

# SOBRE LA IGUALDAD DE LOS ANTIGUOS:

(Desde la desigualdad natural en la Filosofía político-jurídica griega,  
a la desigualdad civil y de gentes en el pensamiento jurídico romano clásico)\*

por CRISTIÁN VILLALONGA TORRIJO\*\*

*Estudiante de Derecho, Pontificia Universidad Católica de Chile*

*El vivir, con toda evidencia, es algo común aun a las plantas;  
mas nosotros buscamos lo propio del hombre.  
ARISTÓTELES, Ética a Nicómaco. 1,7*

## I. Introducción

Sin duda, la igualdad jurídica es uno de los tópicos más complejos dentro de la filosofía política y del derecho. Un primer motivo para aquella dificultad lo encontramos al estudiar la noción de identidad humana, base para el establecimiento de cualquier igualdad ante la ley, pues sólo son sujetos de derecho (como personas naturales) los seres humanos; y ¿qué es el hombre? Así, el discurso legitimador de la discriminación ha creado idealmente, a través de la historia, lo que Protágoras llamó el hombre medida, cualquiera sea el nombre asignado a este criterio: aristócrata, ciudadano, filósofo, cristiano, o blanco occidental. Frente a él, un individuo antónimo: bárbaro, infiel, aborigen, referente de las carencias de la virtud humana o de una razonable dominación.

Otra razón que explica las dificultades de la investigación en torno a la igualdad se devela al analizar la justicia; palabra de significados multívocos que implica igualdad, ideal ansiado por nuestros valores culturales, pero que parece lejano, pues su realización obedece a una necesaria proporción, y a una recta virtud, elementos entendidos de forma distinta por quienes generan hoy el acuerdo estructurador de la sociedad, ¿cómo descubrir la medida y proporción entre nosotros?

La igualdad lógica nace con una connotación matemática, al corresponder aritmética o geoméricamente las cantidades asignadas a dos términos relacionados. Esta relación se aplicó luego a las actividades humanas, como parámetro de moralidad y de justicia, desarrollando en torno a ella instituciones como la isonomía o igualdad legal (entre otras). La noción jurídica de esta idea política, y su desarrollo doctrinario en el *mundo clásico*, ha influido desde Las Casas y Sepúlveda, durante la querrela de los justos títulos, hasta autores como Perelman, Rawls y Bobbio, en nuestros días.

Esta monografía busca conocer su significación dentro del pensamiento social, realizando únicamente un acercamiento tangencial al régimen jurídico efectivo y a instituciones como la esclavitud y la ley natural, que se involucran dentro del desarrollo de este ideario. Con ésta finalidad propondré tres tesis principales que pretendo demostrar.

\* Ensayo presentado para el proyecto de investigación: "La igualdad ante la ley y sus implicancias en el Chile actual", financiado por la Dirección de Investigación de la Pontificia Universidad Católica.

\*\* Este trabajo se aboca principalmente a la identidad natural y sus consecuencias para la igualdad. He tratado de evitar el problema de la democracia y la esclavitud, sólo tratándolos en la medida de la importancia para el tema. Además me limito a la manifestación grecorromana, dentro del mal denominado mundo clásico o "antiguo", por su significación para la cultura occidental. Debido a la brevedad del presente artículo pido al lector me disculpe por no tratar con la debida profundidad tópicos como la *areté* o el régimen anterior a las doce tablas en Roma. A la vez, he tratado de privilegiar el análisis por sobre la descripción y el elemento narrativo.

Para una primera aproximación a la hipótesis central de éste trabajo:

1) *La igualdad ante la ley se construye sobre una identidad humana anterior, variando ésta última desde Grecia al pensamiento romano clásico.* Debemos precisar terminológicamente los elementos en cuestión.

Al término latino *aequalitas* del que deviene el concepto occidental de igualdad, según lo comprende hoy el hombre común, le anteceden dos términos de raigambre lógico-matemática, desarrollados en el pensamiento griego, aplicados luego a la política y a la moral: *tautótes* e *isótes*. Sin embargo, estos no son intercambiables entre sí. Distinción no siempre advertida por quien estudia el tema que, al excluirla, produce un análisis invertebrado y confusión.

*Tautótes* (identidad) “es la relación entre términos distintos, donde al tiempo la igualdad entre ellos es absoluta, es decir, no requiere una referencia que delimite el alcance de su igualdad, coexistiendo en una misma realidad”<sup>1</sup>, es decir  $a = a$ , lo que en lógica moderna se conoce como reflexibilidad. Su correlato en el pensamiento jurídico natural, se traduce en la teoría de que todos los hombres son en *esencia* idénticos, diferenciándose sólo existencialmente. La determinación se basaría de manera diferente, en la politicidad para el griego, y más tarde en la apariencia humana para los helenísticos.

*Isótes* o *isón* (igualdad propiamente tal, o lo igual respectivamente), “designa a dos términos exigiendo siempre la indicación de una referencia, bajo la cual los términos distintos son iguales”. Así  $A=B$ , en la medida que ambas son mayúsculas, siendo a su vez realidades distintas. La interrogante ante la igualdad será ¿iguales respecto de qué? Esta significación se puede reflejar en el concepto griego de los derechos ciudadanos; estos son iguales en cuanto al ejercicio de poder al cual se remite la referencia<sup>2</sup>, igualdad legal (*isonomía*), o igualdad de expresión (*isegoría*), entre otras, como lo destaca Tucídides<sup>3</sup>, porque pueden existir innumerables relaciones.

Tales significados –identidad e igualdad– son utilizados en la organización social, diferenciando según esencia o naturaleza, como entre griegos y bárbaros; y en la determinación de igualdades en quienes comparten una misma identidad, como entre los diferentes miembros de la polis<sup>4</sup>. Derechos iguales exclusivamente entre quienes comparten una identidad común previa a toda igualdad.

2) Sobre este concepto de identidad se aplica la igualdad conmutativa y la proporcional, desarrolladas primeramente por Euclides. Es menester recordar que *la igualdad no es un principio autorreferente, sino que es aplicada a la proporcionalidad de las relaciones, “es la referencia misma”, dentro de la justicia* (lo que no agota los demás aspectos de esta última). Por tal motivo, comprobaremos que la premisa anterior, destacada entre los contemporáneos por Bobbio, se encuentra presente desde la mentalidad griega clásica.

Esta relación será idealmente justa o injusta, según corresponda o no, al valor que es asignado a los sujetos referenciados. Si estos valores son equivalentes entre sí, la relación será

<sup>1</sup> Güell, Pedro, *Historia cultural del programa de identidad*, pág.11. Persona y Sociedad, Vol. X. N° 1, abril de 1996. Santiago, Ilades. Me refiero al principio lógico de identidad, *ens est ens*.

<sup>2</sup> Aristóteles: considerando la ciudadanía como la perfección para el ejercicio de las magistraturas y el poder. *Política*, Libro III, capítulo I.

<sup>3</sup> Tucídides: *Historia de la guerra del Peloponeso* (libro III, 80.) (Libro V, 79).

<sup>4</sup> La relación matemática es análoga a los asuntos de la polis, “descuidaba la geometría y olvidaba que la igualdad geométrica es todopoderosa tanto entre dioses como entre hombres” Platón. *Gorgias* 508a. *Ibid.*, pág. 11.

aritmética y tendrán un trato "igual". En cambio, si el valor asignado a los sujetos es distinto, se relacionaran proporcionalmente, de acuerdo al grado de diferencia entre ellos.

En suma, las igualdades son establecidas sobre quienes tienen una identidad común, pues para que exista una relación, primeramente los sujetos de ella deben ser reconocidos como tales. Por la identidad humana, el sujeto consciente frente *al problema del otro*, le reconoce como partícipe de *una misma realidad*, a la que llama *ser hombre en el mundo*. Esta última (identidad), es fundamento de todo derecho, y elemento unificador, más tarde, de la idea de naturaleza humana.

Para quienes no comparten esta identidad, sólo quedarán las garantías que entregue convenientemente el buen gobierno de aquellos que lo ejercen por naturaleza; gobernantes que se relacionan a través de una proporcionalidad justa con quienes no se encuentran ligados por "lo humano". Esa fue la respuesta griega a la pregunta que determina los sujetos de derecho.

Ambas nociones se encuentran íntimamente relacionadas con uno de los grandes debates jurídico políticos que existe en el mundo grecorromano, ¿si la esclavitud, servidumbres y otras distinciones se encuentran basadas en la naturaleza (*physis*)?, no existiendo *una* identidad (tautótes) de la esencia humana, limitando ésta sólo a los ciudadanos. O por el contrario, ¿si la desigualdad se origina en la convención (*nómos*) y luego para los romanos en el derecho de gentes común a todos los pueblos, siendo la esclavitud en último término contraria a la naturaleza?<sup>5</sup>. La respuesta que nos urge, es trascendente, pues las igualdades ante la ley, de expresión, y de acceso a las potestades públicas, son determinadas en torno a esta discusión. Así como el gobierno o dominio de unos individuos sobre otros, dentro de la comunidad.

3) Creo además, como tercera hipótesis de este estudio, que *el núcleo de la discriminación se transforma en ambos sistemas de pensamiento sobre la identidad e igualdad; variando desde una preponderancia de una visión de desigualdad natural, hacia un predominio de la discriminación basada en el derecho civil y de gentes, que excluye la disparidad por naturaleza.*

## II. El espacio helénico

### A. *El fundamento de la desigualdad natural: la idea de bárbaro*

El pensamiento griego en su época homérica y luego en la clásica, diferencia claramente entre la polis y el resto de los sujetos. Primero reconoce la disimilitud entre seres divinos (dioses y semidioses) y el mundo. Este último es visualizado amplia y difusamente<sup>6</sup>; en él, están los "hombres", siendo éstos distinguidos de los monstruos y animales. Entre "los sujetos corrientes", supuestamente hombres dentro del mundo, el griego se reconoce a sí mismo como dife-

<sup>5</sup> "Unos opinan al respecto que el señorío es una ciencia y que el gobierno de la casa, el del amo, el de la ciudad y el del rey son una misma cosa... Otros, que la dominación es contraria a la naturaleza, ya que el esclavo y el libre lo son por convención y en nada difieren naturalmente; y por ello tampoco es justa puesto que es violenta", texto que se refiere principalmente a la servidumbre de los esclavos (*despotéia*), pero también al gobierno de la casa y la ciudad (*oikonomía*). Aristóteles: *Política*. I, 3, 1253b.

<sup>6</sup> Platón: "todo el mundo-hombre o mujer, griego o extranjero nos dejara hacer de aquellas cosas que hemos adquirido conocimiento" *Lisis*, 110b. Nótese que Platón distingue entre griegos y bárbaros y no entre atenienses y extranjeros; esto muestra el concepto de unidad cultural anterior a la realidad de la polis en particular, la de la participación dentro de la cultura helénica, generando la distinción helénico extranjero, resaltando la ausencia de vida ciudadana en las comunidades bárbaras y extranjeras. Grube. M. A.: *El pensamiento de Platón*, pág. 392 y sgts. Gredos, Madrid, 1984.

rente del bárbaro, del extranjero y de todo aquel que se encuentra fuera de la comunidad política. En su racionalidad sólo será propiamente hombre “el ciudadano griego”, todos los demás individuos tendrán una naturaleza diversa, no correspondiente al ideal humano, siendo en consecuencia sujetos humanos puestos en duda.

Es menester destacar que este límite no es estático, al contrario de lo que se cree; así las condiciones de la identidad, se manifestaron no solamente sobre quienes se encuentran fuera de la Hélade, como los bárbaros, sino también con quienes eran partícipes de la paideia cultural griega; los artesanos, mujeres, y esclavos griegos, siendo extranjeros humanos puestos en duda. Estos sujetos son distinguidos del hombre libre, ciudadano; y la diferencia se encuentra en la capacidad de gobernar y de ejercer las magistraturas de la polis, propia del hombre, o el ser gobernados, y estar naturalmente dispuesto a tal condición.

Los *extranjeros del interior*, son aquellos que no son partícipes de la ciudad, pero habitan dentro de su territorio, concibiendo el límite de la ciudad como personal, según el estado jurídico que faculta para tomar parte de los asuntos de la polis, en este status se encuentran los niños, artesanos, mujeres, y todos los no ciudadanos. Dentro de los extranjeros del interior encontramos especialmente en Atenas, a los *ilotas* (esclavos), y los *metecos*, quienes viven dentro de la urbe. Distinto es el caso de Esparta en que se cierran las puertas de la urbe a extranjeros, sean estos bárbaros o griegos, fenómeno que Tucídides denominó *xenolasia*, distinta a la apertura ateniense<sup>7</sup>.

Los nombrados anteriormente, se encuentran en una posición ambigua, pues no son parte de la polis, y están naturalmente dispuestos a la servidumbre, como lo ratificaría Aristóteles, siendo también una especie de extranjero en el interior, sin ser bárbaros. Esta distinción se mantendrá hasta que todos los varones no sometidos a la esclavitud sean incorporados a la comunidad política, recibiendo el reconocimiento de ciudadanos; desde Solón, para quienes poseían dinero a través de la timocracia, o desde Clístenes para el resto de los varones adultos (*tetes*). Por tanto, no toda persona que no fuera ciudadana era considerada como bárbaro, pues estos, naturalmente dispuestos a la servidumbre, no participan dentro de los ideales culturales, y de identidad; equivalían a una clase de *anticiudadano*, antónimo del griego, que permitía la diferencia clara de categoría<sup>8</sup>, a contrario sensu de la ambigüedad de otros grupos como los artesanos. El bárbaro, desde que Solón prohibió la servidumbre de los griegos, será la figura de esclavo, en Atenas y en la mayor parte de la Hélade, acentuándose su definición como gobernado.

No sería correcto olvidar que existe una discontinuidad respecto del tratamiento de la desigualdad natural. Así, para algunos existiría una falta de identidad esencial propiamente tal; teniendo los no hombres una naturaleza servil distinta de la humana (desigualdad *de* o *en* la naturaleza). No es casual que Juan Ginés de Sepúlveda, traductor al latín de la Política de Aristóteles calificara a los indígenas americanos de cuasi animales, recordando al bárbaro que está presente dentro del imaginario occidental. A modo de ejemplo, esta presencia la encontramos también en la *Historia Natural* de Plinio, que es citada por Agustín de Hipona, quienes alegan la existencia de hombres en esencia distintos, llegando a denominarles monstruos humanos, dudando este último, de su descendencia desde Adán.

<sup>7</sup> Tucídides: *Historia de la guerra del Peloponeso*, II, 39, 1. El tema de la identidad en el mundo griego lo sigo de cerca desde una obra sobresaliente, Hartog, François: *Memoria de Ulises, relatos sobre la frontera en la antigua Grecia*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1999, pág. 16 y siguientes.

<sup>8</sup> Vidal-Naquet, Pierre, *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego*, pág. 195 y sgts. Península, Barcelona, 1983.

Pero en otros autores, en especial más cercanos temporalmente, la “desigualdad natural” se refiere a una identidad común con potencias no desarrolladas, como Rousseau calificara a las mujeres, los niños y los enfermos. En un comienzo, quienes pertenecen al mundo helénico, sin ser ciudadanos son entendidos como no hombres, y en otras ocasiones se les considerara dentro de una identidad común, con potencialidades imperfectas, de tipo rousseauniano. En algunos casos, en la antigüedad griega, esta falta de perfección natural será superada; como ejemplo es menester recordar al varón, hijo de ciudadano que llegará a adquirir dicha condición, que habilita para la actividad de la polis, una vez que se inscribe en el registro del *demos*, proceso al que incluso se ha denominado *hacerse hombre*.

Para la mayoría de los autores griegos, así también para Aristóteles, esta tenue y gris distinción no tiene mucha importancia, pues cualquiera situación que implique ser gobernado, es una diferencia natural, e incluso generalmente esencial, volviendo a lo expresado en un inicio en cuanto a la falta de identidad, porque el hombre, ante todo, como realidad e ideal para el genio griego es un animal político. Sólo los hombres, ciudadanos, serán isónomos o iguales ante el derecho.

Alrededor del siglo V, y en especial tras la victoria de las guerras médicas, surgen sentimientos pan-helénicos en pensadores como Gorgias, quien ataca la guerra entre los griegos, y no contra los bárbaros. Concluyentes son las palabras de Hippias, al calificar a los demás Estados griegos con el apelativo de parientes: “Mis parientes, familia, y conciudadanos por naturaleza y no por *nómos*, porque por naturaleza lo igual es pariente de lo igual, pero el *nómos* tirano de la humanidad, violenta la naturaleza de muchas maneras”, así también Sócrates y Platón consideran a los ciudadanos griegos una familia y un linaje<sup>9</sup>. Reconocen a la ciudad política como una *expresión propia de lo helénico*. Sin embargo, existen textos contradictorios, en que se califica al griego como bárbaro, pero se refieren más a un sentido figurativo respecto de una forma licenciosa de vivir, que a un problema de identidad<sup>10</sup>.

Una muestra de estos sentimientos es la situación que se produce cuando un ciudadano griego visita una polis distinta de la que pertenece, en ella será un forastero pero no un extranjero, pues lo helénico prima por sobre las demás características. Lo que no impide que las relaciones interpolíticas se distinguieren muchas veces por su violencia. Esto explica, en cierto sentido, “la acentuación de la animadversión a la figura del bárbaro”, y la integración democrática de quienes naturalmente, desde ciertas ideas políticas, deberían ocupar una posición desventajosa, como los artesanos, en el contexto histórico que rodeó la producción más duradera del pensamiento helénico.

En tiempos homéricos, recién se inicia la diferenciación griego-bárbaro. Homero alude a los carios, quienes hablan con la secuencia *barabar* (se les denomina barabarófonos), pero en este caso no eran de naturaleza bárbara, sino helénica. Luego, el descalificativo se utilizó también respecto de la expresión áspera, o del que tiene dificultades de elocución.

Una contradicción fundamental referente a las doctrinas de las servidumbres naturales, podría existir al analizar los comienzos de los griegos, estos se consideran a sí mismos en un inicio como bárbaros, llegando a ser griegos por el tiempo, a través de la dominación doria, y

<sup>9</sup> Gorgias, *Fragmento 5b*; Hippias *Protágoras*, 337c. Platón, *República* 470c.

<sup>10</sup> Hippias, *fragmento 6*; Eurípides, *fragmento 52*.

el aprendizaje de una lengua; por tanto, alcanzaron la categoría de helénicos, ciudadanos y hombres ¿no por naturaleza, sino por una evolución cultural?<sup>11</sup>.

