

Hesíodo y la justicia

Eduardo Larrañaga S.

Se dice que la poesía hesiódica es una poesía del pueblo. En efecto, para Arnold Hauser es la primera vez que la voz del pueblo "se levanta en favor de la justicia social y en contra de la arbitrariedad y la violencia"⁽¹⁾. La función educativa del poeta, también por primera vez, se convierte en política.

Para Werner Jaeger⁽²⁾ de igual modo, en la obra de Hesíodo se introduce por primera vez la idea del derecho. Quizás porque Hesíodo recoge una serie de datos procedentes de su propia experiencia. De la misma forma que Cervantes -quien ingresó varias veces a la cárcel-, captó los ideales de justicia en la brega judicial. A la muerte de su padre, la división de la herencia entre Hesíodo y su hermano Perses fue la causa de un proceso ante los tribunales. Mediante el soborno de los magistrados, Perses logró apoderarse de la mayor parte del legado. Esta experiencia personal de la injusticia va a motivar algo novedoso en la literatura griega: la nueva orientación literaria hace a un lado la épica heroica basada en lo divino y centra su interés en la vida diaria del hombre. Surge, así, la "primera expresión poética de una tensión social, de un antagonismo de clases"⁽³⁾.

Se convierte en portavoz de la justicia y procura "decir a Perses unas cuantas verdades"⁽⁴⁾. Demostrando una rebeldía profunda no exenta de la emotividad característica de la época homérica, y que a final de cuentas lo lleva a identificar la voluntad divina de Zeus

con la idea del derecho, inicia los *Trabajos* diciendo: "los hombres mortales son desconocidos o célebres, irreprochables o cubiertos de oprobio, por la voluntad del Gran Zeus. Porque eleva y derriba fácilmente, abate con facilidad al hombre poderoso y fortalece al débil, castiga al malo y humilla al soberbio". La justicia, entonces, sigue siendo atributo divino. El trabajo, el sufrimiento, la injusticia, por lo mismo, conformarían la naturaleza humana. Un sino irremediable a causa del pecado original, representado por el mito, el mito prometeico: el fuego dado a los hombres por Prometeo hizo que Zeus creara a Pandora, la mujer de cuya caja salieron todos los males que aquejan a los hombres. Desde entonces, de forma análoga que en el relato bíblico sobre el Paraíso, los hombres debemos pagar el pecado original⁽⁵⁾.

"Antes de aquel día -nos explica Hesíodo-, las generaciones de hombres vivían sobre la tierra exentas de males, y del rudo trabajo, y de las enfermedades crueles que acarrearán la muerte a los hombres. Porque ahora los mortales envejecen entre miserias"⁽⁶⁾.

Este es el resultado de un castigo, pero un castigo impuesto por la comisión de una falta en contra del Olimpo, de los dioses. Aquí reside, aparentemente, una cierta contradicción en la didáctica de Hesíodo. En absoluto. Su intensa emotividad -el *Pathos* acerca del

1 Hauser, Arnold, *Historia social de la literatura y del arte I*. Madrid, España: Ed. Guadarrama, 1976, p. 89.

2 Jaeger, Werner, *Paidea*. México: Ed. F.C.E., 1974, p. 71

3 Hauser, Arnold, *Op. CIT*, p. 89.

4 "Los trabajos y los días", en: *Hesíodo*. México: Ed. Porrúa, 1982, p. 31 ("Sepan cuántos..." No. 206). Las siguientes referencias a esta obra se harán con la sola mención de *Los Trabajos*.

5 La analogía entre los relatos bíblicos y la mitología griega se puede explicar a través de la tesis junguiana del inconsciente colectivo. Luis Mario Schneider, con respecto a la literatura, lo expresa así: "Esta psique inconsciente, común a toda la humanidad, no consta de contenidos que puedan ser hechos conscientes, sino de disposiciones latentes hacia ciertas reacciones idénticas, que son la expresión psíquica de la identidad de la estructura cerebral allende todas las diferencias entre razas. Esto explica la analogía y aún la identidad de motivos, de mitos, y de símbolos, y hasta la posibilidad de comunicación entre los seres humanos". **Cb. Ruptura y Continuidad**. México: Ed. EC.E., 1975, p. 9 (Colección Popular).

