesgos creados por la compra de los primeros riesgos. Esa nueva compra genera otros riesgos y así la apuesta sobre la apuesta se convierte en el objeto “real” del mercado.<sup>89</sup>

A su vez, en las relaciones laborales globalizadas, el patrón ya no es patrón, sino un subarrendador de personas, que son arrendadas por otro. El patrón ya no tiene las obligaciones ni los costos de ser patrón, pues se convirtió en un agiotista que recibe en préstamo personas, para la producción de bienes y servicios. La llamada *seguridad social* dejó de ser un derecho de los trabajadores y se ha convertido en un aparente auxi-

<sup>88</sup> *Ibidem*, pp. 253-257, paráfrasis.

<sup>89</sup> Forrester, Vivianne, “De el horror económico a una extraña dictadura”, *Revista Proceso*, México, núm. 1219, p. 55, entrevista realizada por Anne Marie Mergier, en relación con su nuevo libro *Une étrange dictature*, París, Editorial Fayard.

lio para indigentes, que se da en hospitales e instituciones todavía públicas, a donde ahora acuden los trabajadores, pero sin encontrar una respuesta efectiva.

Ese peligro de los oligopolios y de la concentración desmesurada de la riqueza,

es la razón por la que Aristóteles, adversario de la industria y del mercantilismo, fuera partidario del Estado agrícola, en el que la fuente de producción es natural, está limitada por las necesidades y el comercio queda reducido a su mínima expresión; sólo tal Estado se puede aproximar si está bien regulado, al ideal de Estado que se basta a sí mismo y que debe mantenerse en límites pequeños para satisfacer la existencia de una economía cerrada sin importación ni exportación.<sup>90</sup>

Agregaba que la peor forma para adquirir dinero, es la que usa el dinero mismo como fuente de acumulación, o sea la usura. “Porque el dinero como medio de cambio tiene la función de la adquisición del bien necesario para la satisfacción de una necesidad, pero la forma de capital-dinero, conduce a los hombres al deseo de una acumulación ilimitada”.<sup>91</sup> El dinero por el dinero y no para la producción de bienes útiles para el consumo, es una perversión.

### 9. *Los escépticos*

Inicialmente tuvieron como método una disciplina moral que tenía por propósito la *quietud del vivir* y después evolucionaron a ser una *disciplina de espíritu científico*. Jamás se presentaron con aspectos de rebeldía para producir escándalo y promovieron entre sus miembros, el aceptar la vida tal como era. Su respeto del “hecho”, de lo que ocurre, los condujo a considerar los hechos colectivos, las costumbres y las leyes, como naturales y se cuidó escrupulosamente al “hecho”, anotando sus relaciones y su aplicación a la práctica.

El análisis riguroso y exhaustivo de todos los aspectos de un problema, la habilidad dialéctica y la fuerza de un Espíritu (individuo concreto)

<sup>90</sup> Robin, León, *op. cit.*, nota 62, pp. 253-257, paráfrasis. Cfr. *Crematística. Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua*, XIX ed., Madrid, 1970, p. 377; y *Diccionario Griego-Español*, Barcelona, Sebastian Yarza Florentino, 1964, p. 1522.

<sup>91</sup> Cfr. Roll, Eric, *op. cit.*, nota 29, p. 30; y Robin, León, *op. cit.*, nota 62, p. 257.

que se opone a engañarse a sí mismo, se opone a cualquier teoría dogmática o a cualquier prejuicio.<sup>92</sup> “En resumen, nada es evidente y por tanto, nada se demuestra... Es la tesis escéptica. Así pues, nada es verdadero, en el sentido que esta palabra tiene para el dogmatismo. Si por azar, se hallara tal verdad, se carecería en todo caso, de un «signo distintivo», o «criterio», que permitiera reconocerla y hacerla indiscutible”.<sup>93</sup>

Frente a la intolerancia doctrinal y a la tiranía de los prejuicios de las escuelas, su actitud crítica fue un esfuerzo para dar autonomía a la ciencia, entendida como la comprensión de que todo es Uno y que lo “múltiple”, no es más que la forma de aparecer lo Uno.<sup>94</sup> Por ello, la ciencia debía dedicarse únicamente a determinar con rigor sus procedimientos técnicos en vista de una práctica útil, que en el siglo XXI con las técnicas de la *clonación celular*, ha quedado claro que en lo Uno, está lo múltiple.