Producto de esta dificultad conceptual, y de errores lógicos, respecto de los elementos sobre los que se construye la identidad del hombre; es que la generación de ciertas teorías filosófico jurídicas, como la esclavitud natural, tiene en ocasiones un alcance contradictorio, no así en la práctica donde la servidumbre fue de uso general.

Es destacable, entonces como muestra de lo anterior, la falta de rigurosidad de Aristóteles al tratar al bárbaro, aplicando el concepto al no griego, a la institucionalidad primitiva, al bajo, afeminado y servil, como términos equivalentes basados en la naturaleza<sup>12</sup>. Tal situación se entiende por el desarrollo incipiente del concepto de naturaleza humana, que será más elaborado dentro de la romana *humanitas*, a la que como lugar común se le denominara igualdad natural.

El antónimo del bárbaro en la cultura griega, es *el ciudadano*, de tiempos prearistotélicos, no remitiendo la ciudadanía a la habitación en la polis, sino al ejercicio de las magistraturas y del poder político: “La asamblea tomará parte cuando se trate de juzgar las injusticias públicas, los que no participen en el juicio a las injusticias públicas no son verdaderos ciudadanos”<sup>13</sup>, frase que define la ciudad en el pensamiento tanto de Platón como en el de Aristóteles<sup>14</sup>.

Los griegos buscan como *solución al problema de la identidad del hombre*, sobre la que se construyen las igualdades civiles, *la politicidad*, autoafirmación de ser antítesis de los bárbaros, y de ser realmente hombre o animal político.

Este individuo (ciudadano=hombre), por tanto, pertenece a la unidad política que es don de los dioses, y es protegido preferencialmente por ellos. La relación divina con los dioses como protectores de la ciudad es fundamental si consideramos el carácter religioso de la fundación de la polis y el hecho de que para la mitología griega, el origen común de los hombres, denominados de la época de oro, se encuentra sobre el vientre de la diosa Gea, naciendo las diferencias por medio de los actos ilegales. Huelga destacar entonces que los bárbaros no comparten las deidades con la cultura griega, ¿base para creer en una naturaleza humana diversa? Establecen por tanto *a priori*, como referente para la identidad humana, la categoría de ciudadano, en los hombres libres, e iguales, excluyendo a los demás. Como resultado del devenir histórico, parte de estas ideas, se transformarán, siendo la base para la construcción de la analogía: griego/bárbaro, hombre/mujer, ciudadano gobernante/gobernado, conquistador/aborigen, virtud/decadencia.

<sup>11</sup> Hartog, Francois, *Obra Citada*. Pág. 163. Heródoto: Por aprender una nueva lengua, tras la conquista de los dorios *Historias*, I, 57. Se transforman en dorios a causa de la dominación de los argios y por el tiempo, puesto que su modo de vida antes era bárbaro. (VIII, 73). Para algunos la ciudad era una expresión propia de lo helénico, como Gorgias y su tendencia al pan helenismo, este sentimiento se basaba en la religión la raza, un lenguaje y costumbres en común, como elementos indicadores de lo helénico. Jardé, A: *La formación del pueblo griego*, Uthea, México 1960, págs. 212-234.

<sup>12</sup> Por el contrario, Eratóstenes que indica que a los hombres se les debe calificar por sus cualidades y defectos, tanto entre griegos como entre bárbaros, pues entre ambos hay buenos y malos, afirmación que no necesariamente se contraponen a la desigualdad natural. Las dos posiciones en Gomperz, Theodor: *Pensadores griegos*, Tomo III, Pág. 355, Editorial Guaranía, Buenos Aires, 1952.

<sup>13</sup> Platón, *Leyes* 768b.

<sup>14</sup> Aristóteles, *Política*, Libro III. I.

## B. El sujeto no noble como irreal y malo. Teognis

Las diferencias respecto de los no ciudadanos tiene connotaciones éticas. La carencia de “virtud” (*areté*, de *arí*, perfección) para ser un ciudadano, es característica de todos aquellos que no pertenecían a la polis y no sólo del bárbaro.

La noción de hombre virtuoso, desde la Grecia inmemorial, es la del varón guerrero, correspondiente a la *aristocracia militar*, como lo destaca Píndaro y Teognis de Megara (545 a. C.). Este último hacia el siglo VI a. C. aplica la calificación de *bueno*, al aristócrata que naturalmente debe poseer la virtud, y no a un criterio ético de las acciones, sino según un parámetro ontológico de la naturaleza anímica, designando al no noble como *malo*<sup>15</sup>; “la nobleza no acompaña al malo sino al bueno”, sentenciaría.

Esta posición no es privativa de Teognis, sino que incluso la encontramos tiempo después en pensadores como Platón, quien considera al esclavo, al bárbaro, y al hombre ordinario como carentes de *areté*; y si en algún caso el extranjero tiene la virtud por ser de una estirpe superior, Zeus le quitara la mitad de su *areté*. Así, la virtud es natural, prácticamente esencial, pues no puede ser enseñada ni aprendida.

En esa perspectiva, desde tiempos homéricos se asigna a la aristocracia el concepto de *themis*, autoridad o legalidad, pues los pertenecientes a aquel estamento social serían poseedores de la virtud. Tienen además, un señorío de jurisdicción para regular los conflictos de derecho de acuerdo a la costumbre de la ciudad o *nómos*, por la que se rige cada polis.

Ésta (*themis*) –constitutiva de lo justo (*dikè*) para Homero– no se encontraba entre los bárbaros, pues ellos usurpan el poder de la comunidad utilizando la fuerza. Acotación no menor, pues Zeus entregó al hombre como rasgo distintivo el derecho (*diké*, lo igual, que reemplazó paulatinamente al primitivo *themis*), fundamento para *diferenciarlo de los animales*<sup>16</sup>. Fue legada por aquel dios para solucionar el error de Prometeo, quien habría entregado únicamente la luz del conocimiento técnico, no sanado la violencia entre los hombres, de allí la idea de que la divinidad protege la ciudad.

En ello consistiría la verdadera libertad, no se limitaría a la no sujeción servil, sino también significaría la inclinación a la obediencia legal, según las reglas de lo justo inscritas en la naturaleza propia de lo humano. La carencia del derecho, como *themis*, en los no ciudadanos, llevó a Teognis a calificarles de hombres *irreales o no veraces*.

En los tiempos de Teognis las diferencias no son sólo ontológicas, sino que también nacerían en el *nómos* o convención (en ese tiempo no necesariamente opuesta a la *physis*), que depende del valor que le asigne quien ejerza el poder, primando en dichos casos la ley de la ciudad por sobre cualquier interpretación de la *physis*.

Dichas ideas anteceden, y predominan en el ethos cultural durante el desarrollo del concepto de naturaleza (*physis*), en la que fundamentarán luego Platón y Aristóteles, para diferenciar a los hombres, siendo malos o buenos según ella, y no por sus acciones, las que deben

<sup>15</sup> Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, tratado I, 5, pág. 35. Madrid, Alianza, 1995. *Ecce homo*, pág. 52. Madrid, Alianza 1995. Ambos traducidos por Andrés Sánchez Pascual. El autor también cita a Horacio en sus *Sátiras* que caliúca al malvado como negro, en consideración a la disparidad racial. Libro I Sátira 4, verso 85. Platón: *República*, 322. Sobre el arquetipo de hombre heroico, y las connotaciones raciales de éste, Burckhardt, Jacob: *Historia de la cultura griega*, tomo IV, pág. 33 y siguientes. Iberia, Barcelona. 1954.

<sup>16</sup> Jaeger, Weagner: *Alabanza de la Ley, los orígenes de la filosofía del derecho y los griegos*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1982, pág. 14.

remitirse a la *physis* del sujeto ético que las efectúa. Así argumenta Aristóteles: “Las acciones nobles y justas, que estudia la ciencia política, admiten gran variedad y fluctuación de opiniones, de manera que pueden suponerse que sólo existen por convención y no por naturaleza”<sup>17</sup>. Esta situación conllevaría a la carencia de identidad (*tautótes*) de la esencia del ser humano, pues en ningún caso se podrían establecer reglas morales generales más allá de la ciudad, debido a que las acciones no serían malas o buenas en sí, sino que dependerían del carácter natural del sujeto ético que las realice.

Para algunos pensadores de la polémica antidemocrática, como Gorgias, existe un verdadero derecho natural del más fuerte, a través del arte retórico, el que tiene como finalidad el dominio de unos sobre otros: “La ley natural por el cual el débil no puede oponerse al fuerte, sino que debe ser dominado y regido por éste, de modo que el fuerte va adelante y el débil le sigue”, esta es la respuesta de ciertos grupos oligárquicos a la democracia igualitaria de Pericles, y su legado de garantías en el derecho escrito. Esta concepción tiene amplia recepción en Menón y Próximo, y en el mismo Platón, en Gorgias, a través de Calicles, que examinaremos más adelante, designando a las virtudes cívicas tradicionales e igualitarias de los tiempos de Pericles, como producto de la estupidez y la falta de virilidad<sup>18</sup>. Más aún, el apelativo moral de mejor sería en este caso sinónimo de la palabra más fuerte. Como contraposición se elabora posteriormente, incluso dentro de los discípulos de Gorgias, la concepción de derecho natural del más débil, naciendo en protesta a la situación menos privilegiada de algunos en la sociedad, como las mujeres y los no aristócratas. Esta doctrina tendrá su origen junto con el surgimiento de la igualdad natural principalmente en la filosofía helenística, que radica toda distinción en el *nomos* u opinión. Así anteriormente ya lo había expresado Heráclito: “En la mente divina todas las cosas son nobles, buenas y justas, pero los hombres han supuesto que unas son justas y otras injustas”<sup>19</sup>.

### C. Sobre la noción jurídica de esclavo en Grecia

El esclavo es una figura recurrente en toda Grecia, siendo la institución de la servidumbre aceptada como *necesaria y natural* por gran parte de los pensadores, desde Teognis hasta Aristóteles. Sin embargo, la posición del esclavo no siempre era deleznable. En lugares como Atenas el esclavo tenía una vida de trabajo, pero podía ejercer algunas facultades con la autorización de su dueño.

Son recordadas con frecuencia las palabras de reprobación de la oligarquía ateniense, por la libertad que se suele dar a los esclavos: “Son gente insolente, que no te cede el paso en la calle y que no se puede distinguir, por sus ropajes, de los atenienses libres”, documenta un texto de la época<sup>20</sup>. La variación de sus condiciones de vida era amplia, podían llegar a comprar su libertad, cuando la servidumbre se obtuvo por medios legales, e incluso adquirir puestos de confianza. Algunos se encontraban facultados para recibir dinero por el trabajo que realizaban,

<sup>17</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 1094b.

<sup>18</sup> Nestle, Wilhem, *Historia del espíritu griego*, Ariel, Barcelona, 1987, pág. 136. Gorgias en (*Hel.* 6) Tucídides, Obra citada, VI, 89, 6, muestra la posición de Alcibiades al respecto.

<sup>19</sup> Heráclito, *Fragmento*, 102.

<sup>20</sup> Pseudo Jenofonte: *Constitución Ateniense*, I, 10.

pues no siempre una posición jurídica desventajosa implica un menor bienestar cotidiano. Pero, si bien esto es cierto, la doctrina jurídica predominante considera que el esclavo es un bien y una herramienta animada, destinada a la finalidad que le asigne su dueño.

Previa a cualquier noción jurídica, el esclavo moralmente sería tal por naturaleza. Éste generalmente coincide con el bárbaro, en especial luego de que Solón eliminó la esclavitud por deudas. Así, en la mentalidad de la época: "Es justo que los griegos dominen sobre los bárbaros, pero no los bárbaros sobre los griegos, porque ellos *son* esclavos y nosotros *somos* libres"<sup>21</sup>. A pesar de lo anterior, no siempre el dueño es mejor que el esclavo naturalmente, y por tanto éste último es injustamente sometido a la servidumbre; en tal caso debe primar jurídicamente la certeza del *nómos*.

¿Puede llegar un ciudadano libre a ser esclavo? Sí, luego de previamente haber sido reducido a meteco, a través de la *epheisis*, juicio ante la asamblea del *demos* respectivo, que declarara que *no es* ciudadano. Siendo sometido a las consecuencias jurídicas de la esclavitud, entre otras: incapacidad, total disposición al dueño (en este caso la polis), ausencia de un derecho de familia para el esclavo sin autorización del amo, etc.

Dentro de los efectos de la virtud de la justicia, existe la posibilidad de ser reducido a la esclavitud; pero a pesar de que ésta se origina en la naturaleza, debe ser cumplida a través del *nómos* o convención "todos los que se revuelcan en la ignorancia y la vileza deben *ser reducidos* a la servidumbre(*douleia*)"<sup>22</sup>. Pues la ciudad reconoce en él una carencia natural preexistente a la declaración.

Para ser reducido a la esclavitud existieron diferentes formas dentro del derecho común a todos los Estados griegos; el nacimiento, como accesión de la propiedad, la captura y rapto bélico. Sobre estos últimos, captura y rapto, así como por la esclavitud por deudas, todos denominados medios legales, no existió acuerdo unánime. Sin embargo, Aristóteles sin tratar directamente el tema, reconoce que cualquier manera de caer en la servidumbre, o que implique el llegar a ser gobernado (dominado), significa una inclinación o diferencia natural. En el derecho de cada polis, teniendo como antecedente principalmente a Atenas, los medios más comunes para caer en la servidumbre son la venta de niños, el no pago de deudas, y la pena por ingratitud del liberto.

Al igual que luego en el derecho romano, el esclavo puede ser liberado por medio de un procedimiento solemne denominado, *apeléuthérosis*, asimilándose luego a los metecos, o extranjeros, pero "nunca" el liberto llegará a ser ciudadano, porque no está naturalmente dispuesto a la vida de la polis<sup>23</sup>. *Distinción radical respecto del liberto romano*, quien luego de la manumisión podrá adquirir la ciudadanía y otras garantías, al participar de la identidad humana, justificando este fragmento sobre la servidumbre para ilustrar la alteración del parámetro entre Grecia y Roma, así como el carácter esencial de la discriminación según la naturaleza.

Diferente es la categoría del artesano, que a pesar de no pertenecer a un estamento social,

<sup>21</sup> Eurípides: *Ifigenia en Aulis*. 1400.1. En este dramaturgo encontramos posiciones contradictorias, pues a pesar de que muchas veces invoca un principio de identidad natural, en otras, sus personajes muestran un desprecio al valor del esclavo: "Yo iré, y si me sucede algo, bien la vida de una esclava es de poco valor" (*Helena*, 1369), para más información de las posiciones de Eurípides sobre la esclavitud en sus obras, consultar Guthrie, W.K.C.; *Historia de la filosofía griega*, Tomo III, pág. 163 y siguientes. Gredos, Madrid, 1986.

<sup>22</sup> Platón, *Político* 309 a; *Leyes* VI 777E, 778<sup>a</sup>.

<sup>23</sup> Vidal-Naquet, Pierre, obra citada, pág. 192. Castillo Didier, Miguel: *La esclavitud en la filosofía político jurídica de la antigua Grecia*, Universitaria, 1962.

no es ciudadano en la práctica política, sino hasta la apertura del régimen democrático. Su situación ambigua impide que participe de la vida ciudadana. No siempre esto significó para la mentalidad normativa el estar naturalmente destinado a la esclavitud. Pero no se debe olvidar que para el pensamiento griego, éste no es plenamente humano, al encontrarse fuera de la ciudad. La mujer también se ubica en un status ambiguo, puesto que no es ciudadana ni sierva (esclava), teniendo generalmente condiciones de vida más beneficiosas que el esclavo. Platón incluso califica de menos indiscutible la diferencia entre varón y mujer, que la existente entre griegos y bárbaros<sup>24</sup>.

Si bien incluso la aristocracia reconoce la necesidad de dar un trato beneficioso a los menos privilegiados nombrados anteriormente, los antidemócratas creen que el buen gobierno debe reducir a la esclavitud, al pueblo “ignorante e incompetente”, no estando legitimado para desempeñar el poder, argumentando en último término una subhumanidad de los gobernados<sup>25</sup>.

#### D. Platón, el Estado jerárquico ideal en relación con la virtud. (427-347 a. C.)

Para Platón, como para Agustín de Hipona y Tomás de Aquino, luego del principio, una caída afecta a toda la raza humana, determinando su destino y progreso, aboliendo la “igualdad originaria” de todos los hombres, inscribiendo en la naturaleza de los humanos la jerarquía como orden social en relación con el cosmos (incluso alterando la identidad primaria)<sup>26</sup>. Esta concepción se explica por un mismo origen del hombre, como producto de una tierra o barro común, sin distinciones en el nacimiento de la especie.

Sólo serían concebibles, en la doctrina platónica, las diferencias naturales (esenciales), pues él piensa principalmente al hombre como alma, excluyendo su apariencia, haciéndolo participante de un Estado ideal, en correspondencia con su teoría de las ideas<sup>27</sup>. Sobre él, actúan tendencias superiores de las que el hombre no puede evadirse, incipiente ley natural; remitiendo cualquier diferencia entre los hombres, a una disimilitud anímica (esencia del hombre, o alma), que determina su existencia.

De esta manera instituciones como la esclavitud y el gobierno, tendrían una fundamentación en la falta de identidad natural. El único apto para gobernar sería quien posee el *logos* (reduciendo tal posibilidad a una minoritaria aristocracia ilustrada, y luego al filósofo), siendo la servidumbre virtuosa, justa(natural), amistosa y alegre, como expone en la República, pues en ella cada uno llevaría a cabo las labores hacia las cuales está naturalmente inclinado<sup>28</sup>, en este

<sup>24</sup> Platón, *Político*. 262d.

<sup>25</sup> Según Pseudo Jenofonte, en la *Constitución de los atenienses*, en Canfora, Luciano: *El ciudadano*, trabajo recopilado por Vernant, Jean Pierre: *El hombre griego*, Alianza, Madrid, 1991. pág. 142.

<sup>26</sup> Kristol, Irving: *Igualdad como ideal*, en Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales, Tomo V, pág. 621, Aguilar, Madrid, 1975. Una buena síntesis del pensamiento platónico, y aristotélico, respectado sus posiciones sobre la esclavitud y el orden social, se encuentra en la obra de Miguel Castillo Didier anteriormente citada.