6 *Los Trabajos*, p. 32.

trabajo, de la moral, del campesino, aún no está desligada del capricho de los dioses. Y ello porque la verdad de la vida diaria, y sobre todo de sus dones, siguen siendo misterio sacramental. Los juicios rectos "son dones excelentes de Zeus" y no de "los reyes, esos devoradores de presentes, que quieren juzgar los procesos"⁽⁷⁾.

Resulta, entonces, que la poesía hesiódica no es una poesía enteramente del pueblo. Sus temas, sus cánones e ideales no son los del campesino oprimido por la nobleza terrateniente que intenta modificar su condición de clase, como una primera lectura de Hauser nos daría a entender⁽⁸⁾. El mismo autor nos señala que el tiempo de la lucha de clases y de las revoluciones está todavía lejos. Pero hay algo muy notable: desaparecen los afanes apologeticos de la corte y el culto. Aterriza la visión de lo divino; se humaniza. Ya no hay Aquiles semidioses, guerreros deiformes, ni diosas transfiguradas. Lo divino pierde sustancia mágica y adquiere los caracteres de una *creencia*, digamos más real, más verídica. Sobre todo porque toma hechura normativa, cuya finalidad será la modulación de los cuerpos y las almas. "¡Oh Perses!, retén esto en tu espíritu: que la envidia, que se regocija de los males, no desvíe tu espíritu del trabajo", clama Hesíodo⁽⁹⁾.

A sabiendas de la distinción que hacía Ortega y Gasset entre ideas y creencias (las primeras se tienen y en las segundas se está), nos atrevemos a pensar que la mitología helénica comienza a poner las bases de su gran estructura ideológica. Y en esta *paideia*, la poesía homérica cumple un papel importantísimo. Después de exaltar sobremanera los valores heroicos y la prepotencia de los dioses en la *Iliada*, Homero capta a lo doméstico y lleva de la mano a Ulises al reencuentro con el tálamo. Es una odisea moral. Una ruta, una peregrinación, no sólo para restituir los ideales griegos de la belleza y la moralidad, sino para edificar, mediante la enseñanza, un código que dé a los hombres razones para vivir y tareas individuales o sociales para cumplir. En Hesíodo, y específicamente en los *Trabajos*, es todavía más notoria la intención pedagógica basada sobre la oposición cósmica de los principios del bien y del mal. Ahora el hombre debe colocarse del lado del bien por sus buenos pensamientos, sus buenas palabras, sus buenas acciones.

Como que el hombre es más dueño de su destino, con independencia del Hado irresistible. Idea que bien puede ser sustentada en el hecho de que Pandora, al diseminar sobre los hombres las miserias, no echó a volar la esperanza: "Y aquella mujer, levantando la tapa de un gran vaso que tenía en sus manos, esparció sobre los hombres las miserias horribles. Únicamente la esperanza quedó en el vaso..."⁽¹⁰⁾. Como síntoma de una religión más

acabada, vale la pena referir que para interpretar la Biblia deben tomarse en consideración los conceptos de creación, de pacto, de pecado y de *esperanza*.

Entre el *Génesis* y el mito prometico hay más de una coincidencia. Después de bendecir Dios a Noé y de poner a su disposición cuanto se mueve en la tierra, le dijo: "Ustedes, pues, crezcan y multiplíquense, dispérsense sobre la tierra y domínela"⁽¹¹⁾. Y después de haber cometido el pecado original, Dios sentenció a Adán a obtener el alimento con fatiga, a trabajar la tierra con el sudor de su frente, ya que "el hombre ha venido a ser como nosotros, pues se hizo juez de lo que es bueno y malo"⁽¹²⁾.