## 10. *El epicureísmo*

Los epicúreos dividían los deseos y correlativamente las aversiones, en tres clases:

los que no son “ni naturales ni necesarios” como el obtener honores; los que son “naturales sin ser necesarios”, como todo refinamiento por el que un placer natural “varía” sin que aumente y los que son a la vez, “naturales y necesarios”. Se obrará rectamente no cediendo jamás a los primeros; se debe obedecer a los segundos por excepción, ya que su rareza misma es lo que les da precio y en cuanto a los últimos son los más fáciles para satisfacer y siempre están a “nuestro alcance”. “¡Gracias sean dadas a la bienaventurada naturaleza —decía Epicuro— por haber puesto a nuestro alcance las cosas que son necesarias, mientras aquellas que no se consiguen fácilmente son las no necesarias!”. Mantenerse “en los límites de la naturaleza” es poseer una propia “suficiencia” y es “el colmo de la riqueza”.<sup>95</sup>

Así, “todo placer, en virtud de su propia naturaleza, es un bien aunque no por esto deba buscarse todo placer; de igual manera, todo dolor es un mal, pero no todo dolor está para ser evitado siempre”. Por lo tanto se hace necesaria una “medida comparativa” cuya unidad sea el placer y

<sup>92</sup> Robín, León, *op. cit.*, nota 62, p. 304 (paráfrasis).

<sup>93</sup> *Ibidem*, p. 303.

<sup>94</sup> Correas, Oscar, *op. cit.*, nota 43, p. 27.

<sup>95</sup> Robín, León, *op. cit.*, nota 62, p. 319.

cuyo tipo de contraste esté constituido por las estrictas exigencias de la naturaleza.<sup>96</sup>

Todos los seres vivos, en tanto que obedecen a sus tendencias naturales, buscan el placer como su bien: es el principio y el fin de la vida feliz; siendo para nosotros el principio de toda preferencia y de toda aversión. Por lo tanto el placer es el supremo criterio efectivo al que se deben contraer todos nuestros juicios sobre nuestro bien.<sup>97</sup>

Con los seguidores del “epicureismo” se retornó a la unidad del ser humano y se valoró en su totalidad el instinto de vida, que debe buscar como bien, el principio de placer y la felicidad.

### 11. *El estoicismo*

Aristón y Herilo dedicaron sus estudios a la moral y a la instrucción práctica por medio del ejemplo. Por su parte, Zenón, Cleanto y Crísipo incursionaron en muchos campos de la enseñanza de las escuelas filosóficas: lógica y retórica, física y teología, moral y política.

Para los estoicos, la filosofía es el ejercicio de un arte cuyo objeto es la “sabiduría” o ciencia de las cosas divinas y humanas, o la suprema “perfección” y que se divide en tres géneros de “perfecciones” o de estudios: a) La Lógica o Dialéctica, referido al discurso, al arte del razonamiento; b) la Ética, referida a la vida humana; y c) la Física, al mundo... Según que se conceda la primacía, bien a las condiciones fundamentales, o a lo que de ellas resulta, la jerarquía de la Física y de la Ética se encontraba invertida. En todo caso, siendo la Física la condición de la Lógica y de la Moral, no pueden éstas ser bien entendidas si no se conocen los principios generales de aquella, tanto con relación al mundo como al hombre.<sup>98</sup>

Para los estoicos, todo lo que se presenta como real, es un cuerpo que posee su individualidad propia y distinta de cualquier otra y en esa realidad, el cuerpo obra y padece.

Así, el cuerpo, por un lado, está dotado de una espontaneidad motriz esencial, enteramente actual, una “tensión” que, partiendo de su centro, realiza

<sup>96</sup> *Ibidem*, pp. 318 y 319.