<sup>27</sup> Platón, *Leyes* 959; 889. Brun, Jean: *Platon et la Académie*, Presses Universitaires de France, París, 1960, pág. 47.

<sup>28</sup> Esa es la interpretación de Vlastos, Gregory: *Slavery in platos thought*, Platonic studies, 1981, págs. 145 a 150. Platón *Político* 292 e, donde la mayoría no puede gobernar ni en el bien propio ni en el social. Estos en Velásquez, Óscar: *Politeia, un estudio sobre la República de Platón*, Santiago, Universidad Católica, 1996, pág. 148, apéndice: ¿Hay esclavos en la ciudad platónica?

caso ligando estrechamente los trabajos de fuerza bruta con la servidumbre. Existen en el alma del hombre iguales partes que en la virtud del Estado, el individuo entonces debe asumir las funciones que corresponden a la inclinación de su ánima, dentro de la comunidad política. Es menester recordar que el oficio se determina en relación con la virtud (*ergón*), y ésta, se encuentra directamente enraizada en la naturaleza, pues la justicia también se encarna en la relación existente entre ciudad e individuo<sup>29</sup>, concluyendo que las relaciones señor-esclavo, y soberano-gobernados, serían naturales y convenientes<sup>30</sup>.

¿Pero, existe una identidad, hombre=ciudadano, en Platón? Esto no es un asunto concluido si analizamos cuidadosamente los principios de la ciudad platónica. En ella, los artesanos, a quienes corresponden las labores que requieren el uso de la fuerza, son hombres libres dentro de este Estado ideal. Siendo el tercer segmento de los *ciudadanos* por tanto hombres, de acuerdo a la visión general del pensamiento griego prearistotélico (hombre=ciudadano), no quedando labores para personalidades naturalmente serviles, fuera de la ciudad, pues las actividades productivas, que se caracterizan por el uso de la fuerza, ya están asignadas, en la República, a la clase de los artesanos, distanciándose de concepciones de la realización de lo humano en filósofos como Teognis.

Entonces existiría una contradicción entre los significados de la ciudadanía para Platón. En ciertos pasajes (ya citados) el ciudadano que sería de forma cierta hombre es aquel individuo que ejerce el poder de las magistraturas, tesis de general aceptación y aplicación en Grecia. Pero por otra parte, la jerarquización de la comunidad política, en esta ciudad ideal, nos lleva a concluir que ciudadanía sería toda participación en la comunidad, integrando en el Estado a sujetos que al ser dominados no ejercen poder alguno.

Peró realmente para Platón ¿el ser gobernado por naturaleza implica una diferencia en la identidad? Sin duda, éste es un tópico oscuro en el legado de Platón, pero claro en la práctica jurídica y política, donde al parecer la respuesta a ésta última pregunta es afirmativa<sup>31</sup>.

---

En relación con la justicia y naturaleza de la esclavitud "Pero si fuese necesario, dije, decir cuál de esas virtudes producirá especialmente que su ciudad sea buena, de difícil opinión sería si acaso es la igualdad de opiniones de los gobernados... o si, lo que hace especialmente que la ciudad sea buena es que esté presente en el niño, en la mujer, en el esclavo, en el hombre libre, en el artesano en el gobernante y en el gobernado, en el sentido de que cada uno se ocupe de los asuntos que le son propios y no se aplique a muchos otros, Platón, *República*, IV, 433c-d.

<sup>29</sup> Platón: *República* IV 423 d; 433 a.

<sup>30</sup> "En primer lugar, dije yo, hablando de ella como un estado, ¿llamarías libre o esclava a la sociedad gobernada por un tirano?, esclava hasta más no poder" Platón: *República*, IX, 577c. También: "Por lo tanto, ¿para qué hombre de semejante condición sea gobernado por algo similar a lo que gobierna al mejor hombre, declaramos que debe ser esclavo de este mismo hombre, el mejor, que posee en sí el principio divino del que gobierna, aunque no creamos que el esclavo deba ser gobernado para su daño como creía Trasímaco cuál era la condición de los gobernados, sino que, es porque es mejor para todos estar gobernados por el elemento divino e inteligente, especialmente cuando este elemento es propio de él, o bien está dirigido desde fuera, a fin de que todos sean en lo posible semejantes y amigos, gobernados por el mismo?" (IX, 590, c-d). Citados por Velásquez, *Ibid.*

<sup>31</sup> En la República no existirían esclavos, y aquellos que son naturalmente gobernados pertenecerían a la ciudad siendo por tanto hombres. Entonces cabe preguntarse ¿si las labores de fuerza son cumplidas por ciudadanos (hombres), la distinción social en Platón, se basaría, en consecuencia, en una ausencia en la capacidad de autodeterminación, debido a una deficiencia de la razón, de carácter no esencial? (diferenciando en este caso naturaleza de esencia).

¿Esto implicaría que de acuerdo a ciertos pasajes de la obra platónica, este autor pensaría en una distinción natural de carácter rousseauniano, al no existir esclavos dentro del Estado, ni sujetos fuera de la ciudad, e incluyendo como ciudadanos a quienes no ejercen poder alguno?, destruyendo parte de la tesis de esta monografía; que pretende demostrar que toda igualdad jurídica se encuentra fundamentada en último término en la identidad natural común del ser hombre, que se basa en la premisa de que sólo los "ciudadanos" que ejercen el poder de las magistraturas, son *de forma cierta*, dentro de Grecia hombres por naturaleza.

En la práctica política es muy posible que Platón apoyare un derecho natural del más fuerte, según lo hemos analizado anteriormente; esa es la posición de Calicles en el *Gorgias*, sentenciando que no puede atarse al fuerte, hipnotizándole como a un león al convencerle de que la igualdad es buena y justa<sup>32</sup>. Incluso en la misma República, Trasímaco de Calcedonia define la justicia como el beneficio del más fuerte<sup>33</sup>. No sabemos si Platón compartía plenamente estas posturas, manifestadas en sus obras; sin embargo, de sus textos no podremos realizar una exégesis igualitaria de acuerdo al ideal ilustrado que pervive hasta hoy, pues en ningún caso abogaríamos por la abolición de los estamentos sociales.

### E. Aristóteles: el análisis de la desigualdad natural. (384–322 a. C.)

Para el estagirita, y para la mentalidad griega en general hasta Aristóteles, el hombre es un animal político (*zoon politikón*)<sup>34</sup> y no social como algunos han intentado traducir<sup>35</sup>, existiendo identidad (*tautótes*), entre ser ciudadano y hombre en plenitud, siendo la participación racional en la polis el único camino para realmente vivir; y si alguno por naturaleza no fuere ciudadano, o bien está sobre lo humano, o sería inferior<sup>36</sup>. Al no ciudadano se le denomina por tanto *idion*, significado muy similar a idiota, debido a una supuesta carencia de humanidad y de razón.

---

En esta perspectiva, incluso se encuentra una puerta abierta en torno al supuesto apoyo ideal de Platón a la esclavitud natural. Pero como respuesta a aquello, se plantea que la República, como “ciudad ideal” podría abarcar previamente la relación de identidad hombre-ciudadano, de la que se ven marginados los esclavos, y los bárbaros en las interpretaciones tradicionales del pensamiento aristotélico y los ideales generales de la cultura griega antes del período helénico, por no ser ciudadanos por naturaleza, existiendo sujetos fuera de la ciudad (como los bárbaros). Esta segunda postura es respaldada por Calvert, Brian: *Slavery in Plato's Republic*, en *The Classical Quarterly* NS vol. XXXVII, N° 2 (1987), pág. 367 y ss. En ella se considera a los artesanos como aquellos que venden su trabajo, Platón: *República* 371 e, realizando la justicia en la medida que cumplen con las labores de su inclinación natural (434 c). Citado por Velasquez, Óscar: *Politeia*, pág. 151 *Ibid.* Esto significa que en el pensamiento platónico la hipótesis planteada no sería inválida, pues la exclusión de quienes no comparten una identidad común sería *previa* a la jerarquización de la República, y la ciudad ideal incorporaría realmente sólo a los ciudadanos por naturaleza (excluyendo a los demás individuos), ordenándolos según las diferencias naturales no esenciales; pero ampliando el concepto de ciudadanía desde el ejercicio del poder, hacia una significación que limita la politicidad como aquella consistente en la participación en la vida comunitaria, y aceptando a su vez que muchos ciudadanos al no ejercer el poder son dominados, como las mujeres y los artesanos.

<sup>32</sup> Platón, *Gorgias*, 438 a.

<sup>33</sup> Platón, *República*, I, 338, c.

<sup>34</sup> Aristóteles: *Política*, 1129. La actitud general de los atenienses es esta: “sólo nosotros, cuando una persona no toma parte en el gobierno, la consideramos inútil, en vez de alabarla por dedicarse exclusivamente a sus propios asuntos”, Heródoto, obra citada, Libro II, 40.

<sup>35</sup> Algunos pretenden afirmar que el filósofo define como animal “social”, traducción y sentido ajeno al concepto aristotélico, pues el filósofo distingue plenamente el concepto político del social, planteando la existencia de sociedades no políticas como la bárbara donde no existe quien gobierne sin que es una comunidad de gobernados, “de esclavas y esclavos”, Aristóteles *Política*, Libro I, capítulo I, párrafo 5. Esta falta de rigurosidad ha llevado a autores contemporáneos a asimilar en Aristóteles ambos términos, olvidando que para el filósofo puede existir sociedad sin politicidad, tal es el error de entre otros: Tomás de Aquino, Leclercq, Jaques: *Derechos y Deberes del Hombre*, Herder, Barcelona, 1965, pág. 159. Para la mayor parte de los modernos distinguen la sociabilidad (innata tendencia a llevar una vida común con sus semejantes) de la politicidad (inclinación natural a darle organización a la convivencia social), manteniendo los conceptos como indisolublemente unidos, negando la posibilidad de vida social sin vida política. Bidart Campos, Germán: *Derecho Político*, Aguilar, Buenos Aires, 1967, pág. 91 y 92. Pero para Aristóteles el hombre es tal cuando participa en la polis, no en cualquier tipo de sociedad. Este error se explica porque Aristóteles en algunos textos definió como social al hombre. “El hombre es un animal sociable, aun en mayor grado que las abejas y cuantos animales viven reunidos” *Política*, I, 1, 10; *Ética a Nicómaco*, I, 4. *Ética a Eudemo* VII, 10. Pero ese análisis no es concluyente si no consideramos el pensamiento del estagirita como un todo, aun cuando parezca una interpretación radical y violenta.

<sup>36</sup> Domingo, Miguela: *Sujeto ético y el problema de la justicia en Aristóteles*. Revista de Derecho Universidad Complutense de Madrid, N° 91, junio, 1999, pág. 155.

Esta idea se encuentra relacionada con la creencia, en especial en Platón, de que el Estado está en nosotros, a través de un dualismo alma-Estado. Donde la ley es la virtud, que debe ser cumplida; siendo ésta, únicamente un atributo anímico de quienes forman parte del Estado externo<sup>37</sup>. Así, Aristóteles cree que la polis existe por naturaleza, y es anterior al individuo<sup>38</sup>.

Para “hacerse hombre”, el hijo varón del ciudadano libre debe inscribirse en los registros del demos del territorio respectivo, una vez que se llega a adulto. En cambio el esclavo, a pesar de llegar a edad adulta, no puede ser ciudadano y por tanto hacerse hombre, porque no está en potencia para ello según su naturaleza (*pais*, hombre de pie de naturaleza inferior). Si el hombre libre adulto era designado como hombre de pie (*andrápodon*), el esclavo era designado por la palabra *pais*, o cuadrúpedo, en referencia a los animales y niños, inferiores por la naturaleza.

Por tanto, según la “mentalidad griega”, la ciudadanía era la forma de llegar a ser humano conforme a la naturaleza, efectuando un paso cualitativo de acuerdo a las potencialidades para ser hombre<sup>39</sup>. Tal razón implica la *importancia de la discusión sobre la democracia*, pues en la ambigüedad en que se encontraban ciertos grupos como los artesanos, entre la falta de identidad esencial propia de los bárbaros y la desigualdad natural, por la que su humanidad fue puesta en duda, la obtención de la ciudadanía significa el único medio certero de referencia del *ser hombre*.

La concepción de *bárbaro*, que posee el filósofo, se relaciona directamente con la del justo medio, puesto que los griegos tienen un clima más templado, tienen el coraje de los pueblos del norte y la inteligencia de los del sur, a diferencia de los otros que no tienen ambas<sup>40</sup>, posición ya sostenida anteriormente también por Platón. A esto debemos agregar la presencia de la figura de bárbaro como anticiudadano (ya expuesta), idea que en Aristóteles es clara. Tampoco es estática su significación de barbarie; abarcando en ocasiones más allá de la falta de identidad natural, lo que explica en cierto sentido la causa de la ambigüedad con que el filósofo concibe al bárbaro.

Pese a la vaguedad con que Aristóteles trata el concepto de bárbaro, como no griego, le destina por naturaleza a la esclavitud. “... Por eso dicen los poetas que es natural que los griegos gobiernen a los bárbaros, considerando por naturaleza bárbaro y esclavo”<sup>41</sup>. Tal vez por todo lo anterior, busca, como lo hacen los demás pensadores de su tiempo, una *identidad en relación con la politicidad*, como autoafirmación de lo humano y del ser griego, para diferenciar los pueblos bárbaros no políticos. Califica consecuentemente a los no ciudadanos como serviles y bárbaros, hombres no plenamente humanos o irreales, concepto propio de Teognis, informados por una naturaleza diversa.

Es menester destacar que para llegar a tal concepción de hombre, la reflexión racional es previa a la aprehensión de la esencia de aquellos que en apariencia hoy consideramos como

<sup>37</sup> Jaeger, *Paideia, los ideales de la cultura griega*, Fondo de Cultura Económica, México, 1962, pág. 762.

<sup>38</sup> Aristóteles, *Política*, 1253 a 19-20.

<sup>39</sup> Cambiano, Giuseppe, *Hacerse hombre*, en Vernant, Jean Pierre: *El hombre griego*, Alianza, Madrid, 1991, pág. 107. Sobre la creencia de que el hombre no bípedo se relaciona directamente con la barbarie, Rousseau, Jean-Jacques: *Discurso sobre el origen de la desigualdad de los hombres*, en *El contrato social-Discursos*, Alianza, Madrid, 1980. Cita 3.

<sup>40</sup> Aristóteles, *Política*, VII, 1327 B, 20. Es destacable la doctrina del justo medio, en relación también a la matemática, desde un geocentrismo. Platón: *República*, 435e-436a. Estos se encuentran basados en un tratado de la época de autoría de Hipócrates que se denomina, *Sobre los aires, aguas y lugares*. Guthrie, W.K.C. *Historia de la filosofía griega*, Tomo III, Gredos, Madrid, 1986, pág. 164.

<sup>41</sup> Aristóteles: *Política*, Libro I, capítulo I, párrafo 5, y agrega respecto a la equivalencia esclavo hembra “... pero entre bárbaros la hembra y el esclavo tienen el mismo rango, y la causa de esto es que no hay entre ellos quienes manden por naturaleza, sino que su sociedad es una sociedad de esclava y esclavo...” traducción de María Araujo en Marías, Julian: *La filosofía en sus textos*, Editorial Labor, Barcelona, 1970.

sujetos humanos semejantes, “Quizá lo natural hemos de buscarlo no en los depravados, sino en aquellos que se comportan conforme a la naturaleza”, pensando al hombre desde una *categoría a priori*<sup>42</sup>.

Por ello, sus ideas políticas corresponden al carácter natural de la esclavitud: “... y se unen también por naturaleza el que gobierna (gobierno heril) y el gobernado; porque el que puede prever con su inteligencia, es gobernante por naturaleza y amo por naturaleza, y el que con su cuerpo puede cumplir las órdenes es gobernado y esclavo por naturaleza; por eso amo y esclavo tienen los mismos intereses”. No difiere necesariamente, para Aristóteles, el esclavo, para los efectos de la distinción de la mujer naturalmente destinada a la reproducción. Ambos son distintos entre sí, debido a que su naturaleza es diversa, producto de la distinta finalidad que atañe a cada uno, siendo cada cosa destinada a un solo uso, a pesar de ser ambos gobernados conforme a la *physis*.

Al ser considerado el hombre en identidad con el ciudadano, quienes no son partícipes de esta realidad son objetos, o sujetos de naturaleza diversa, no hombres, por esta razón el filósofo considera al esclavo como herramienta animada (*empsychon organon*)<sup>43</sup>, en consideración a calificarlo como objeto de derecho y no sujeto de él. A pesar de ello, en ciertos pasajes de la obra aristotélica, éste se refiere al que está en una situación servil como “un hombre de otro”, definición poco exacta si recordamos los principios anteriormente expuestos de identidad hombre ciudadano, que se encuentran en la mayor parte de su obra<sup>44</sup>.

Sin embargo el filósofo reconoce la posibilidad de que en la práctica no siempre coincida quien posee la condición de esclavo, con quien lo es por naturaleza, sin importar el particular, pues prima la certeza de la ley del Estado, por sobre la igualdad natural<sup>45</sup>. Tal vez es en esta referencia que el filósofo recomienda en último término liberar a los esclavos, sin argumentar la causa<sup>46</sup>.

No obstante los razonamientos que posiblemente produzcan el rechazo de gran parte de la actual cultura occidental, tras el concepto de esclavitud natural existe un ideal de justicia y beneficio, tanto para la polis como para el que es reducido a la servidumbre<sup>47</sup>, pues es justo a la ciudad que cada uno cumpla con su labor según su naturaleza (pensamiento muy similar al de Platón), “si se comporta según su naturaleza y cumple con los contenidos fundamentales de su esencia se le puede llamar dichoso”<sup>48</sup>, institución entonces legítima, a la que Aristóteles califica de necesaria, conveniente y justa, puesto que es conforme a la *physis*<sup>49</sup>.

Él se refiere al respecto, directamente a la *banausía*, o categoría de persona que forma parte de la “sociedad” ateniense, pero no ejercen magistraturas ciudadanas, sino que se dedican preferentemente al trabajo manual, al que están inclinados por naturaleza, siendo por consiguiente naturalmente gobernados.

<sup>42</sup> Aristóteles, *Política*, I, V, 1254 a. Con esta frase Rousseau inicia su *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, tal vez interpretándolo erróneamente para justificar la doctrina del buen salvaje.