El pueblo campesino sufre, pero hay la esperanza de alcanzar los dones de la vida. Y a este propósito -el *areté* se oponen las miserias destapadas por Pandora: la avaricia, la lujuria, la gula, la pereza, la soberbia, la ira y la envidia. De ahí la indispensable necesidad de un código ético; de preceptivos morales que identificarán la esencia educativa de la obra hesiódica. Hesíodo, en efecto, es el "padre de la poesía didáctica griega", pero además es el tiempo en que la misma sociedad necesita de una pedagogía que limite las injusticias de los poderosos, de los reyes, de los jueces, de los terratenientes. Las raíces sociales de esta poética darían como resultado la maravillosa metáfora hesiódica sobre la ley del más fuerte, en la que sólo los malhechores pueden afirmarse en ella:

Un gavilán habló así a un ruiseñor sonoro al que había cogido en sus garras y se lo llevaba por las altas nubes. El ruiseñor, desgarrado por las curvas uñas, gemía; pero el gavilán le dijo estas palabras imperiosas: -Desdichado, ¿por qué gimes? Ciertamente, eres presa de uno más fuerte que tú. Irás adonde yo te conduzca, aunque seas un aeda. Te comeré, si me place, o te soltaré, i Malhaya quien quiera luchar contra otro más poderoso que él! Será privado de la victoria y abrumado de vergüenza y de dolores⁽¹³⁾.

La constitución de una nueva moralidad requería ya de la escisión del mundo divino y del propiamente terrenal. Encontramos, por un lado, la justicia eterna y, por el otro, la de los soberanos y de los terratenientes. Lo que no significa que la justicia humana no siga siendo un desdoblamiento de la divina: "Y la justicia es una virgen hija de Zeus, ilustre, venerable para los Dioses que habitan el Olimpo [...] si alguien la hiere y la ultraja [...] al punto acusa ella al espíritu unico de los hombres, con el fin de que el pueblo sea castigado por culpa de los reyes..."⁽¹⁴⁾. La equidad de los reyes deriva de cánones justicieros superiores. Hay una justicia última

7 *Ibid*, p. 31

8 Hauser, Arnold, *Op. cit.*, p. 89.

9 *Los Trabajos*, p. 31.

10 *Ibid*, p. 32.

11 Génesis: 9,7

12 Génesis: 3.22.

13 *Los Trabajos*. Pag 34

14 *Ibid*, p. 35

compensadora de las inequidades humanas. E incluso un fuerte reclamo del aeda: "Considerad esto, ¡oh reyes devoradores de presentes! corregid vuestras sentencias y olvidad la inequidad"⁽¹⁵⁾. Los mundos del culto y la política, por lo mismo, se dividen y demarcan sus fronteras, con el fin de ordenar el nuevo mundo. Ciertamente, a partir del pecado prometeico la justicia humana será asunto exclusivo de leyes igualmente humanas; mismas que, si son injustas, merecerán el castigo de quienes están sobre la tierra: "Los ojos de Zeus lo ven y lo comprenden todo; y en verdad que, si Zeus lo quiere, mira al proceso que se juzga en la ciudad"⁽¹⁶⁾.

Para el griego, entonces, la lucha no seguirá desarrollándose en la batalla heroica, sino en la vida diaria. La relación cosmos-hombre cambiará de sentido: ya no será definida por la visión de destino, sino por algo más real como la cosecha y el trabajo. Por lo mismo, en el lenguaje de los *Trabajos* hay ausencia de metáforas; sólo preceptivas empíricas basadas en la ley de la naturaleza. Es un discurso sobre la vida que parte de la experiencia. Un todo orgánico unido por una serie de imperativos morales, en el que ya no importan los personajes y los dioses. Su mira está puesta en el griego, en el lector, en el ser humano. A partir de aquí la naturaleza del sacrificio perderá carácter ritual, simbólico o teológico. En lo sucesivo, el sacrificio merecerá una reflexión filosófica conectada directamente con el acontecer humano; con su sufrimiento, con sus deseos, con su sociabilidad. Esta evolución de lo teológico a lo filosófico, en nuestra opinión, puede ser tomada en cuenta para rastrear los orígenes *culturales* de una escisión normativa importantísima: el rompimiento de lo jurídico (o político) con lo moral (o teológico)⁽¹⁷⁾.