<sup>97</sup> *Ibidem*, p. 316.

<sup>98</sup> *Ibidem*, p. 327.

un esfuerzo para extenderse y regresa enseguida hacia adentro para condensarse en su unidad. Por otro, lo que está así extendido o condensado por la fuerza activa, es una fuerza pasiva, como igualmente es el cuerpo, pero en tanto que no cualificado y amorfo o no individualizado. Materia, forma y motor, no constituyen más que uno, una unidad. A su vez, las cualidades de un cuerpo son, a la vez, cuerpos que coexisten entre sí y con él; éste representa únicamente la “cualidad propia”, aquella que subsiste a través de la mutación de las otras y que, por su tensión, unifica en una solidaridad natural, lo que sin ello, no sería más que un agregado. De esta manera se presentan dos de las categorías estoicas: “sustancia” y “cualidad”, que representan, lo que, en el “algo” es corporal o real. En cuanto a las otras dos cualidades: “manera de ser”, considerada en sí misma o “en relación” con otra, corresponden a un cambio, en el “algo” en tanto que “incorpóreo”; es decir a lo que ni obra ni padece y, por oposición, a lo que ni siquiera es “algo”, como la “idea”, que no es más que un objeto de pensamiento. Las categorías para los estoicos entonces significan lo que es real y únicamente real en el individuo, sea profundo o superficial, sea endógeno o exógeno. Los aspectos incorpóreos del ser son sus acontecimientos o sus actos, simples manifestaciones de la causalidad que está en él, efectos cuya realidad total residen en el “enunciado” por un verbo. A los ya citados incorpóreos, hay que añadir el “lugar” que el ser ocupa, el “tiempo”, o intervalo de los movimientos y finalmente, por lo que respecta solamente al mundo, “el vacío” en el que se extiende o se contrae.<sup>99</sup>

Se considera al universo como un solo Estado común a los dioses y a los hombres, por lo que el hombre debe anteponer la utilidad común, a la personal.

Esta doctrina del individuo, para ser entendida, debe considerarse con relación a la individualidad ejemplar del mundo. En efecto si en vez del “universo”, o del vacío infinito, con el mundo que le es virtualmente interior, se considera el mundo mismo, entonces es “la totalidad”, el conjunto de lo corporal y de los incorpóreos, todo lo real cuyos aspectos son las categorías. Puesto que lo infinito del vacío le es exterior, el mundo es finito y excluye de sí el vacío, por lo tanto es único y perfectamente Uno, tiende en todos los sentidos hacia su centro y es esférico. Pero siendo así, el mundo es también, la “organización” misma de ese “sistema” que une el cielo con la Tierra y además, el principio divino, activo y organizador.<sup>100</sup>

<sup>99</sup> *Ibidem*, pp. 327 y 328, paráfrasis.

<sup>100</sup> *Ibidem*, p. 328, paráfrasis.

El *objeto de la moral* es descubrir en nosotros la razón natural y expresarla por nuestros actos. Ahora bien, lo que nos hace perder la clara visión de ella son nuestras “pasiones” por lo que hay necesidad de extirparlas. Pero en vez de ver en ellas, como Zenón, sólo un “movimiento” exagerado y pervertido del impulso motor, Crísipo veía que eran, sobre todo, consecuencia de un error de “juicio” imputable a la “tensión” demasiado débil del *hegemonicum* de un ser razonable. Todas las pasiones son, por lo tanto, igualmente “ficticias” y no conllevan grado, más que en sus agregaciones o sucesiones físicas. Además, como el bien o el mal, hacia el que nos empuja o del que nos desvía el “impulso” natural, es un bien o un mal que la gente se representa, y a cuyo respecto se forja una “opinión” con relación al presente o al futuro, podemos distinguir diversas especies de pasiones. Cuatro serán las fundamentales: el placer y el dolor, el deseo y el temor, y de ellas se derivarían más de setenta pasiones secundarias.<sup>101</sup>

## 12. *La nueva academia*

Arcesilao de Pitane (268 a. C.) se apartó de las disputas dogmáticas y vio la necesidad de dar a la conducta humana una explicación mejor que la costumbre, con la que se contentaban los escépticos, o las discusiones de Jenócrates, Polemón o Crates de Atenas, que eran comentaristas de Platón en la Academia.