<sup>43</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco* VIII, 13, 1161 B 4; *Política*, I, 4, 1253, B 32; *Ética a Eudemo* VII 8 1241, B23-24.

<sup>44</sup> Aristóteles, *Política*, I, 4, 1253 B 16; una sola frase, no necesariamente concluyente, no nos permite descartar las doctrinas expuestas como aceptadas por el autor en la mayor parte de su obra, pero pueden dar pie a nuevas discusiones al respecto, demostrando que del todo no está zanjado el tema; no lo profundizaremos, pues esta monografía no se aboca sobre el particular.

<sup>45</sup> Aristóteles, *Política*, II, 6, 1255a, 1255b.

<sup>46</sup> Aristóteles, *Política*, VII, 10, 1330a.

<sup>47</sup> Aristóteles, *Política* I, 5, 1254b, 19-20; 1255a 3; 1255b 6-7.

<sup>48</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 6 y 9.

<sup>49</sup> Aristóteles, *Política*, I, capt. 5, 1254a 21-24; I, 3, 1254b 39 - 1255a 2.

La principal noción de anti-banausico, se extiende a la nobleza y aristocracia, estamentos que detentan el poder desde tiempos inmemoriales. Este tipo de relaciones permite dedicarse a los asuntos del Estado, a los ciudadanos, quienes evitan de esta manera sostener económicamente a la polis; el trabajo, y las actividades lucrativas, son consideradas, por este motivo, degeneradoras en la mayor parte de los casos.

El criterio de banausía, se excepciona respecto del comercio y la colonización, y luego por la valorización dada al trabajo, en especial desde Solón. Sin embargo, esta nueva visión no fue aceptada por los filósofos de mentalidad aristocrática, quienes se inclinan por un ideal de hombre basado en el rey filósofo o la aristocracia, en Platón y luego en Aristóteles respectivamente<sup>50</sup>.

A pesar de que un individuo no sea esclavo, cualquier desventaja o diferencia respecto de la categoría de ciudadano, implica una inferioridad natural, estableciendo una especie de dominación limitada, para quienes son gobernados. El veredicto de Aristóteles lo encontramos en una de sus reflexiones sobre la democracia en que una igualdad determinada no implica a las demás, dando a esta sentencia una base natural: "La democracia surgió de la creencia popular, de que, si eran iguales en algo lo debían serlo en todo. Por ejemplo, todos los que son similares en su condición de no ser esclavos, se consideran a sí mismos como iguales en todo lo demás", lo que reafirma lo expuesto, en cuanto a que no ser esclavo no significa ser en identidad hombre<sup>51</sup>.

En suma, si para el pensamiento político de Aristóteles el hombre propiamente tal es necesariamente ciudadano, de acuerdo a sus principios lógicos, quienes hemos ejemplificado como no ciudadanos, no son en propiedad hombres, sino que son sujetos de naturaleza similar, pero distinta. De otra manera estaríamos en una contradicción lógica<sup>52</sup>.

Sobre la reflexión de la igualdad en torno a la justicia, Aristóteles esboza una respuesta desde conceptos ya analizados por Platón. Dicho autor, define dos clases de igualdad, la de dar lo mismo a todos, o la geométrica de dar a cada uno de acuerdo a sus merecimientos; tendiendo la justicia a ésto último<sup>53</sup>. Estas clases de igualdades son desarrolladas primeramente por Euclides, enunciadas por Platón y perfeccionadas en Aristóteles.

Aristóteles en su obra se aboca directamente al tema de la igualdad, recordando, que al hablar de "todos" los que son regidos por ésta, se dirige a los hombres, o sea a los animales políticos. Al referirse al concepto de "justicia conmutativa" (*diorthotikón*), le asigna una proporción aritmética, o de igualdad numérica "ser tratados de una manera igual e idéntica en el número y cantidad de las cosas que se reciben"<sup>54</sup>, partes iguales para todos aquellos que forman parte del cuerpo social. Bajo esta relación de igualdad de cantidades se encuentra subyacente un

<sup>50</sup> Gomperz, Theodor: *Pensadores griegos*, Tomo III, Editorial Guaranía, Buenos Aires, 1952, pág. 350 a 364. Esa creencia es común en Grecia, a excepción de Hesíodo y otros pensadores rurales. Sobre la excepción a la banausía, Burckhardt, Tomo IV, obra citada, pág. 184. Un pensamiento diferente, y más desarrollado, en cuanto a la valorización del trabajo, lo encontramos en la obra de Hesíodo, *Los trabajos y los días*. Es discutible la continuidad de los parámetros de esta discusión al respecto del valor de la actividad manual y del trabajo, dentro de la mentalidad romana en la polémica *otium et negotium*, pues el romano no siempre justifica el ocio, sino por la eficacia práctica.

<sup>51</sup> Aristóteles, *Política*, 1302a.

<sup>52</sup> Aristóteles, *Metafísica*, III, 1005b, 20. Principio de no contradicción, una cosa no puede ser y no ser a un mismo tiempo dos cosas distintas y excluyentes entre sí.

<sup>53</sup> Platón, *Leyes* 757b, c. Pitágoras destaca que la igualdad acaba con la división y promueve la unidad, como veremos más adelante esta igualdad matemática tiene directa relación con la justicia política. En este tipo de justicia que destaca Euclides, Platón e Isócrates y más tarde Aristóteles existen los dos tipos de igualdad: la geométrica (antitiránica pero aristocrática) y la aritmética (democrática); Isócrates. *Areopag.* 21, Platón en los textos citados.

<sup>54</sup> Aristóteles: *Política*, libro V, capítulo I, 1301b.

concepto de identidad, pues el todo, se entrega en partes iguales a una comunidad que se encuentra cohesionada por el vínculo de identidad hombre ciudadano. El mismo filósofo relacionó ontológicamente las relaciones de *igualdad aritmética* con un concepto de *tautótes*<sup>55</sup>. Sobre ésta relación se establecen las relaciones de igualdades proporcionales, aunque algunos creen que las relaciones entre la polis y los no ciudadanos también puede caracterizarse por una igualdad geométrica.

La *igualdad proporcional* (traducida como propia de la justicia distributiva, geométrica, correctiva o igualadora), asigna partes iguales a quienes son iguales, como máxima de distribución, alegando una relación injusta “cuando los iguales tienen partes desiguales o los no iguales tienen partes iguales”<sup>56</sup>. Esta justicia distributiva que se manifiesta a través de una igualdad correctora, en ocasiones restablece la equidad a favor del perdedor en los negocios privados, o de quienes se encuentran en una condición manifiestamente distinta. Es en gran parte de los casos, meritocrática, para el filósofo: “Los valores relativos de las cosas dadas corresponden a las personas que las reciben”<sup>57</sup>.

Platón ya había utilizado el concepto, y respecto del principal problema de este tipo de igualdad, la *determinación del mérito*, tiene una respuesta semejante, depende de las fuerzas espirituales de cada hombre, o naturales diría más bien el estagirita. Para determinarlo utiliza la “equidad” de lo justo, que es permanente y correctora de leyes, que son dinámicas y cambiantes, haciendo prevalecer el valor de la justicia, instaurada naturalmente. Pues entonces para Aristóteles, y para el griego en general, existe una identidad primordial, la de estar sometido a la *ley natural*, más allá de la ley de la polis; no obstante, la ley natural entrega de distinta manera, pues no todos somos según ella, *de una misma naturaleza*, pero a todos nos rige “la ley válida para todos, se extiende a través del éter que reina a lo lejos y a través del brillo infinito”<sup>58</sup>, siendo ésta obligatoria incluso para los animales o sujetos de naturaleza diversa.

## F. El isótes y su importancia política

Sobre el concepto de tautótes, hombre-ciudadano, se aplica la “igualdad” (*isón*), pero ésta se utiliza únicamente entre las relaciones de ciudadanos, excluyendo a los demás. Sólo los ciudadanos son isónomos, o iguales entre sí, marginando de esta relación a otros como las mujeres y los esclavos. A ellos se les mide con la vara de igualdad, pues esta no es universal, no es asimilable en propiedad a los sujetos de naturaleza diversa, sino a los que son hombres conforme a la *physis*, que actúa según el principio de *diké* sustancial en ellos.

<sup>55</sup> Aristóteles, igualdad como “los que tienen en común la cantidad”, *Metafísica*, IV, 15, 1021a; con relación a identidad, en I, 5, C.9; I, 10 C, 3.

<sup>56</sup> Aristóteles: *Ibíd. Ética a Nicómaco*, 1131a; en Lipson, Leslie: *Historia y filosofía de la democracia*, Tipografía y Editora Argentina, Buenos Aires, 1965; también en *Política*: Libro III, cap. 12, 1282b-1283a; VI, 2, 1317b; VI, 3, 1318a. El principio de distribución en cuanto al mérito tiene su origen en Platón.

<sup>57</sup> Aristóteles, *Política* 1280, análisis respecto del orden de igualdades de Aristóteles, es seguido de la reflexión de Openheim, Felix: *Igualdad, Diccionario de Política*, Bobbio, Matteucci, Pasquino, Ediciones Siglo XXI, México, 1997. Finnis, John: *Natural law and natural rights*, Clarendon Press, Oxford, 1980, pág., 162. La justicia en Platón y Aristóteles en Graneris, Giuseppe: *La filosofía del derecho a través de su historia y sus problemas*, Editorial Jurídica de Chile, 1979, pág. 33 a 34.

<sup>58</sup> Sánchez de la Torre, A., *Los griegos y el derecho natural*, Tecnos, Madrid, 1962, pág. 107 y siguientes. Aristóteles: *Retórica* I, 13, 1373, B.

Es importante acotar que esta distinción no se limitó a una disquisición teórica, sino que fue un concepto a discutir al legislar, incluso fuera de Atenas, en toda la Hélade, como es el caso de la obra legislativa del espartano Licurgo<sup>59</sup>.

Este término (igualdad), encuentra su nacimiento en referencia al de *diké* (derecho, lo justo, lo igual, aproximadamente dar a cada uno lo que es debido), y el de *isonomía* (igualdad ante la ley), que será reemplazado más tarde por la palabra *demokratia*; todos conceptos que tienen un origen de equivalencia matemática. Así, es justo e igual, pagar lo mismo con lo mismo, devolver lo equivalente a lo que se ha recibido, y dar una compensación *igual* al perjuicio causado, en el caso de los negocios privados.

La *diké* se encuentra íntimamente relacionada con la naturaleza de las cosas, pues estas son informadas por la justicia: "La justicia se realiza en el incesante proceso de ser y dejar ser, mediante el cual todas las cosas individuales se pagan unas a otras, una pena y una compensación con arreglo a la ordenación en el tiempo", según Anaximandro de Mileto, quien asimila al juez, a la figura del tiempo natural<sup>60</sup>. Pensamiento arraigado dentro del sentido griego de la realidad, radicando el inicio de todo mal en el exceso, y reconociendo en la justicia un valor propio del hombre, presente en la naturaleza por la labor de dioses antropomorfos.

La justicia como *diké*, para los hombres se relaciona a la idea de *isonomía*, puesto que para que exista tal equivalencia, entre las cosas dadas y debidas, debe aplicarse una misma norma a los sujetos; lo que se encuentra en abierta referencia a la *isótes* matemática de Aristóteles, porque es necesaria una igual medida para tal equivalencia. Es, por tanto, el débito un elemento trascendental en la formación del desarrollo de la noción de justicia, no siendo posible ésta, sin una igualdad adecuada<sup>61</sup>.

Para los demócratas, el término *diké*, es opuesto al primitivo *themis*, de autoridad o legalidad (como el rey árbitro descrito por Hesíodo), que en tiempos homéricos se atribuyera a la aristocracia; el jónico *diké* será, por tanto, bandera de lucha política en tiempos de Solón (593, a. C.). Siendo atribuible lo justo, a la generalidad del pueblo de la ciudad y no exclusivamente a la aristocracia. Entendiendo la *areté* (virtud) como atribuible a todos aquellos ciudadanos capaces de regir sus asuntos propios y públicos conforme a la razón.

Pero no cualquiera puede participar en la *diké*, sino sólo quienes participan de la identidad común ciudadana, que ya he expuesto, pues la relación entre lo debido y la creencia tiene connotaciones morales y religiosas, y es menester recordar que la divinidad griega es protectora del ciudadano, y la igualdad, parte de su visión del mundo<sup>62</sup>.

Sin embargo el término de igualdad legal ha sido comprendido de diferente manera por los modernos, asignando traducciones variadas como igualdad de distribución de bienes, o juego limpio, pero aquellas son interpretaciones que exceden a lo pensado por el griego<sup>63</sup>.

<sup>59</sup> "Licurgo desterró la proporción aritmética por ser democrática y favorable a la chusma (*ochlikos*) e introdujo la proporción geométrica que resulta apropiada para una oligarquía moderada y para un reino respetuoso de la ley. Efectivamente, la primera distribuye la igualdad numéricamente, mientras que la segunda la reparte según lo que cada uno merece, proporcionalmente, no lo mezcla todo a la vez, sino que hace una distinción entre los malos y los buenos; ...Dios adjudica esta proporción a las cosas que se llama justicia y némesis. Dios anula en la medida de lo posible la igualdad que pretende la mayoría, pues es la mayor de las injusticias, conservando lo que corresponde al mérito, definiéndolo geoméricamente conforme a la ley y la razón", Plutarco *Mor* 719, *Quest conviv*, VIII, ii, 2.

<sup>60</sup> Jaeger, Weagner, *Alabanzas de la ley...* obra citada, pág. 23.

<sup>61</sup> Finnis, John, obra citada, pág. 163.

<sup>62</sup> Gernet, Louis, *Antropología de la antigua Grecia*, Taurus, Madrid, 1980, págs., 157 y siguientes.

<sup>63</sup> Jaeger, Weagner, *Paideia, los ideales de la cultura griega*, Fondo de Cultura Económica, México, 1962, págs. 107-116. Entre las diferentes traducciones del concepto de isonomía: igualdad en la distribución de bienes (Hirzel-Ehreiberg; destacados en la obra

Al concepto de isonomía le subyacen el pensamiento de Teognis y el de las diferencias naturales; así relata Solón, como la ley hace iguales a los atenienses: “Eso lo he hecho por medio de la fuerza de la ley, uniendo la coacción y la justicia... He redactado leyes iguales tanto para el bueno como para el malo, fijando para cada uno una justicia recta”<sup>64</sup>, en este sentido, ocupa la igualdad como instrumento para lograr la “paz social”. Estableciendo una determinada *eunomía* (buen gobierno) o determinación de la relación adecuada entre ley, ciudadano y ciudad.

Sin duda, fue principalmente la idea relativa a la igualdad política y ante la ley que afectaba al concepto de identidad del hombre, anteriormente expuesto, y el de democracia, uno de los aspectos desde donde partió la reflexión sobre la naturaleza humana. Por lo tanto, la ampliación de la comunidad política a través de la *diké* común (por ejemplo, en Clístenes) es un reconocimiento de certeza de humanidad respecto de quienes fueron integrados por medio de la democracia.

La idea de *isonomía*, o igualdad ante la ley, es la piedra angular de los principios defendidos por los demócratas: “¿Os disgusta estar políticamente en igualdad con la mayoría? ¿Pero cómo puede ser justo para iguales, como son los miembros de un mismo Estado, que no tengan los mismos derechos?”<sup>65</sup>. Argumento que parece lógico si consideramos que para el griego pertenecer a la polis, implica signo de humanidad, en lo que respecta a una *diké* o derecho común propio de hombre.

Paralelo a esta faz de ideal igualdad, surge la *isocrácia*, o igualdad respecto del poder político. Esta, así como las demás igualdades “civiles”, es alegada en defensa del individuo ante la oligarquía, y como garantía de justicia. Los demócratas plantean sacar el poder del régimen aristocrático hacia el *ágora*, para que todos los iguales (*hómoioi*) participen de él, discutiendo libremente de manera igual (*isegoría*, o igualdad de expresión), instaurando la isonomía o igualdad ante la ley de los iguales como reino del *nómos*<sup>66</sup>. “Cuando el pueblo gobierna merece el mejor nombre de todos: el de igualdad legal”, recalcaría Heródoto.

Se establece, por tanto, el principio de convivencia igualitaria respecto del ejercicio de la soberanía de la polis, denominado *arjé*, independiente de los poderes parciales dentro de la polis. Esta isonomía es trascendente, así algunos reducen a ésta toda igualdad, como es el caso de ciertos textos de Eurípides, “pues la igualdad es el principio de legalidad para los hombres”<sup>67</sup>.

Como hemos afirmado el concepto de igualdad, se encuentra establecido sobre una realidad previa (sustrato prejurídico), la identidad hombre ciudadano, construida en torno a una valoración cultural de participación de la *paideia* y del ejercicio de las magistraturas.

de Jaeger). También “igualdad de distribución” (Myers, J.L.) y “juego limpio” (Zimmerman, A.E.); estos últimos recogidos por Lipson, Leslie: *Historia y Filosofía de la Democracia*, Tipográfica Argentina, 1965, pág. 29. Otro caso de interpretación en tal sentido lo encontramos en Venturi Ferriolo Massimo: *Aristóteles y la cuestión de la democracia*, Revista Crítica y Utopía, Buenos Aires, 1979, N° 1, pág. 178.

<sup>64</sup> Solón, fragmentos recopilados por Dielz-Franz, Frg. 24.

<sup>65</sup> Tucídides, recordando las palabras de Atenágoras, líder democrático de Siracusa durante el siglo V, que continúa su exposición... “Se me dirá que la democracia no es ni razonable ni igual, y que los ricos son los más aptos para gobernar mejor; pero yo afirmo: en primer lugar que el demos es la totalidad del Estado, y la Oligarquía sólo una parte; y en segundo que los ricos son los mejores guardianes del dinero, pero que los mejores consejeros son los inteligentes, y la multitud es la mejor para escuchar y para juzgar de los asuntos de que se trate. Y en una democracia estas tres clases de ciudadanos, ya actúen separadamente o en conjunto tiene una participación igual” (nótese la influencia del pensamiento de Platón, a pesar de no coincidir con el alma tripartita que el filósofo plantea), obra citada, VI, 38, 5 (el discurso es erróneo porque el demos, como a la polis, es referencia a un sector de la población y no al Estado o Polis).

<sup>66</sup> Heródoto, *Historias*, V, 78; III, 80. Hartog: obra citada, pág. 169.

<sup>67</sup> Eurípides, *Fenicias*, 535.

No en vano, en torno a la igualdad ante la ley y la democracia, los griegos reconocen el ideal de *homónoia* (ser de una misma mente o creencia), que indica la existencia de una similitud respecto del *logos*, y las costumbres<sup>68</sup>. Esta significación es concatenada directamente con una concordia, justicia y amistad, siendo, en algunos momentos términos intercambiables entre sí; la relación entre hombres, ciudades y aliados, sería en consecuencia un efecto de la justicia y del cumplimiento de la ley. Protágoras destaca que la justicia “trae el orden a nuestras ciudades y crea un lazo de amistad y de unión”.

Por tanto la concordia no es una simple amistad o paridad de creencias, sino que se aplica a la polis, cuando los ciudadanos están en acuerdo sobre sus mismos intereses; respecto de una justicia, para quienes es aplicada una misma ley, siendo labor del estadista lograr la concordia entre los ciudadanos. En tal motivo se entiende que la *homónoia* limita, hasta los tiempos de Aristóteles y Platón, en la polis, siendo virtud que determina el fin de la actividad inmediata del Estado guardar unidad y evitar la disensión civil, protegiéndose al mismo tiempo de los extranjeros y de los bárbaros<sup>69</sup>.

En esta doctrina podemos ver una continuidad contemporánea. Así, la idea de justicia como paz social (distinta del contenido dar a cada uno lo suyo), es desarrollada en autores más modernos. La misma paz social puede ser interpretada en la praxis política de acuerdo a la máxima: justicia como felicidad, “mayor cantidad de felicidad posible, para el mayor número posible de personas”, alteración de la *homónoia*, según los criterios, carentes de una aceptación del derecho natural, en J. Suart Mill. Siendo la paz social, en último término, para una aplicación práctica en una sociedad democrática, una máxima distribución de felicidad, que origina un acuerdo similar a la *homónoia*. Cumpliendo, consiguientemente, el objetivo de la igualdad dentro de la justicia según Pitágoras; “acabar con la división y promover la unidad”<sup>70</sup>.

La aspiración a los derechos jurídicos y políticos iguales, por lo menos entre ciudadanos, alcanzó grandes avances, logrando una igualdad respecto de los negocios privados, y una democracia meritocrática; integrando a grupos como los artesanos, creando un sistema en que la pobreza no es un obstáculo para el acceso a los cargos públicos, así lo destacan los cronistas de tal período<sup>71</sup>. La igualdad se convierte en elemento fundamental del ejercicio de la justicia como virtud, relacionándola con la vida ciudadana y excluyendo a quienes no participan de la polis; esto es valorado por la literatura dramática, en especial dentro de Eurípides<sup>72</sup>.

<sup>68</sup> En gran parte de las citas que continuarán, así como en la reflexión, sigo de cerca de Guthrie, W.K.C. *Historia de la Filosofía Griega*, Tomo III, pág. 152 y siguientes (ya citada). Sócrates relaciona lo justo con lo legal, y define la concordia como la amistad dentro de la esfera política.

<sup>69</sup> Otros pensadores como Eurípides ven la igualdad como un lazo de unión, en razón del concepto de *philia*. Cita del pensamiento de Protágoras (Platón, *Protágoras*, 322 c.), Sócrates demuestra la coexistencia justicia-legalidad (Jenofonte, *Memorables*, IV, 4, 16). El concepto de *philia*, tiene referencias más amplias rigiendo incluso entre vivientes como entre dioses, siguiendo el principio lo semejante busca lo semejante.

<sup>70</sup> Stuart Mill, J., *El utilitarismo*, cap. 5. Madrid, Alianza, 1984. Hospers, J.: *La conducta humana*, Madrid, Tecnos, 1979, pág. 618. La amistad como principio político, la *homónoia* y la paz social, pueden relacionarse con el carácter de identidad de la convivencia humana, ya decía Francis Bacon: “Quien sea incapaz de sentir amistad, tiene más de bestia que de hombre”.

<sup>71</sup> Lo destaca Pericles: “Tampoco se impide al pobre que por su modestia y oscuridad sirva al bien común si puede ofrecer algo positivo a la ciudad. Gobernamos nuestros asuntos públicos cual corresponde a hombres libres... mientras que nos dedicamos a nuestra actividades privadas sin estorbarnos unos a otros”, en un discurso rescatado por Tucídides (ob. cit. II, 37, 1); Eurípides, en su *Teseo*, 404: “La ciudad es libre, el pueblo ocupa los cargos por turnos anuales, y al pobre se le da la misma participación que al rico”.

<sup>72</sup> ...que une al amigo con el amigo, a la ciudad con la ciudad y a los aliados con los aliados. Lo que es igual es un factor estabilizador de la vida humana, pero el menor es enemigo del mayor y anuncia el día del odio. La igualdad es la que fijó las

En este período, durante las guerras médicas, el arquetipo de bárbaro es Jerjes, rey de Persia, por ser un obstáculo en la vida cívica, y los persas, como pueblo, por estar sometidos a un dominado por naturaleza, como contraposición a las aspiraciones de igualdad en parte de Atenas, que estructura casi todo su quehacer político en torno a este principio, y es referente del ser hombre.

Dentro de los derechos ciudadanos se encuentran otras igualdades, como la de expresión o *isegoría*. En un principio pueden hacer uso de la palabra los nobles, los demás ciudadanos tienen el derecho de aplaudir, y en caso de transgredir la norma por sobre los derechos propios, éstos últimos son violentamente reprendidos, como es el caso de Tersites, en la *Ilíada*, que habla sin deber y es duramente castigado<sup>73</sup>. Para algunos, esta es tan importante como la igualdad ante la ley, siendo la libertad connatural a la igualdad de expresión. Heródoto clarifica concluyentemente: “Lo cual demuestra que no sólo en un aspecto, sino en todos, la igualdad de expresión es una posesión excelente”<sup>74</sup>.

Ciertos autores no se limitan a propender a una igualdad jurídica, sino que plantean una *igualdad de distribución de la riqueza* como Faleas de Calcedonia, del que tenemos noticia a través de Aristóteles. Plantea que los bienes de los ciudadanos que participan del Estado, deben ser iguales; por supuesto, esto se limita a los ciudadanos, que comparten una identidad natural, pues éste cree que los artesanos, quienes se encuentran en una posición jurídica ambigua en gran parte de la hélade, deben ser sometidos a la esclavitud pública. Además esboza una educación igualitaria, sin que lleguemos a conocer el modelo que éste plantea<sup>75</sup>.

A pesar de esta posición minoritaria, la democracia no necesariamente involucra el ideal de igualdad social aritmética; sino que las políticas del Estado se desarrollan dentro del principio de que quienes más pueden, más deben a la ciudad; no siempre aspirando a una equipolencia social o económica<sup>76</sup>. Siendo la igualdad de derechos un ideal que resuelve el problema del reconocimiento de identidad, más que una búsqueda de su sentido moderno, que busca la eliminación de las diferencias sociales.

### G. *Irrupción de la igualdad natural: desde Antifonte a los estoicos*

Desde la segunda sofística se inician reacciones contra los argumentos de quienes planteaban una desigualdad esencial del género humano, del derecho mismo, entendido como beneficio

---

medidas y pesos para los hombres y estableció la numeración. Igual es en el ciclo anual el camino de la negra noche y la luz del sol, y ninguno de los dos guarda rencor al otro por su victoria. ¿Servirán el día y la noche a los mortales y tú no soportarás que a tu hermano se le dé igual participación en la dinastía que a ti mismo? ¿Dónde está en esto la justicia? (*Fenicias*, 531).

<sup>73</sup> Homero: *Ilíada*, Libro II. En Andrews, A. *El desarrollo de la ciudad-Estado*, que se encuentra en la síntesis, *Los griegos*, Lloyd-Jones, Hugh editor, Madrid, Gredos, 1962, pág. 34.

<sup>74</sup> Heródoto, *Obra citada*, libro V, 78.

<sup>75</sup> Aristóteles, *Política*, 1266a-1267b, 9. Este muestra un concepto de propiedad subyacente durante este período, como propiedad regalo de los dioses, siendo sólo administrada por los mortales. Eurípides, *Fenicias*, 555. Aristóteles no adhiere plenamente a estos pensamientos, pues cree que no sólo la necesidad es motivo para delinquir, sino también el exceso. Respecto de la educación también discrepa con Faleas, porque opina que de nada sirve una educación igual cuando esta es de una mala especie.

<sup>76</sup> Touchard, Jean: *Historia de las ideas políticas*. Tecnos, Madrid, 1981, pág. 31. Un ejemplo de aquello es la timocracia de Solón.

del más fuerte, y de la polis como visión y medida del mundo. Entre ellos, Antifonte el sofista (fines del siglo V a. C.): “Todos hemos nacido según la naturaleza sin excepción de la misma manera, extranjeros o helenos. Ello permite a todos los hombres descubrir por naturaleza similarmente las cosas necesarias. Así es posible lograr conocer todas de idéntico modo y en este sentido ninguno puede ser diferenciado como bárbaro o heleno. Respiramos todos el aire a través de la boca y la nariz, y también todos comemos con ayuda de las manos...”<sup>77</sup>. Está detrás de su doctrina la idea de que la naturaleza es desordenada, y la ley (*nómos*), introduce la imparcialidad, la justicia y la jerarquía a todos aquellos que se encuentran unidos por la apariencia humana. Pues Antifonte critica directamente al *nómos* en todas sus formas, escrito o no; a la identidad helénica y a la nobleza.

Así también dentro de la sofística Hippias reconoce las diferencias legales, pero no las naturales: “Sólo por la ley es el uno esclavo y el otro libre; por naturaleza no hay diferencia entre ambos”<sup>78</sup>, afirmando que la identidad de la naturaleza humana es distinta del ser ciudadano. Opinión similar tiene la retórica del sofista Licofrón, a pesar de ser discípulo de Gorgias, en su texto *Sobre la naturaleza del nacimiento*, el que conocemos por Aristóteles. En él, declara nula la aristocracia por nacimiento y la convencionalidad del Estado, alegando a favor de la igualdad de acuerdo a la naturaleza<sup>79</sup>.

En ciertos literatos, en especial Eurípides (484 a. C.) se encuentran pruebas del naciente ethos que aboga en favor de la igualdad por naturaleza, estableciendo las diferencias a nivel del *nómos*. En *Electra*, se reconoce la bondad y virtud en un hombre de baja cuna: “No hay nada claro sobre la virtud masculina, porque hay confusión en la naturaleza de los hombres. Yo he conocido hijos vulgares de padres nobles, hijos excelentes que nacen de padres indignos, pobreza de ingenio de hombres ricos y mentes grandes en el cuerpo de hombres pobres”<sup>80</sup>. Esta reflexión moral deja atrás las discriminaciones entre aristócratas y plebeyos de las que habla Teognis, y la identidad hombre-ciudadano, sobre la que Aristóteles y Platón han desarrollado sus categorías.

Pero en el dramaturgo la distinción no es clara, por la contradicción de los papeles de sus personajes, pues a veces estos reducen el derecho a la legalidad de la polis, siendo sólo ésta la base para la igualdad. Una posición que apoya los mismos principios igualitarios la encontramos en las obras de Aristófanes *Lisístrata*, y *Asamblea de mujeres*, manifestaciones que demuestran la paulatina generalización de los principios de una identidad humana amplia en el pensamiento de la época.

Diógenes Laercio, *el clínico* (contemporáneo a Aristóteles), planteaba similarmente una negación de la identidad ciudadano-hombre, considerando no pertenecer a ninguna polis griega determinada, señalando a ésta como cohartadora de la libertad. La ataca, alegando que a quienes se considera bárbaros por naturaleza, no se les debe considerar como tales, ni siquiera desde

<sup>77</sup> Cuya personalidad es una incógnita dentro de la historiografía griega clásica de este período sólo conservándose algunos fragmentos de papiro sobre su pensamiento. Fragmento B 2 (44b), recopilación Dielz-Franz, *Die Fragmente der vorsokratiker*, Zurich 1968-1969. También en Valcárcel, Amelia, *Del miedo a la igualdad*, Editorial Crítica, Barcelona 1993, pág. 18.

<sup>78</sup> Aristóteles, *Política*, I, 3.

<sup>79</sup> Aristóteles, *Fragmento*, 91. *Política*, III, 9. Nestle, Wilhem obra citada, pág. 138.

<sup>80</sup> Eurípides, *Orestes*, frg. 367. Destacable también en esta obra es el *Alejandro*, (frg. 52): Iríamos demasiado lejos si alabáramos el nacimiento noble entre los mortales. Cuando el principio, hace mucho tiempo, nació de la especie humana, y la tierra nuestra madre los dio a luz separándolos, la tierra los engendró a todos iguales. No tenemos rasgos peculiares, nobles y plebeyos son del mismo linaje, pero el tiempo, por medio del *nómos*, ha hecho del nacimiento cuestión de orgullo”.

un ámbito de la participación en el logos "... Algunos dicen que el estudio de la filosofía comenzó entre los bárbaros"<sup>81</sup>.

Estas ideas hasta ese momento se mantuvieron como marginales en círculos como los socráticos, siendo este el caso de Aristipo de Cirene (400 a. C.) recordado por Jenofonte en sus *Memorables*<sup>82</sup>. Incluso las disquisiciones al respecto no se limitaron a rechazar una diferencia en la *physis* del género humano, sino que califican las bases de la esclavitud de "contrarias" a la naturaleza, como interpela el discípulo del pensador panhelénico, Gorgias, Alcidas, en su *Discurso Mesenio* (360 a. C.): "La divinidad a todos nos a hecho libres, y la naturaleza no ha hecho a ninguno esclavo"<sup>83</sup>.

Hacia este período el desarrollo de la desigualdad natural se encuentra debilitado, mermándose también otros pensamientos relacionados con la desigualdad basada en una disimilitud de razas. Así lo expresa Isócrates (380, a. C.), en su *Panegírico a Atenas*, para quien la participación en el logos, determina la grecidad, no siendo ésta por naturaleza: "el pensamiento y la palabra... ha hecho que el nombre de los griegos ya no se diferencie como raza, sino como inteligencia, y que se denomine griegos más bien a quienes participen en nuestra educación, que a quienes comparten con nosotros una misma naturaleza"<sup>84</sup>. Es destacable el hecho de que aún se mantengan diferencias justificadas por una participación en el logos, mas no por naturaleza. En el texto podemos apreciar que se da un énfasis a la antítesis griego-bárbaro, pero el factor determinante entre ellos ya no es la *physis*, sino el *nómos*.

Similar caso es el de Epicuro, fundador de la escuela que lleva su nombre, que rechaza la *paideia* y la participación en la vida cívica; pero planteando posturas antisociales, pues cree que el hombre no es por naturaleza sociable<sup>85</sup>. Otras escuelas, como los *escépticos*, van más allá, y plantean que los animales no son tan inferiores a los hombres, aunque reconocen que este último es superior. Pero el principal problema en cuanto a la naturaleza del hombre es que estos difieren entre sí, ya sea en cuerpo como en espíritu, no logrando discernir lo que le es propio. Con menor precisión, por tanto, podríamos determinar las diferencias naturales entre los hombres, pues lo que en un lugar se le atribuye como natural, en otros no lo es<sup>86</sup>.

La libertad y la igualdad natural, fueron parte de las doctrinas que sostuvieron los discípulos de Diógenes conocidos como *escuela cínica*. Los cínicos influyeron en una de las más importantes escuelas del mundo griego postaristotélico, la *Stoa*. Los estoicos, plantean el cosmopolitismo como idea de una nueva polis universal, debido a que la razón fundamenta la comunidad, y ésta —la razón— es común a los hombres más allá de las convenciones locales de cada polis, concibiendo la naturaleza como código moral de la humanidad, según lo planteara Crisipo (260 a. C.). Son estos los que construyen el concepto de naturaleza humana a partir del de "naturaleza" en Sócrates, Platón y Aristóteles, quienes habían socavado el valor de la tradición como fuente de

<sup>81</sup> Diógenes Laercio: *Vida de los filósofos más ilustres*, I, 1. Agrega el rechazo a la ciudadanía como concepto válido. 6, 63.

<sup>82</sup> Jenofonte: "Precisamente por eso, yo, dijo Aristipo, para que no me ocurran esas cosas, no me encierro en ninguna ciudadanía, sino que vivo en todas partes como extranjero". *Memorables* II, 13.

<sup>83</sup> Citado por Guzmán Brito, Alejandro: *La igualdad natural de todos los hombres en el pensamiento jurídico romano de la época clásica*, Revista de Estudios Histórico Jurídicos, XVI, Valparaíso, 1991. Escoliasta a Aristóteles en la obra de este último, *Retórica*, I, 13. En Gorgias el panhelenismo era fuerte, considerando la unidad más allá de la polis, en la Asamblea interestatal de Olimpia, declara que la guerra entre griegos es motivo de tristeza (fig. 8a). Nótese la importancia de los elementos, Dios, todos, naturaleza, que tendrán una influencia importante en el desarrollo del derecho natural medieval.

<sup>84</sup> Isócrates, *Panegírico a Atenas*, 50.

<sup>85</sup> *Epicúrea*, fragmentos 117 y 163, Uener, Leipzig, 1887.

<sup>86</sup> Brochard, Víctor, *Los escépticos griegos*. Losada, Buenos Aires, 1945, pág. 310.

derecho, al oponerla al concepto de *physis* (naturaleza contraria a la convención, *nómos*), aunque no del todo y sin establecer el concepto de naturaleza general del hombre.

El estoicismo y otras escuelas desde el siglo III, a. C. plantean al hombre como *sujeto de reflexión ontológica en sí*, más de allá de la virtud, religión o nación, idean la naturaleza desde el logos, iniciando el advenimiento de la razón iusnaturalista.

Establecen algunas premisas:

- 1) existen leyes morales universales, que involucran a todos los hombres,
- 2) su existencia y forma se basa en "una" naturaleza,
- 3) el bien humano consiste en la realización de su propia naturaleza. Agregamos además que piensan en una naturaleza humana en general, más allá del ser ciudadano, virtuoso, o griego<sup>87</sup>. Esta generación de la idea de derecho natural, que rige todos los actos del hombre, es un avance en este período, porque la igualdad tiene connotaciones más allá de la legalidad.