Arcesilao, retomando el método socrático, demuestra que en la naturaleza existen los *indiscernibles*, que no hay nada indiscutiblemente *evidente*, ni nada que se pueda afirmar sin riesgo de confusión o error. Que lo que en realidad funda la “evidencia” es el *consentimiento que se da respecto de la misma*. Para no aceptar a la ligera una evidencia sospechosa, es necesario ser acatalépticos, es decir, analizar las razones en pro y en contra de aquello que nos puede dar razón a nosotros mismos o a los demás, respecto de lo que puede ser aprobado como cierto.<sup>102</sup>

Un método para la superación de la *conciencia de lo real* que ha sido impuesta como general, consiste en *negar* lo que aparece como realidad ante nuestros sentidos; de esta manera, si lo que negamos o contradeci-

<sup>101</sup> *Ibidem*, p. 335, paráfrasis.

<sup>102</sup> *Ibidem*, pp. 339 y 340, paráfrasis.

mos, resiste la prueba de la duda y permanece, entonces estaremos frente a algo que tiene certeza.

Clítomaco (129 a. C), sucesor e intérprete fiel de Arcesilao, narraba que para comprender el poder de la *evidencia* éste argumentaba:

“creo” que lo que veo allá es una cuerda; no se mueve, “nada me saca, pues, en sentido contrario” de mi creencia; pero si la examino con más cuidado, “si le doy la vuelta”, me apercibo que esta cuerda es una serpiente. De esta manera somos nosotros los que creamos la verdad, a través de sucesivos tanteos. Correlativamente la conciencia de nuestra “libertad”, significa la eventualidad de un encuentro entre nuestra afirmación, de un futuro determinado que ha de realizarse y aquel que en realidad se realizará.<sup>103</sup>

Con esta interpretación *crítica* de lo que aparece como cierto en el mundo del lenguaje y que generalmente se llama *realidad* o *verdad*, la *nueva academia* se presentó como la potente precursora de las elaboraciones teóricas modernas y contemporáneas, relativas a la construcción de la realidad.

#### IV. LA IDEOLOGÍA DEL DERECHO ROMANO

En Roma se perdió la fuerza de la creatividad filosófica plural de los griegos, así como de la estética en el arte escultórico y arquitectónico. Todo ello, resultó una copia fallida de la *euritmia*.

El imperio Romano tuvo también sus comienzos en pequeñas comunidades agrícolas, con muy escaso tráfico y una rígida división en clases sociales. Pero las condiciones geográficas favorables, la abundancia de recursos naturales, el logro temprano de una especie de cohesión nacional y la conquista de colonias... produjeron una transición rápida a una estructura social más amplia y compleja.<sup>104</sup>

##### 1. *El derecho penal romano*

No es fácil hablar del derecho romano de Occidente cuando su historia abarca desde el siglo VI a. C., con la Lex XII Tabularum en la que

<sup>103</sup> *Ibidem*, p. 341.

<sup>104</sup> Roll, Eric, *op. cit.*, nota 29, p. 32.

aparecen adagios, reglas y aforismos de un derecho consuetudinario, hasta el siglo V d. C. con la recopilación de Justiniano en el Corpus Juris Civilis, que constituye un modelo jurídico para la estructuración y control formal de la sociedad.

Los griegos habían construido las categorías y las reglas polifacéticas del pensamiento universal de Occidente, pero no quedó huella de una estructura normativa que sirviera de modelo jurídico, quizá porque los juristas no se diferenciaron de los filósofos o del gobernante.

No obstante, los hombres históricamente han ejercido una acción de organización de las relaciones sociales y, aunque todos los individuos son elementos de la sociedad, no todos lo son en el mismo grado, ya que hay algunos que sienten más vivamente las necesidades de la sociedad y esos son agentes sociales. Hay también los inventores sociales, especialmente dotados de razón, agentes lógicos, que transforman el derecho consuetudinario en una ciencia teórica y aplicada: *scientia iuris civiles*.<sup>105</sup>

Por lo tanto, sólo mencionaremos algunos de los elementos jurídicos penales del derecho romano más acabados y que resistieron el paso del tiempo.