Para el sentido griego anterior a Antifonte, cualquier igualdad legal de todos los hombres parecía tremendamente injusta, y ninguna ley podría producir el hecho fundamental de crear una identidad común, pues las leyes de la polis son dictadas por seres humanos, y la naturaleza, según los postulados desde tiempos heroicos, era disímil entre ellos, siendo muchas veces una ordenación más práctica que jurídica<sup>88</sup>. El resultado de lo anterior para los inicios del pensamiento griego, era que el *nómos* no puede modificar la desigualdad naturalmente establecida.

En el pensamiento de los estoicos todos somos miembros de una sola ciudad, sujetos a una ley. Esta ley está inscrita en la naturaleza, y es conocida por todos, de ahí el nombre de *recta ratio* o razón natural<sup>89</sup>; difícilmente para los estoicos, el derecho sería por tanto una convención ciudadana, o atributo propio de la polis, como lo definían algunos pensadores griegos anteriores.

Este análisis es trascendente, debido a que luego de Aristóteles, las principales corrientes de pensadores helenísticos (cínicos, epicúreos, estoicos y también escépticos), *rechazan el concepto de identidad (tautótes) hombre-ciudadano*, que se desarrolló durante la mayor parte de la Grecia antigua. Legando, por tanto, un importante influjo doctrinario en el nacimiento del concepto de *humanitas*, propio del genio latino, que tendrá una particular respuesta a las servidumbres naturales<sup>90</sup>. Sobre el concepto de *recta ratio* y naturaleza se creará la idea de *humanitas* como esencia idéntica natural de todos los hombres, más allá de una cultura o nación, doctrina reconocida durante la jurisprudencia romana de la época clásica.

<sup>87</sup> Sánchez de la Torre, obra citada, pág. 284.

<sup>88</sup> Strauss, Leo, *Natural right and history*, Chicago University Press, 1953, pág. 135. Friederich, Carl: *Dos interpretaciones filosóficas de la ley natural*, Revista Diógenes N° 10, Editorial Sudamericana-UNESCO, Buenos Aires, 1953.

<sup>89</sup> Stern, Alfred, *La Filosofía de la Historia y el Problema de los Valores*, Eudeba, Buenos Aires, 1963, pág. 163.

<sup>90</sup> Es importante destacar el nacimiento de la institución de las ciudadanías compartidas durante la última parte del predominio helénico como entre Atenas y Priene, lo que denota una superación de la visión de hombre, en una relación de tautótes con el ciudadano. Sobre el análisis de nacimiento de la libertad natural que rechaza las diferencias de esencia en la naturaleza de todos los hombres. Ortega Gutiérrez, David: *Libertad de los antiguos-Libertad de los modernos*. Revista de Derecho, Facultad de Derecho Universidad Complutense de Madrid, número 91, junio 1999, págs. 305-312. Basándose en García Gual, Carlos: *Epicúreo*, Madrid, Alianza, 1988 pág. 30 y sgts. Sobre los Cínicos Amstrong, A.H., *Introducción a la filosofía antigua*, Eubeba, Buenos Aires, 1984, pág. 195 y sgts. García Borrón, Juan Carlos: *Los estoicos*, en Victoria Camps, *Historia de la Ética*, Vol. I, Barcelona, Crítica, 1988, pág. 218 y sgts.

### III. El espacio latino (Continuidad de la doctrina de la igualdad natural más allá del Estado)

#### A. La filosofía jurídica estoica en Roma

Los estoicos influyeron sustancialmente en los inicios de la jurisprudencia romano clásica y de las instituciones latinas en general. No en vano la stoa fue la escuela predominante en este Imperio de características multinacionales, en que el Estado superó a la *civitas*; donde la antigua identidad hombre-ciudadano, de los tiempos prearistotélicos difícilmente hubiera sido aceptada. Así sentenciaría Musonio Rulfo: “*Todos* somos miembros de un mismo cuerpo, ciudadanos de un mismo Estado”<sup>91</sup>, conciliando la identidad hombre ciudadano con una ampliación de una ciudad ideal, en que todos los humanos –según apariencia, razón y lenguaje– son partícipes, teniendo los mismos derechos y deberes producto de una racionalidad normativa común. No distingue, en consecuencia, entre hombres según dignidad, estatuto jurídico o nacionalidad.

Sin embargo, en la filosofía estoica se originan definitivamente los parámetros que limitan el derecho natural de las demás normas, pues para ser consecuentes con las posturas estoicas, el derecho natural también debe regir el fuero interno. Ante lo difícil que resultaría la aplicación obligatoria del *ius naturale* (universal e inmutable), la stoa abandona poco a poco la aspiración de algunos pensadores griegos de acabar con la contradicción entre *nómos* y *physis* (Heráclito). Como resultado de lo anterior, gran parte del estoicismo declara que la ley natural no necesariamente debe informar las estructuras civiles (ley humana, convencional y variable). Así, el reconocimiento de una igualdad moral natural de los humanos, no necesariamente es un ideal político práctico, sino que es una opción para el derecho vigente de acuerdo a la conveniencia del príncipe o de la sociedad.

El concepto de *humanitas*, ausente en el pensamiento griego, es creado a partir de las ideas de naturaleza, conciencia colectiva, e igual participación en la ley; términos perfeccionados por el círculo de Escipión el joven, y más tarde por Cicerón, Séneca y Marco Aurelio, junto a la doctrina del *logos*, basada en la razón. Así lo expresa claramente Marco Aurelio: “Si la inteligencia nos es común también la razón, según la cual somos racionales, nos es común. Admitido eso, la razón que ordena que debe hacerse y evitarse también nos es común. Concedido eso, somos ciudadanos. Aceptado eso, participamos de una ciudadanía. Si eso es así, el mundo es como una ciudad. Pues, ¿de qué otra común ciudadanía se puede afirmar que participa todo el género humano? De allí, de esta común ciudad, procede tanto la inteligencia misma como la razón y la ley”<sup>92</sup>. Marco Aurelio, va más allá, incluso plantea que la solidaridad del Imperio debe basarse en una misión común de toda la humanidad<sup>93</sup>.

Estos elementos entregan el igual derecho a ser respetado –*homo homini res sacra*, el hombre es sagrado para el hombre, dictaría Séneca– y el igual deber de ser benévolos y clementes con el enemigo, configurando uno de los mayores aportes del mundo antiguo a la cultura cristiana occidental<sup>94</sup>.

<sup>91</sup> Stobaeus, *Florilegium*, 40, 9.

<sup>92</sup> Marco Aurelio, *Meditaciones*, IV, 4. Berraondo, Juan: *El estoicismo, las limitaciones internas del sistema*. Montecinos, Barcelona, 1992, págs. 111-120.

<sup>93</sup> Marco Aurelio, *Meditaciones*, IV, 42.

<sup>94</sup> Stern, Alfred, obra citada, págs. 163 y 164.

La creación estoica del ideal de comunidad humana de carácter igualitario; que forma un Estado en que sólo los dioses tienen una posición privilegiada, y en el que la sociedad tiene preeminencia sobre el individuo, es reconocida por la generalidad de los autores, tanto de la época, como sus estudiosos. Esta creación configura en estricto sentido la construcción de una identidad humana. Sin embargo, si nos adentramos bien en las categorías estoicas y en sus consecuencias jurídicas, este debate parecería no estar zanjado.

No todos aquellos a los que consideramos hoy persona humana, lo eran para la *stoa*, así el niño, por ser carente de razón, no se le considera un ser social, y debe prepararse a través de la educación para serlo, pues sólo sería un hombre en potencia. Es menester recordar que el mismo Séneca era partidario de la supresión de los niños mal formados. Como observamos, si bien la ciudad humana ideada por los estoicos es igualitaria, en su identidad esencial no todos aquellos a quienes hoy concebimos como humanos y seres sociales lo son para el pensamiento estoico.

Más notorio aún es el caso de la mujer y del esclavo. Respecto de la mujer existe una postura ambigua: por una parte, ciertos autores descalifican lo corrupto denominándolo femenino, o ubicando a la mujer dentro de aquellos que no son ni buenos ni malos moralmente, doctrina alegada en especial en Zenón y en parte de la cosmología de Séneca<sup>95</sup>. A pesar de lo anterior, el mismo cordobés equipara las obligaciones de hombre y mujer en el matrimonio, respecto del adulterio; Musonio Rulfo les iguala moralmente, siguiendo en parte a Séneca. Luego Lactancio y Clemente Alejandrino apoyarán la identidad de naturaleza entre hombre y mujer, en los períodos posteriores, basándose en algunas premisas de la *stoa*.

El caso de los esclavos parece ser más iluminador, pues la teoría de la servidumbre natural creada en torno a la figura del bárbaro, no podía tener cabida en una filosofía cosmopolita como la estoica. Sin embargo, los estoicos no abogan por una abolición de la esclavitud en el derecho establecido, sino que radican la verdadera libertad en la independencia del obrar del hombre sabio, pues el logos no está sujeto al derecho de la ciudad, pudiendo pertenecer también al esclavo. Limitando, por tanto, muchas veces la identidad humana a aspectos morales, que no necesariamente tendrán su correlato en las propuestas frente al derecho positivo.

Además, el esclavo y la mujer que pueda otorgar un beneficio a su amo, más allá de sus obligaciones, podrá considerarse "hombre libre", clara diferencia respecto de las concepciones de identidad propias de la Grecia clásica, donde nunca un esclavo podría llegar a ser un ciudadano, hombre libre, pues no está inclinado por naturaleza para ello<sup>96</sup>.

Similar actitud es tomada luego por San Pablo y en otros autores de la Iglesia primitiva, que a pesar de reconocer la identidad en Cristo, llaman a cumplir las obligaciones del siervo y a respetar al amo<sup>97</sup>. Esta actitud se basa en que para la mentalidad estoica, las diferencias de las particularidades jurídicas reales, no obstan la unidad cosmopolita universal basada en el logos, de carácter moral.

<sup>95</sup> Séneca: "Siempre será un animal necio a no ser que tenga una educación esmeradísima, será además un animal feroz que no puede dominar sus pasiones". *Dial. II, ad serenum de constantia*, 14, 1.

<sup>96</sup> Elorduy, Eleuterio: *El Estoicismo*, Tomo II, Gredos, Madrid, 1972, págs. 261 a 274.

<sup>97</sup> San Pablo, Reconoce la igualdad en Dios (1 de Corintios, 12, 13; Gálatas 3, 28; Colosenses 3, 11), pero al mismo tiempo llama a la sumisión del esclavo, sin declarar a la servidumbre como injusta (1 Timoteo 6, 1-4; Colosenses 3, 22). Esta acotación no puede estar completa, si el lector no se remite a la polémica de la abstención cívica, dentro de los inicios de la Iglesia. La que debe releerse según los signos de la época.

En la comunidad ideal estoica, se incluyen entonces sabios e insensatos, pues la supremacía moral de estos –los sabios– no es posible de alcanzar sino por la virtud, y el contacto con los no sabios. Descartándose en la *stoa* una discriminación de la identidad de acuerdo al grado de racionalidad de los sujetos.

Además las *igualdades* estoicas tienen en ocasiones matices diferentes, a modo de ejemplo para algunos como Zenón la comunidad igualitaria conlleva a una propiedad común, en cambio para Crisipo y la mayor parte de la *stoa*, la mantención de la propiedad privada es necesaria<sup>98</sup>.

Por tanto, si los estoicos responden al unísono que todos los hombres son iguales (formando una identidad), a la pregunta ¿quiénes son los iguales? ¿quiénes son los hombres?, existen zonas grises no rigurosamente determinadas; incluso respecto de algunos de los elementos esenciales de aquella igualdad, pues en ocasiones esta tendrá sólo un alcance moral, no abarcando necesariamente a la ley obligatoria de cada Estado.

## B. *La posición de Marco Tulio Cicerón (106–43 a. C.) y Lucio Anneo Séneca (3–65 d. C.)*

Para *Cicerón* los hombres formamos una sociedad en la razón, siendo privilegiados por Dios respecto de los demás animales, existiendo una comunidad dominada por la divinidad, producto de la generación del hombre y de la ley. En ella todos los hombres son iguales entre sí, a través de la palabra y la razón, siendo las diferencias, no esenciales, sino solamente accidentales<sup>99</sup>. Esta identidad fundamental basada en la naturaleza se origina además en que todos los hombres estamos inclinados a la virtud, y podemos alcanzar la perfección, sin importar la raza. Todo el discurso ciceroniano, es tal, a pesar de reconocer una superioridad política del pueblo romano sobre las demás naciones; y dividir a los hombres en italianos, griegos y bárbaros, ya no por naturaleza, sino por una cultura común<sup>100</sup>.

Mas no les diferencia *esencialmente* de acuerdo a la razón o la politicidad, como Aristóteles, pues la potencia de racionalidad, o capacidad de aprender y alcanzar la virtud, es la misma, y la diferencia actual del grado de razón, no implica una desigualdad natural. Justificando las sociedades en una utilidad y derecho común, este último ante todo, inscrito en el hombre.

*Séneca* radica la libertad en el espíritu, no siendo ésta excluida por la esclavitud; es la igualdad esencial que reconoce. Un esclavo puede ser un hombre integral, al realizar un beneficio o acto de virtud, pudiendo ser alcanzada esta última, tanto por un caballero romano (*eques*) como por un liberto, o un esclavo. La principal igualdad del hombre se encuentra en la naturaleza del origen y la finalidad común, que posibilita alcanzar la virtud de igual manera<sup>101</sup>. En consecuencia, no hay diferencia entre la naturaleza del amo y del esclavo<sup>102</sup>.

<sup>98</sup> Zenón, *Fragmentos* 162, 168, 176. Sobre Crisipo, *Cicerón: De finibus* III, 67. En Barth, Paul: *Los estoicos*, Revista de Occidente, Madrid 1930, pág. 222.

<sup>99</sup> *Cicerón, De legibus*, I, 10, 29: “Nada hay tan semejante, tan igual a otra cosa que los hombres a nosotros mismos”; “cualquier definición del hombre vale para todos”, sobre la igual capacidad de aprender y participación en la racionalidad, I, 10, 12. A pesar de aquello, la actuación política de *Cicerón* es preferentemente antidemocrática, atacando al partido popular, calificándolo de turba pordiosera, viendo en la constitución una garantía de igualdad pues, para el autor, la igualdad no necesariamente implicaba democracia.

<sup>100</sup> Algunos autores trataron de ligar a griegos y latinos, pero desde un punto de vista cultural. A modo de ejemplo, cito la figura de Enéas, héroe troyano, rescatado por Virgilio, para alegar una filiación común entre griegos y latinos.

<sup>101</sup> *Séneca, Epístola 95*, “la naturaleza nos engendró parientes, creándonos a partir de lo mismo y para lo mismo; ella nos infundió un amor mutuo y nos hizo sociables”.

<sup>102</sup> *Séneca, De beneficiis*, III, 19, 20, 28.

En cuanto al carácter de la servidumbre o esclavitud para Séneca y los discípulos de Zenón en general, ésta sería producto de las costumbres viciosas del hombre, manifestadas en el *nómos* (equivalente en parte al *ius civile* romano), siendo intrínsecamente injusta al ser *contraria* a la identidad natural de todos los hombres. Aboga, por tanto, por un trato más humanitario respecto del esclavo, influyendo en especial en la legislación neroniana, como en la *lex Petronia*, que reconoce que si el esclavo es abandonado por su amo, será considerado libre.

La mayor parte de la determinación de la libertad del hombre, el cordobés la radica en el grado de encarnación en el logos colectivo, siendo superior a los animales por la *ratio* y el lenguaje (*oratio*). Son iguales las normas para estimar, o no, al libre y al esclavo. Sin embargo, Séneca justifica los privilegios nobiliarios y la monarquía hereditaria, no sabemos si por su posición y época, dentro del imperio como consejero de Nerón, o por una deformación de los conceptos estoicos antiguos<sup>103</sup>.

Muchos de estos principios se limitan sólo al plano moral. A modo de ejemplo, los estoicos medios nunca proponen una abolición real y definitiva de la esclavitud, a pesar que de acuerdo a los principios expuestos por Séneca, ésta sería contraria a la naturaleza. Así, también la igualdad moral de Cicerón no conlleva necesariamente una igualdad ante el derecho positivo de la ciudad.

En la obra de Cicerón y en la stoa media, siendo seguido en especial por Panecio, el esclavo no puede ser un hombre integral, siendo la *ratio* y la *oratio* común solo una ilusión, pues no podría acceder a la civitas mientras se encuentre en tal condición. La esclavitud no sería, en este caso, contraria a la justicia, si el amo retribuye lo debido de acuerdo a las labores prestadas por el siervo conmutativamente, no reconociendo que la esclavitud es injusta como institución<sup>104</sup>. Abundando pruebas de que la posición de la stoa respecto de la identidad humana no es del todo clara en algunos aspectos. Si es efectiva su doctrina en la igualdad moral de quienes conforman tal identidad humana en el logos, concepto que a pesar de no ser invocado directamente en las reformas jurídicas, influyen de sobremanera en la creación de éstas<sup>105</sup>.

### C. Ley y jurisprudencia, aplicación de los principios estoicos<sup>106</sup>

Algunas corrientes jurisprudenciales, hacia el siglo segundo de la era cristiana, comienzan a destacar la igualdad natural del hombre, calificando a la esclavitud como una institución de derecho de gentes. Venuleyo Saturnino, insigne jurista del siglo II, contemporáneo a Salvio Juliano, expresa que los esclavos pueden ser acusados por cualquier ley, con la excepción de la *lex iulia de vi privata*, por no tener patrimonio. Sin embargo, aplica por similitud el delito de parricidio, de la *lex Pompeia parricidii*, pues a pesar de que el esclavo no tiene civilmente ascendientes ni cognados, la naturaleza común es la misma, sea el acusado libre o esclavo aplicando

<sup>103</sup> Séneca, *De beneficiis*, IV, 30, 4. *De clementia* I, 3-5.

<sup>104</sup> Cicerón, *De officiis*, I, 13, 41, asimismo, Séneca ve al esclavo como un perpetuo asalariado, siendo la institución concebida como convencional. Séneca: *De beneficiis*, 3, 22. Siguen de cerca Crisipo. La igualdad ciceroniana ha sido puesta en entredicho por San Agustín de Hipona, alegando algunos de los pasajes de la obra de este *De republica* 3, 25, 37, San Agustín de Hipona: *De civis Dei*, 14, 23. Discusión analizada pertinente y rigurosamente por Alejandro Guzmán Brito en: *La igualdad natural de todos los hombres en...* obra citada.

<sup>105</sup> Elorduy, obra citada, pág. 270 y siguientes.

<sup>106</sup> En lo referente a la *jurisprudencia* sigo de cerca de Alejandro Guzmán Brito, en su obra *La igualdad de todos los hombres...* ya citada. Los textos y el análisis le pertenecen en la mayor parte.

la pena por analogía *in malam partem*, ante situaciones similares respecto de los mismos hechos para los ciudadanos<sup>107</sup>.

Florentino (160 apróx.), al hacer referencia a la libertad, juzga a la esclavitud como “contraria” a la naturaleza: “La libertad es la natural facultad de hacer lo que se quiera, a no ser que lo impida una fuerza o un derecho. La servidumbre es una institución de derecho de gentes, por la cual alguien contra la naturaleza está sometido al dominio ajeno”. Esta facultad de libertad, radicada en la *physis*, implica un reconocimiento del derecho natural, y la determinación de la servidumbre como contraria a la naturaleza. Ubica, en consecuencia, a la esclavitud dentro de la doctrina más moderna del derecho de gentes, que comienza a ser reconocida en este período<sup>108</sup>.

La idea es ratificada por la posibilidad que tiene el esclavo de nacimiento, de poder llegar a ser hombre libre, sentenciada por Elio Marciano, en sus *Instituciones*, libro I; en ella el liberto luego de la manumisión, avanza no a un estado intermedio entre el esclavo y el hombre libre, como en la época helénica o republicana, sino que se le considera un verdadero ingenuo, o libre por nacimiento durante el imperio, prueba de la anaturalidad de la esclavitud<sup>109</sup>. Esta postura es en abierta referencia a las sentencias anteriormente expuestas, pues implica que en un comienzo, antes de que la esclavitud fuere introducida, todos los hombres por naturaleza nacen iguales y libres.

Además huelga recordar, que el esclavo puede ser tanto un romano como un bárbaro de una etnia distinta a la latina, incluso perteneciente a las inmediaciones del imperio, siendo esto prueba de la relajación del concepto de bárbaro-anticiudadano sobre el que se construye la falta de identidad esencial entre los hombres en el pensamiento griego, pues el liberto puede aspirar a adquirir la ciudadanía.

El sobresaliente prefecto del pretorio durante Alejandro Severo, Ulpiano (m. 228), tiene una doctrina similar al respecto. Para él, las *manumisiones* o dimisiones de mano, son de derecho de gentes, ya que por derecho natural todos nacen libres, y desconocen la manumisión al no conocer la esclavitud. El hombre es por tanto libre por naturaleza, siendo la potestad del amo sobre el esclavo, convencional, no natural. Por derecho natural todos somos hombres, por el de gentes nacen los libertos, los esclavos y los hombres libres, dicta Ulpiano partiendo desde un análisis de la manumisión.

En otro texto, el pensamiento de Ulpiano es elocuente: “Por lo que atañe al derecho civil, los siervos se tienen como nadie (podía interpretarse como cosa y no persona); no, sin embargo, por derecho natural, ya que, por lo que a derecho natural respecta, todos los hombres son iguales”, refiriéndose a que dentro del derecho quirritario el esclavo es como nadie, sólo de hecho, en el *ius civile*, mas no por *ius naturale*<sup>110</sup>.

<sup>107</sup> Justiniano. *Digesto*, 48, 2, 12, 4. Este pasaje pertenece a la obra del jurista denominada *De iudiciis publicis*.

<sup>108</sup> *Digesto* I 5, 4, 1. La interpretación complementaria la realiza Claudio Trifonio, consejero del emperador Séptimo Severo, “la libertad está contenida en el derecho natural, y la esclavitud ha sido contenida en el derecho de gentes”, *Digesto*, 12, 6, 64.

<sup>109</sup> *Digesto* 40. 11.2. “A veces los que han nacido esclavos se hacen libres de nacimiento con efecto retroactivo gracias a la intervención de derecho, por ejemplo, cuando un liberto ha sido restituido por el príncipe en la ingenuidad. Y se le restituye en el nacimiento en el que en el principio estaban todos los hombres, y no en el suyo propio, pues nació esclavo. El tal liberto, pues, por lo que a todo derecho de refiere, es considerado como si hubiese nacido libre”.

<sup>110</sup> *Digesto*, 1, 1, 4. Sobre las manumisiones, perteneciente a la obra de Ulpiano, *Instituciones*, libro 1. El segundo pasaje más explícito pertenece a *Ad sabinum*, libro 43. Conservado en *Digesto* 50. 17.32. El último texto ha sido criticado, pues el extranjero libre, el hijo, y la mujer bajo potestad son libres, pese a que, al igual que el esclavo, son como nadie frente al derecho civil. La mujer es considerada libre, pero se le califica de *imbecillitas sexus*, para justificar ciertas instituciones que la protegen.

Esta doctrina, que afirma que los hombres, en cuanto tales son iguales, implica una identidad esencial entre ellos, de acuerdo al derecho natural, teoría que surgió desde la segunda sofística, junto con el derecho natural del débil en Grecia. Las categorías jurídicas de Roma, anteriormente expuestas, superan la concepción del derecho natural del débil o del fuerte, igualando a todos los hombres de acuerdo a la naturaleza. Pero pertenecen a la *clásica división del derecho*, entre de gentes y civil. En el comienzo del derecho postclásico, se crea una nueva categoría propiamente estructurada, de derecho natural, reorganizando nuestra clasificación. Esta, en estricta rigurosidad (más allá de los nombres), se había mantenido desde la mentalidad jurídica griega, en *ius civile*=*nómos*, e *ius gentium*, incluyendo implícitamente la categoría de derecho natural (*physis*) en el *ius gentium*.

#### D. Esclavitud, identidad humana y ley natural

La influencia estoica puede encontrarse claramente en el desarrollo institucional del alto imperio, en especial respecto a la actitud frente al esclavo. En un inicio, según el derecho estricto, el esclavo es instrumento con lenguaje –interpretación similar a la concepción aristotélica– propio del ámbito de los negocios entre privados, pues es una *res* o cosa.

A medida que avanza la percepción estoica del hombre, el esclavo empieza a ser considerado, ser humano<sup>111</sup>. Así Nerón estableció prohibiciones a los actos de inhumanidad de los dueños de los siervos, influenciado por su consejero Séneca; también Adriano, Antonio Pío y Marco Aurelio establecieron sistemas de protección para el esclavo, convirtiéndolo paulatinamente en sujeto de derecho, incluso llegando a poder demandar a sus señores y a disponer de la mitad de su testamento al comenzar a declinar el Imperio durante el siglo III<sup>112</sup>.

Por tanto, la definición gayana de esclavitud, *potestate dominorum*, en que el amo tiene la completa potestad sobre la vida y la muerte del esclavo, no se cumple plenamente. El esclavo continúa siendo una cosa para efectos del tráfico jurídico entre privados, pero el reconocimiento paulatino de la igualdad natural, le convierte en persona, sujeto de derecho, como el de protección al total dominio del dueño sobre su vida<sup>113</sup>.

Dentro de la terminología del derecho de Gayo, el *ius gentium*, “aquello que la razón natural establece en todos los hombres”<sup>114</sup>, se muestra una clara influencia estoica, pues para éstos la naturaleza se identifica con la razón. Sin embargo, Gayo únicamente trabaja dentro de los marcos de derecho de gentes y derecho civil, catalogando a la esclavitud dentro del *ius gentium*, el que no distingue claramente entre la razón o ley natural, y las instituciones que son comunes a todos los pueblos; siendo tal dicotomía insatisfactoria y poco clara, pues incluye términos propios de la ley natural dentro del derecho de gentes.

<sup>111</sup> Gayo, *Instituta*, I, 53. En Carlyle, A. J.: *La libertad política, historia de su concepto en la edad media y en los tiempos modernos*. Fondo de Cultura Económica. 1942, México, pág. 14.

<sup>112</sup> Barth, Paul: obra citada, pág. 229.

<sup>113</sup> Buckland, W.W, *The roman law of slavery*. Cambridge, 1970. Esta obra trata detenidamente esta evolución jurídica dual del esclavo, pero debe ser actualizada en algunas precisiones.

<sup>114</sup> Justiniano, *Instituciones*, I, 2, 2. *quod naturalis ratio apud omnes homines constituit*. La concepción gayana de la razón natural es poco clara y no concide con lo que opina de la esclavitud la mayor parte de los jurisconsultos que la califican de contraria a la naturaleza.

El predominio de una visión estoica, que reconoce la identidad esencial del hombre (entiéndase igualdad natural), implica que la institucionalidad esclavista no puede fundamentarse en la naturaleza. Por tal motivo, la servidumbre es incluida en la categoría de derecho de gentes, “aquello que es generalmente aplicado y común en todos los pueblos”. Pues el avance del reconocimiento de los principios estoicos, como filosofía predominante del imperio, y más tarde la difusión del cristianismo, impone lentamente una negación a la teoría de la esclavitud natural.

Nace una *nueva categorización del derecho*, transformándose desde las definiciones anteriores, separando al derecho en: *ius civile*, *ius gentium*, “*ius naturale*”. Sin embargo, este último es concebido similarmente al concepto que Gayo tiene de derecho de gentes. Por tanto, se inicia la distinción entre *ius naturale*, propio de la razón natural de todos los hombres (y para algunos también de los animales), y el *ius gentium* ahora sólo común a todos los pueblos.

De mejor manera refleja esta nueva categoría Ulpiano, clasificando el derecho no positivo y no civil en derecho de gentes (*ius gentium*): el que impera en todos los individuos con independencia de las leyes de su nación, y que es común a todos los pueblos (encontrándose la esclavitud dentro de éste), y derecho natural, *ius naturale*: que la naturaleza ha enseñado a todos los animales<sup>115</sup>.

En esta categoría indiscutiblemente los hombres son iguales, y toda diferencia se ubica dentro del derecho civil o el de gentes, zanjando toda duda Ulpiano alega: “En lo que respecta a derecho natural, todos los hombres son iguales”<sup>116</sup>.

Cualquier definición de derecho natural excluye una visión de éste como el derecho del más fuerte, como ocurrió en un sector del pensamiento griego, por ejemplo en Gorgias. Gran parte de este giro se debe a la aplicación de los principios estoicos a la esclavitud, creando la categoría de derecho natural, pues para su doctrina la servidumbre no puede ser incluida dentro de la razón natural. Y ésta, a su vez, no necesariamente coincidente con el derecho de gentes, como lo expresara Gayo<sup>117</sup>.

### E. Igualdad civil y privilegio legal

Dentro de las bases constituyentes de la Roma republicana se considera como institución fundamental la *Ley de las Doce Tablas* (450, a. C. apróx.); reconocida por los plebeyos del período y por gran parte de la historiografía como legislación igualitaria al posibilitar la generación de la ley, tanto en los patricios como en los plebeyos, originando a su vez la garantía de la legislación escrita. Establece, además, un *principio de generalidad de la ley*, que limita la arbitrariedad, al impedir la promulgación de leyes contra persona en particular (*privilegia ne irroganto*), como derecho del ciudadano frente al Estado<sup>118</sup>. Pero las últimas dos tablas son conocidas como las leyes desiguales, principalmente una de ellas, que establece la prohibición de matrimonio

<sup>115</sup> *Digesto*. I, I, 1, 4. (6). En este pensamiento Ulpiano sigue a Séneca. La definición de derecho natural abarca no de un modo propio a los animales, pero sin embargo implica y análoga la necesidad de la norma, sin raciocinio previo, para alcanzar los fines según su naturaleza.

<sup>116</sup> Mans, Jaime, *Los principios generales del derecho*, Bosch, Barcelona, 1947, pág. 238. Ulpiano, *De regulis iuris*, 50, 17.

<sup>117</sup> Citado por Santo Tomás. *Suma Teológica*, 1-2 q. 95 a. 4. La definición de derecho de gentes en 2-2 q. 57. a. 3. En Ugarte, José Joaquín: *La ley natural*, Revista Chilena de Derecho, Vol. VI, 1978.

<sup>118</sup> *Ley de las doce tablas*, IX, 1, ( Traducción Antonio Ruiz Castellanos), Ediciones Clásicas, Madrid, 1991, págs. 88. 131. Cicerón *Legibus*, 3,4,11.

entre patricios y plebeyos, ganando la oposición de estos últimos<sup>119</sup>. Este debate político, ya estudiado ampliamente, inicia un período de desigualdad social más allá de una relativa paridad en la ley civil, produciendo conflictos internos dentro de la República<sup>120</sup>.

La existencia de un reconocimiento generalizado pero no unánime de la igualdad natural, “no implicaba la igualdad civil completa de derechos entre los libres”. Los beneficios que otorga la ley no pueden ser alcanzados por todos, debido a la condición social o económica (como la fianza penal, que únicamente puede ser ejercida por quienes poseen patrimonio para ello) o por que la ley distingue efectivamente entre ciudadanos de desigual condición social. Así, como prueba de esto último, en el juicio criminal, plebeyos eran azotados por faltas en que los aristócratas eran solamente multados. Especial interés suscita además la condición del testigo en la prueba, pues más que al fondo y veracidad de la declaración en el juicio, se atiende en primer lugar al peso de la condición social de quien presta el testimonio<sup>121</sup>.

Garsney propone además otros ejemplos en los que se altera la igualdad entre ciudadanos; existen ocasiones en el juicio civil en que el Pretor generalmente no llegaba a la vista de las causas de los *humiliores* de más baja condición socioeconómica. Las instituciones establecen una especial protección para quienes tienen un lugar de preeminencia social. Se consideraba una injuria como grave, cuando ésta era inferida por un plebeyo contra un Senador, caballero o decurión u otra persona de prestigio demostrado, sentencia Paulo<sup>122</sup>.

Las distinciones eran comunes en cada caso, pero a medida que avanzamos en el Imperio estos se generalizan, en especial hacia la dinastía de los Severos. A modo de ejemplo, desde Antonio Pío se dictan rescriptos imperiales que establecen una graduación que diferencia las penas, de acuerdo a la clase social o estamento del culpable, reconociendo un *sistema dual de penas*, al parecer ya existente. Crean, a su vez, *tribunales especiales* para juzgar a los senadores y ciertas causas en que se encuentra involucrado un senador u otro *honestiore*, son abocadas por el emperador. Dentro del derecho civil, la distinción a través de la condición de las personas, al parecer, no es siempre tenida en cuenta<sup>123</sup>; sin embargo, de acuerdo a la estructura institucional entre los libres, no existe una igualdad legal efectiva, limitándose la libertad a tener los derechos necesarios para mantener la *libertas*.

A los privilegios que hemos enunciado entre *honestiores* y *humiliores* (principal discriminación en la práctica jurídica), ciudadanos de clase alta o baja respectivamente, se agrega otra que es anterior a ella: la diferencia entre el ciudadano y el que no lo es. Los *alienus*, no ciudadanos, son excluidos del derecho civil, y sus causas son conocidas —en especial respecto de los extranjeros— por el pretor peregrino, que tiene competencia para conocer de los juicios en que éstos

<sup>119</sup> Ley de las doce tablas, obra citada, pág. 94, 136. Cicerón. *República*, 2, 36, 61. Esta prohibición terminó con la *lex Canuleya*, aproximadamente el 445 a.C.

<sup>120</sup> Mommsen, Theodor, *Historia de Roma*, Tomo I, Madrid, Aguilar, 1965, págs. 358 y ss. Inaugurando la discusión al respecto, en los estudios historiográficos modernos. Cito a este autor por su trascendencia para las investigaciones posteriores. Prueba de que la igualdad civil iniciada por la ley de las doce tablas es la creación de una verdadera aristocracia senatorial, junto con la antigua aristocracia hereditaria, distinción que frente a los plebeyos era reconocida en la práctica jurídica. Mommsen, Marguardt, Krüger, *Antiquités Romaines*, Ernest Thorin, París, 1889. En esta se encuentra Mommsen, T. *Le Droit Public Romain*, Vol. VII., págs. 47 y siguientes.

<sup>121</sup> Garsney, Peter, *El privilegio legal en el Imperio Romano*, en Finley, M.I. *Estudios de historia antigua*, Akal, Madrid, 1981, pág. 162 y ss. Le sigo en referencia al privilegio legal. Con más desarrollo se encuentra la misma teoría en *Social status and legal privilege in the Roman Empire*, Oxford Clarendon Press, 1970.

<sup>122</sup> Justiniano: *Instituciones*, IV, 4, 9.

<sup>123</sup> Ulpiano: “En los juicios no hay que tener en cuenta la condición de las personas”. *De regis iuris*, 5, 12. En Mans, obra citada.

son parte. Cuando ambos están sometidos a una decisión frente a realidades similares, sin duda frente al ciudadano se es menos severo. Así, los ciudadanos tienen beneficios como la no-flagelación o la no ejecución de una pena de muerte durante la apelación.

Por tal razón, la expansión romana se consolida y establece por medio de alianzas con las provincias, negociando la posibilidad de otorgar la ciudadanía romana, por la cual el Imperio protegía de una manera especial. Este proceso suficientemente estudiado, culmina con la ampliación definitiva de la ciudadanía, por Caracalla, en el siglo III, y es ejemplo del valor asignado a la *igualdad básica* y a las *garantías ciudadanas* ofrecidas por Roma, para el hombre de la época.

### E. *Igualdad: Principio general del Derecho (el aporte aristotélico)*

No sólo los estoicos influyen decisivamente en la génesis del derecho romano. Al contrario de lo que comúnmente se piensa, también los conceptos y categorías aristotélicas construyen el nuevo derecho. Según el estagirita lo justo (*diké*) es una relación de correspondencia aritmética o proporcional a cada realidad (según ya lo hemos visto). Este principio es aplicado ampliamente en las soluciones de los problemas en particular, como es el caso de la lesión enorme, o las cuotas iguales de los herederos, realizando la justicia conmutativa en la práctica ya descrita por Platón y Aristóteles. Pues el objeto de tal justicia es entregar lo igualmente equivalente, como el prejuicio causado con la indemnización debida, implicando por tanto la igualdad. Esta racionalidad es arrastrada desde el pensamiento griego en el que la *universal justa retribución* es vista como una regla que ordena el devenir temporal de la realidad.

El concepto de justicia conmutativa es un aporte en que los estoicos están casi ausentes, pues ellos superan la idea de justicia (*diké*) de equivalencias entre lo dado y lo debido, propia en la igualdad conmutativa, porque la *stoa* impone un deber moral de beneficio y la caridad, producto de una *philia* común basada en la naturaleza, más allá de lo debido<sup>124</sup>.