El periodo antiguo y clásico se caracterizó por una relativa “libertad parcial” que gradualmente se fue ampliando, por el aumento de capacidad que se le fue otorgando a las personas, antes confundidas en el seno de los grupos gentilicios, después familiares. El instrumental jurídico fue cada vez más numeroso debido a las mayores relaciones entre los grupos o sus representantes y dio lugar a la iniciación del contacto entre el Poder del Estado y los individuos, determinando la subordinación de éstos a aquel, en un plano que durante mucho tiempo le había sido extraño o dicho de otro modo, la organización de un derecho privado dentro del marco y según los deseos del Estado.<sup>106</sup>

Para el derecho romano, el concepto de delito (*reato*) consistía en un hecho ilícito voluntariamente cometido, por el cual una persona estaba obligada no sólo a la restitución, si podía hacerse, sino también a la pena.

<sup>105</sup> Declareuil, J., *Roma y la organización del derecho*, México, Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana, 1958, p. VI y 35, paráfrasis.

<sup>106</sup> *Ibidem*, pp. 292 y 293.

Los delitos podían ser “verdaderos”, cuando nacían de “dolo malo”, o *cuasi delicto* si derivaban de culpa.<sup>107</sup>

El derecho romano diferenció los delitos en:

### A. *Delitos públicos*

Denominados *crimina*, tenían ese carácter porque eran acciones que iban contra la comunidad o el Estado. Su juicio y castigo eran públicos y la pena podía ser pecuniaria o corporal.<sup>108</sup> Entre ellos estaban la *perduellio* (alta traición), el *parricidium* y el *peculado* y podían ser perseguidos de oficio o a petición de parte.

La “Perduellio” o “Crimen Maiestatis” tenía relación con los tratos punibles con el enemigo, y se configuraba cuando un soldado o no, se ligaba con una comunidad que estuviera en guerra con Roma o con una nación no confederada con el imperio. También se presentaba bajo la forma de incumplimiento de las obligaciones políticas de los ciudadanos, como el no cumplir el servicio militar o no acudir oportunamente al llamamiento del ejército para unirse a sus filas, en tiempo de guerra. Dentro de la Perduellio también entraban la sedición considerada como la insubordinación tumultuaria contra un magistrado desobedeciéndole. La Perduellio tenía como pena la muerte del traidor a la patria y además su patrimonio pasaba “*ipso jure*” a ser propiedad del Imperio, como si se tratara de un botín de guerra.<sup>109</sup>

El “Parricidium” designó a todos los homicidios dolosos realizados contra parientes del sujeto activo, ya fueran ascendientes, colaterales o la esposa del parricida. Las leyes Pompeya de Parricidium y la Cornelia de Sicaris no diferenciaron al homicidio del parricidio y la pena fue de muerte y de destierro.<sup>110</sup>

El Peculado consistía en el robo de los bienes del Imperio y podía presentarse como una sustracción de metales o monedas del erario, de bienes del Estado o en general, era la pérdida dolosa de bienes de la “res públi-

<sup>107</sup> Heineccio, J., *Elementos de derecho romano*, París, Librería Garnier Hermanos, 1851, p. 369, paráfrasis.

<sup>108</sup> Iglesias, Juan, *Instituciones de derecho romano*, Buenos Aires, Editorial Ariel, 1983, p. 350. Berrueco G., A., “Análisis Comparativo entre derecho penal romano sustantivo y derecho penal mexicano”, tesis de grado, UNAM, ENEP Acatlán, 1988. *Cfr.*, también, Heineccio, J., *op. cit.*, nota anterior.

<sup>109</sup> Mommsen, T., *Derecho penal romano*, Bogotá, Editorial Temis, 1976, pp. 341, 355-357. Berrueco G., A., *op. cit.*, nota anterior.