El uso de los principios de la *diké*, es la *principal manifestación de la igualdad en la aplicación de justicia*, pues el derecho romano no es producto de un sobresaliente trabajo teórico o filosófico como para el genio griego, pues para el latino el derecho se produce por la aplicación de lo justo al caso concreto, y la jurisprudencia, su principal medio, es un estudio de realidades<sup>125</sup>.

Esta concepción se relaciona con los más altos significados del *aequitas* (equidad, parte de la igualdad correctiva, antes vista) como tendencia de los juristas prácticos, los pretores, a establecer el derecho formal, de acuerdo con una superior conciencia jurídica material, por lo que la igualdad es un principio utilizado por quien dicta el derecho al analizar la realidad "lo dudoso hay que examinarlo según las reglas de la igualdad"<sup>126</sup>. Muestra del sentido de justicia aristotélica, aplicado por el derecho romano, según la casuística particular. Implicando la equidad una igualdad que trata como desigual a los desiguales, corrigiendo la injusticia de una estricta aplicación de la igualdad legal.

<sup>124</sup> Mondolfo, Rodolfo, *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*. Imán, Buenos Aires, 1955, pág. 443. Actitud basada en una especial imitación de Dios, que exige que con el beneficio no sólo se extinga la injuria proferida, sino que también se ame al ofensor.

<sup>125</sup> Villey, Michel, *Compendio de Filosofía del Derecho*, II, *Los medios del derecho*. Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 1981, pág. 161. El autor estudia detenidamente la influencia de Aristóteles en la concepción de las categorías de lo justo respecto de la aplicación del *ius* romano. *La formation de la pensée juridique moderne*, París 1968, págs. 62-65.

<sup>126</sup> Cicerón: *De officiis*, I, 32, Quintiliano, *Inst. or.* XII, 3, 7; XII, 3, 7. En Barth, Paul: *Los estoicos*, obra citada, pág. 226.

Reafirmando lo expresado anteriormente en el comienzo de esta monografía, la igualdad no es un principio autorreferente ni una declaración de buenos principios, sino que se encuentra íntimamente ligada con el valor de la justicia. Por tal razón, el jurista Celso define al derecho con la conocida sentencia *ars boni et aequi*, siendo derecho e igualdad propios elementos de la equidad, términos coincidentes nunca contrapuestos<sup>127</sup>.

Así mismo, los romanos reconocen muchas veces la división entre derecho natural y el derecho de la ciudad, ya descrita primariamente por el estagirita en su *Ética a Nicómaco*; donde define como derecho natural a aquel que en todas partes tiene el mismo valor obligatorio y, por tanto, al *nómos* como aquel que no posee necesidad; la ley en Roma juega este papel más modesto<sup>128</sup>. Tal es el caso de la aplicación de esta idea en Cicerón, que invoca esta relación de igualdad conmutativa en la remuneración de las labores del esclavo, más allá de calificar en este caso a la esclavitud como institución naturalmente injusta<sup>129</sup>.

El genio romano reconoce que diariamente se producen desigualdades imposibles de subsanar efectivamente por la ley, pues remediarlas sería un atentado contra la *naturaleza de las cosas* y, por tanto, una arbitrariedad. Las diferencias en la equipolencia (iguales posibilidades en el hacer social) no son miradas como injustas están unidas a la verdadera libertad; y respetan las diferencias circunstanciales. La igualdad verdadera deriva de la justicia; en ella el igual por naturaleza y circunstancias debe ser tratado igualmente por el derecho (*ius suum unicuique tribuere*).

Corresponde al *ius* (lo justo) de la circunstancia actual el fallar, y no siempre al derecho preestablecido, porque en ocasiones el derecho anterior no corresponde a la justicia (*summum ius summa iniuria*). Es más, toda generalización que trate como iguales a quienes no lo son es una injusticia.

La segunda gran fuente de desigualdades es el *devenir temporal* de las cosas, observado como natural. Esta fuente es corregida de acuerdo a las circunstancias por la arbitrariedad consciente de aquel a quien le corresponde dictar el *ius*, según la igualdad, y no por una regla sólida. Por tanto los latinos están muy lejos de pensar en paridades forzadas legalmente, para hacerlas efectivas ante realidades distintas, como el ideal que planteaba Licurgo en el período anterior.

El romano distingue claramente entre las desigualdades expuestas, como las que existían entre estamentos de patricios y plebeyos, principalmente antes de las XII tablas, o entre los *honestiores* y *humiliores*, de aquellas diferencias jurídicas que se basan en una disparidad entre personas, debido a su condición actual o natural. Producto de su condición "actual" como el esclavo que no lo es por naturaleza, sino que es a la vez persona y cosa por derecho de gentes. O el niño que está bajo tutela *impuberum*, bajo la autoridad de su padre, por su inmadurez "natural".

No es el mismo caso el de la mujer que tiene un trato distinto producto de la naturaleza<sup>130</sup>; sin embargo, esta diferencia respecto de ella disminuirá a medida que avanza el Imperio como, por ejemplo, en la capacidad en el derecho sucesorio, que a la época de Teodosio llegó a ser plena.

<sup>127</sup> Biondi, Biondo, *Il diritto romano cristiano*, Tomo II, Dott, Milán, 1952, pág. 30 y siguientes.

<sup>128</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, V, 7.

<sup>129</sup> Guzmán Brito, Alejandro, *El derecho natural en el derecho romano*. Derecho y Justicia, Terceras jornadas chilenas de Derecho Natural. Facultad de Derecho, Pontificia Universidad Católica de Chile, Editorial Jurídica, Santiago, 1977, pág. 51-55.

<sup>130</sup> Von Ihering, R., *El espíritu del derecho romano*, en especial el libro II, título II, capítulo II, *el espíritu de igualdad*. Marcial Pons, Madrid, 1997, págs. 136 a 141.

Las diferencias jurídicas que se originan en la condición actual o natural existirían, por tanto, conforme al orden de las cosas, reconociendo una realidad preexistente y no una mera arbitrariedad. Lo que no implica que se deje de interpelar a los ciudadanos como “igualmente libres”.

#### IV. Conclusiones y aperturas

Esta síntesis del ideario de la igualdad ante el derecho en este período, muestra el camino recorrido por este concepto en ambos sistemas de pensamiento, encontrando similitudes y diferencias sustanciales. A pesar de que ambos modelos de juridicidad analizados en esta monografía son distintos, tanto en Grecia, donde existe una revelación carismática de la ley (lo que Weber llama profetas del derecho) como en Roma, donde el derecho logra ser a la vez un arte y una ciencia, existe una premisa básica común. Sobre una identidad (*tautótes*) subyacente, código extra grupo, se establece toda igualdad (*isón*) de derechos, código intra-grupo.

En Grecia el concepto de ciudadano y su antítesis, el bárbaro, genera la noción de identidad de hombre. A esta identidad se le denomina igualdad natural, que tienen los humanos propiamente tales; ideal que en la Hélade corresponde al ciudadano, o los capaces para llegar a tal categoría. “Sólo dentro de la ciudad se es plenamente hombre según la naturaleza”.

Quienes se encuentran fuera de la identidad de la polis, no son humanos, como resultado de la simple aplicación del principio de no contradicción: una cosa —en este caso esencia humana o naturaleza— no puede ser dos a la misma vez y en el mismo sentido. Por tanto dos sujetos que tienen una distinta naturaleza o esencia, no podrían ser al mismo tiempo hombres, en un sentido propio. Así Teognis califica a quienes no forman parte de la ciudad de *irreales o no veraces*, pues el derecho y la ciudad serían connaturales a lo humano<sup>131</sup>. Una de las manifestaciones al respecto podemos encontrarla en la liberación de la servidumbre del esclavo; éste, según su naturaleza, nunca adquirirá el reconocimiento de ciudadano, aun cuando sea liberado de la servidumbre.

Producto de ésta concepción, la lucha por la integración política y el ejercicio de las magistraturas es más radical en la Hélade, como es el caso de la obra de Licurgo, pues la participación en la ciudad, equivale a un reconocimiento certero de ser hombre<sup>132</sup>. La ciudadanía, a su vez, le hace participe de la igualdad conmutativa de las relaciones entre particulares, de la *diké* (propia del hombre) y de otras igualdades, como la de expresión, fundamental para el ejercicio político.

Sin embargo, la desigualdad natural no siempre tiene rígidos parámetros; para algunos, *potencialidades no desarrolladas*, siendo para otros la identificación con una *naturaleza diversa* como en Aristóteles. Zonas grises como resultado de una idea de naturaleza humana incipiente, muchas veces con elementos más propios de un nacionalismo cultural, y de características de un régimen aristocrático, que de una abstracción suficientemente acabada.

<sup>131</sup> Abundando en pruebas de esta distinción de alcances esenciales, que se conoce como diferencia natural, encontramos otro ejemplo que se ha perpetuado en el lenguaje filosófico, recordando que la palabra (gr.) *ánthropos*, y (lt) *homo*, que durante siglos han servido para designar la esencia del hombre, tanto en Grecia como en Roma son usados para designar al varón y no a la mujer. Shulte-Herbruggen, Heinz: *El lenguaje y la visión del mundo*, Santiago, Universidad de Chile, 1967, pág. 64.

<sup>132</sup> Tal violencia intraestatal se denomina *stasis*, la que muchas veces terminó en funestas guerras civiles. Finley, Moses: *The Use and Abuse of History*. Londres, 1986. Capítulo VII, los griegos y su nación.

Al contrario de lo que se ha creído, en Grecia, sí se reconoce una igualdad natural (más específicamente identidad, de todos los en apariencia humanos); desde la segunda sofística, y en especial en el mundo post-aristotélico, producto de la decadencia de la ciudad, como manera de mirar la realidad social, y un ocaso de lo helénico en la cultura. Prueba incontrovertible de que la igualdad natural “no tiene su origen temporal en el cristianismo”; como cree el profano, quien no estudia con profundidad el tema, ni es exclusiva a la cultura de Cristo, lo que no resta importancia al aporte de la Iglesia en su consolidación y difusión.

La falta de identidad humana fuera de la ciudad, y la desigualdad natural de raigambre aristocrática, conocida por obras como la *Paideia* de Werner Jaeger, si bien es un *ethos* predominante, no sólo es una doctrina atacada por los estoicos, sino que al final del desarrollo de la polis griega era una verdad puesta en duda, pues el sujeto reflexivo empieza a entender el mundo y la medida del hombre más allá de una perspectiva ciudadana<sup>133</sup>. La construcción de la *humanitas* por la *stoa* media y alta en Roma es un reconocimiento a la idea de naturaleza de Aristóteles, y en segundo término a la de igualdad natural de carácter moral, produciendo resultados políticos tangibles, debido a su especial influencia a partir del siglo I.

*Los romanos*, mayoritariamente, mas no de forma unánime, reconocen una identidad o igualdad natural de todos los hombres, de manera no siempre clara, anulando el arquetipo de ciudadano=hombre, e integrando en esta última calidad al bárbaro, que en tiempos del imperio puede obtener la ciudadanía<sup>134</sup>. Más aún, el esclavo liberto, puede llegar a ser ciudadano en determinados casos, pues paulatinamente se le reconoce como persona y como hombre propiamente tal, de acuerdo a la naturaleza. Así lo muestran los simbolismos de la manumisión, en que el esclavo liberto, desde el siglo I, usa un gorro de paño, similar al que utilizan los ciudadanos libres en las fiestas saturnales.

Incluso la reflexión de este aspecto por los juriconsultos influenciados por el estoicismo crea la tricotomía del derecho (*ius naturale, ius gentium, ius civile*), definiendo el derecho natural y el de gentes, diferenciándolos como categorías, donde integran la identidad esencial y la esclavitud, respectivamente.

Llegando a una distinción radical respecto de Grecia, lo que nos lleva a concluir de acuerdo a nuestras hipótesis:

- 1) En Grecia existía una efectiva noción de hombre en torno a la identidad hombre-ciudadano, no así en Roma, produciendo resultados diversos, como entre otros los efectos posteriores a la manumisión del esclavo, debido a una paulatina ampliación de los términos de la identidad humana y del reconocimiento de los esclavos como humanos sujetos de derecho.
- 2) En segundo término, toda igualdad ante el derecho en estos sistemas es antecedida por una identidad humana. Sin embargo, el reconocimiento de una común identidad humana, a diferencia de lo que existe en Grecia, en Roma no indica un camino hacia la igualdad legal.

El genio romano reconoce que los libres no son iguales en derechos, sino que bastan aquellos necesarios para resguardar la libertad ciudadana ante la arbitrariedad. Sin embargo,

<sup>133</sup> Así, la experiencia de Alejandro Magno es un ejemplo de superación de la ciudad-Estado. En relación a los ideales helenísticos, de la decadencia de la polis y la experiencia de Alejandro. Plutarco: *De la fortuna de Alejandro*, IV.

<sup>134</sup> Alonso Olea, Manuel, *De la servidumbre al contrato de trabajo*, en anexo 1, *Sobre los simbolismos de la manumisión*. Madrid, Tecnos, 1981, pág. 162. Una investigación interesante al respecto podría ser la relajación del culto religioso en Roma y la disolución del concepto de bárbaro, como no hombre, pues en Grecia la visión de barbarie tiene profundas connotaciones teológicas.

establecen la igualdad ante la ley en aspectos básicos, a aplicar la justicia en situaciones similares. Esta es una de las razones por las que experiencias que podríamos denominar igualitarias, como la de los Gracos, no sobreviven extensamente en el tiempo como ideales defendidos políticamente.

- 3) *La igualdad no es sólo una declaración, encontrándose lejos de la autorreferencia (hipótesis N° 2), es una adecuada relación de términos dentro de la justicia.*

Huelga destacar que la igualdad no es sólo un ideal, sino que además se refleja en las relaciones conmutativas, siendo iguales ante la ley y el derecho, aquellos que reciben conmutativamente lo dado y lo debido, sin importar el sujeto pasivo o activo, de acuerdo a la justicia; así es como el perjuicio causado y la indemnización debida deben ser equivalentes o iguales. Esta manifestación fundamental de la igualdad civil (dentro del *isón*) la encontramos en la creación de la *diké*, así como en la aplicación de la justicia efectiva en Roma.

Similar análisis de la igualdad es realizado por contemporáneos como Norberto Bobbio. El en parte de su obra entiende la justicia como igualdad y legalidad dentro de un respectivo orden, indicando en definitiva que el debate sobre el particular no es arcaico ni se encuentra agotado, utilizando en su reflexión análogos razonamientos que los clásicos<sup>135</sup>.

“La igualdad no es autorreferente, como lo he planteado en la introducción; es una adecuada relación de términos dentro de la justicia”. No es casual que la *diké*, y más tarde el *ius*, dentro del lenguaje jurídico, lo justo o derecho, sean intercambiables con los significados de la igualdad o lo igual, tanto en Grecia como en Roma (pues la igualdad es un medio de restablecer un equilibrio natural de acuerdo a la visión antigua de la realidad).

- 4) En cuarto lugar, agrego a esta conclusión, que en el presente trabajo se demuestra la transformación del núcleo del ideario de la discriminación, en cuanto a sus tendencias predominantes. En un comienzo en Grecia, la base de ésta (discriminación) se encuentra en la naturaleza o *physis*, en relación con la identidad hombre-ciudadano, ampliamente descrita. Diferencia radical respecto del régimen romano, el que a pesar de ampliar la igualdad natural, según una apariencia humana, fundamenta la diferencia en el derecho civil y de gentes, como opción y respuesta a las necesidades sociales (opción cultural de acuerdo a Levi-Strauss), solución a la vez pragmática y voluntaria.

Pero esta ruptura del núcleo de la igualdad se subsume en un problema comparable en complejidad. El trayecto ocurre desde los griegos, quienes equiparan generalmente moral a derecho (hasta que algunos autores oponen *physis* a *nómos*) hacia un sistema latino, que basa su discriminación jurídica en el derecho civil y de gentes, como distintos del *ius naturale*.

Esto se debe en gran medida a que el paso previo a la *ampliación de la identidad humana* por Roma es la ideación de la naturaleza humana por los estoicos. En la definición de hombre de la *stoa*, sus pensadores *diferencian de manera clara entre la igualdad moral de la igualdad social*, elemento notorio en pensadores como Cicerón. Este régimen es determinado en gran medida por la superación del concepto de justicia, en la idea de deber de benevolencia en los estoicos, quienes además *restan importancia obligatoria al derecho natural*. Lo que ayer como

<sup>135</sup> Ruiz-Miguel, Alfonso, *Filosofía y Derecho en Norberto Bobbio*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1983, pág. 413 y siguientes.

hoy sirve de telón de fondo a las discusiones en torno a la igualdad de derechos. Respuesta que explica el subtítulo de esta monografía y el camino que hemos recorrido *desde la desigualdad natural a la civil y de gentes*.

Es importante destacar, y es una investigación pendiente, que a medida que Roma se expande, y por tanto también en menor medida su ciudadanía, los privilegios legales se generalizan, en especial, de acuerdo a la categoría socioeconómica no jurídica, para los *honestiores* (o ciudadanos de clase alta). ¿Muestra de la creación de un código intragrupo que servirá de base al sistema feudal? ¿Necesidad constante en las sociedades de imponer diferencias dentro del derecho en favor de quienes ejercen el poder?

Existen interrogantes relacionadas respecto de este trabajo, que sería conveniente revisar rigurosamente. ¿En qué medida podemos establecer un paralelo entre el bárbaro y el infiel dentro del desarrollo del derecho medieval? ¿La interpretación de un espíritu renacentista en Juan Ginés de Sepúlveda al traducir la *Política*, es completamente conforme al pensamiento de Aristóteles? Y también interrogantes más contemporáneas. La identidad humana en el estoicismo y el período ilustrado, de acuerdo a la razón y una valorización de la ley natural, ¿elementos semejantes? Realizar una relación de la similitud con otras racionalidades de exclusión, basados en la naturaleza, como el Tercer Reich y el Apartheid.

Espero que este ensayo de intrahistoria, que trata de señalar las huellas del ideal de igualdad, sea un aporte. En especial, en este tiempo en que la descodificación, la creciente marginalidad social y el surgimiento de los estatutos de las minorías, nos lleva a releer la validez de la ley como medida universal para todos los hombres, de acuerdo a lo entendido por el espíritu ilustrado que pervive hasta hoy.