<sup>110</sup> Berrueco G., A. *op. cit.*, nota 108, p. 19.

ca”. Este delito fue tipificado en las Leyes Julias dictadas siendo cónsul César Augusto.<sup>111</sup>

### B. *Los delitos privados*

Llamados *delicta* o *maleficia*, tenían un procedimiento privado y eran fuente de obligaciones civiles, cuya pena era pecuniaria o de composición privada, porque lesionaban intereses de particulares según el *Jus Civile*. Entre ellos están:

El *furtum* definido por el jurisconsulto Paulo como el aprovechamiento doloso de una cosa, con el fin de obtener ventaja al hurtar la cosa misma, su uso o su posesión.

El *furtum usus* consistía en el uso de una cosa ajena que nos era confiada. Así, incurría en él, el acreedor prendario que usaba la prenda que se le había otorgado como garantía de una deuda.

El *furtum possessionis* se daba cuando el propietario de una cosa la sustraía del dominio del acreedor prendario.<sup>112</sup> Con el tiempo se consideró al *furtum* sólo como *furtum rei*, consistente en el apoderamiento ilícito de una cosa mueble ajena.

Otro tipo de delito fue el “*Damnum Iniuria Datum*”, que consistía en el “daño injustamente causado en detrimento o pérdida de una cosa, que sufre una persona en su patrimonio, causado por otra, sin que haya habido ninguna relación jurídica entre ellas, y sin afán de lucro de la que cometió el delito”.<sup>113</sup>

La “*Injuria*” fue el delito que designó todo acto contrario al derecho y también se utilizó para abarcar todas las lesiones causadas a una persona libre, a un esclavo libre o a un esclavo ajeno. En la legislación Decenviral se establecían tres formas de lesiones: amputación de miembro; fracturas de hueso causadas tanto a hombres libres como a esclavos y lesiones menores.<sup>114</sup>

<sup>111</sup> Heineccio, J., *op. cit.*, nota 107, p. 87, paráfrasis.

<sup>112</sup> Bialostosky, S., *Panorama del derecho romano*, México, UNAM, 1982, p. 206. Cfr. Berruoco, A. *op. cit.*, nota 108, p. 20. Cfr., también, Heineccio, J., *op. cit.*, nota 107.

<sup>113</sup> Bialostosky, S., *op. cit.*, nota anterior, p. 209.

<sup>114</sup> Berruoco, A., *op. cit.*, nota 108, p. 21.

Además de los delitos contenidos en el *Jus Civile*, están los del *Jus Honorarium*<sup>115</sup> que son:

La *rapiña* que consistía en un *furtum* con violencia o el cometido por bandas armadas y se remonta a la *Lex Cornelia* de injuria de Sila.

El *fraus creditorum* se integraba como delito cuando un deudor realizaba negocios perjudiciales para el acreedor, que provocaran su insolvencia. La sanción consistía en que los acreedores perjudicados podían pedir, en el término de un año, la anulación de los negocios celebrados por el deudor.

## 2. Los castigos y las penas

Por mucho tiempo se ejerció la venganza privada, pero después de Las XII Tablas, el Estado gozó sin disputa la potestad de definir los actos ilícitos que debían ser positivos y resultantes de un contacto directo del autor y el cuerpo del delito, encadenando al juez a su texto.

Muchas veces, los castigos y las penas de los delitos privados tuvieron su origen en disciplinas religiosas, se les dio la misma naturaleza y fueron tan graves que tendían a satisfacer a los dioses y el orden social simultáneamente.

A falta de un arreglo amistoso, Las XII Tablas imponían penas y tarifas tales como los azotes y la esclavitud al ladrón manifiesto y la muerte si era esclavo. El talión a quien había roto un miembro, la multa fija de 300 ó 150 ases a quien había fracturado un hueso, de 25, al autor de cualquier otro agravio o a quien hubiera cortado un árbol; del doble del daño inferido al autor no manifiesto, al usurero, al depositario que no restituía el depósito, al vendedor que no impedía la evicción de la cosa mancipada o que había engañado sobre la superficie de un terreno vendido, al tutor que había administrado mal; del triple al encubridor simple, un sacrificio expiatorio al homicida por imprudencia. En fin, desde entonces para los romanos era claro que el delito era un acto respecto del cual la ley preveía una reacción institucional.<sup>116</sup>

En cuanto a la *preservación de los linajes* y la obtención de mano de obra, las leyes romanas incitaron siempre a los ciudadanos para que con-

<sup>115</sup> Margadant S., G., *El derecho privado romano*, México, Editorial Esfinge, 1983, p. 442. Berruero, A., *op. cit.*, nota 108, p. 22

<sup>116</sup> Declareuil, J., *op. cit.*, nota 105, pp. 149-151, paráfrasis.

trajeran matrimonio. Existieron censores que los vigilaban y según las necesidades de la República los fomentaban sirviéndose de la presión de la vergüenza y de las penas. Las leyes *julias* en esa materia, impusieron penas a los que no estaban casados y aumentaron las recompensas de los que sí lo estaban y tenían hijos. Los casados que tenían mayor número de hijos eran siempre preferidos en la solicitud de los honores y en su ejercicio. Los no casados no podían recibir nada por el testamento de los extranjeros y los que, siendo casados no tenían hijos, no recibían más que la mitad. Los romanos —dice Plutarco— se casaban para heredar, no para tener herederos.<sup>117</sup>

### 3. *Las acciones penales romanas*

Por último, existieron dos acciones para interponer en el caso de delito:

a) La *Actio quod metus causa*, a través de la cual se podía obtener la restitución de los bienes que la víctima hubiere entregado por miedo y b) la *Actio doli mali*, cuando la víctima sufría un detrimento de su patrimonio, por un engaño malicioso. En tal caso, el delito por dolo malo tenía una sanción infamante ya que el condenado por ello sufría un boicoteo oficial y social.<sup>118</sup>

### 4. *Los principios generales del derecho: Regulae iuris*

Los juicios universales que fueron determinados y especificados por los griegos se convirtieron en el derecho romano, en las *Regulae* que son aquellas proposiciones generales que determinan el material relevante y permanente (universal) de la masa de casos jurídicos particulares (juicios particulares). Así como los griegos decantaron los *principios de la ciencia*, la jurisprudencia romana tuvo que inventar los suyos con el término *Regulae juris* (principios jurídicos), significando la medida, el patrón o el estándar.<sup>119</sup>

<sup>117</sup> Montesquieu, Ch. S., *Del espíritu de las leyes*, Madrid, Editorial Tecnos, 1987, pp. 290-293, paráfrasis.

<sup>118</sup> Margadant, G., *op. cit.*, nota 115, p. 442.

<sup>119</sup> Tamayo y Salmorán, R., *op. cit.*, nota 41, pp. 111 y ss., paráfrasis.

Las *regulae* son construidas como el resultado de la suma de los casos observados. Las *regulae* son los principios que yacen detrás de los casos individuales, que comparten características comunes, y son alcanzadas únicamente mediante el mecanismo de la “inducción”, el mismo que usaban los lógicos y los geómetras griegos.<sup>120</sup>

La producción jurídica romana fue inmensa, y según la opinión de Eupapio, para cargarla eran necesarios muchos camellos.<sup>121</sup> En efecto, su recopilación ordenada por Justinianus (483-565 d. C.), incluyó desde los Edictos Imperiales del tiempo de Hadrianus (76-138 d. C.), para dar como resultado el *Codex Iustinianus* en el 527 y el *Digesto* en el 533. Después, aparecieron las *Instituciones*, que fue un libro compuesto de extractos del Codex y del Digesto, para la enseñanza del derecho. Por último se agregaron las *Novelas* o nuevas legislaciones imperiales promulgadas por Justiniano, para completar la colección.<sup>122</sup>

<sup>120</sup> *Ibidem*, p. 117, paráfrasis.

<sup>121</sup> Heineccio, J., *op. cit.*, nota 107, p. 1.

<sup>122</sup> Tamayo y Salmorán, R., *op. cit.*, nota 41, pp. 162 y 163, paráfrasis.