Abandonado por los dioses, el hombre toma plena conciencia de sí mismo y empieza a construir un mundo en el que está solo. Hesíodo lo reprende. Le inculca una

moral; una ética capaz de sostenerlo como un ser socialmente respetado. Le aconseja. Le fija acciones y valores: "el hambre es la compañera inseparable del perezoso"; "no aspire a ganancias ilícitas, porque equivalen a la ruina"; "da exactamente el salario convenido a tu amigo"; "si tu espíritu desea riquezas, procede como te aconsejo y añade trabajo al trabajo"; "no dejes nada para el día siguiente"; "te aconsejo, pues, que empieces por pensar en el pago de tus deudas y en evitar el hambre"; es un crimen el que sube "al hecho fraternal, cometiendo una acción impía por deseo de la mujer de su hermano"; "observa los augurios de las aves y huye de las malas acciones"... En fin, un decálogo sobre el robo, el adulterio, la envidia, el trabajo, la avaricia, el ahorro, la economía... Y, entre otras muchas cosas, sugerirá algo muy cercano a lo que más tarde será la Ley del Utlión: "Ama al que te ame, ayuda al que te ayude, da al que te dé; pero no des nada a quien no te dé nada"⁽¹⁸⁾. Canto que asimismo contiene el principio de la justicia conmutativa, que en el futuro será calificada por Aristóteles como el tipo de justicia más simple, más sencillo, precisamente por su contenido aritmético. Para Hesíodo, desde luego, representaba ser la más didáctica.

Por todo lo anterior se dice que en Hesíodo cristaliza la idea del derecho; sobre todo una fe apasionada en el derecho. Ruega a Zeus que proteja la justicia y que haga justas las sentencias de los jueces. Todavía deja la protección del derecho en las fuerzas divinas, pero formula normas generales a partir de las exhortaciones concretas a su hermano. "Se hace portavoz de una doctrina que maldice la injusticia y ensalza el derecho"⁽¹⁹⁾. Re vela, sí, una herencia religiosa, pero una creencia mística "de que la idea del derecho se halla en el centro de la vida"⁽²⁰⁾. Es el "profeta del derecho" que luchó en contra de su propio ambiente. Representa la fuerza religiosa y la severidad moral que exigían la clase campesina naciente y los habitantes de la ciudad. "Fundó su idea del derecho, como fundamento de toda vida social, en este mundo natural y primitivo del trabajo y se convierte en el heraldo y en el creador de su estructura íntima"⁽²¹⁾. Resume con mayor claridad la aspiración campesina por un nuevo derecho basado en la *diké*, cuya significación equivale a dar a cada quien lo debido, por encima de *themis*, el derecho de una clase, el derecho autoritario de los primitivos reyes y señores nobles.

15 Idem.

16 Idem.

17 A pesar de que cambiemos de nivel de abstracción, pensamos que esta propuesta no es descabellada si recordamos que ha habido sociedades sin Estado y, por ende, sin una normatividad jurídica manufacturada por algún ente estatal. En este tipo de sociedades puede pensarse en la existencia de una reglamentación derivada de lo divino, de lo teológico. Pierre Clastres, al tratar el etnocidio, nos dice que "las sociedades primitivas pueden ser etnocéntricas sin ser etnocidas, puesto que son precisamente sociedades sin Estado" (Cfr. *Investigaciones en antropología política*. España: Ed. Gedisa, 1981, p. 60). Hesíodo nos refleja una sociedad más avanzada (830 a.c.), en la que hay soberanos y magistrados. En este ensayo nos interesa el origen *cultural* de esta separación normativa, a través del camino evolutivo que va de *La Iliada* y *La Odisea* hasta la poesía hesiódica.

18 *Los Trabajos*, p. 36.

19 Jaeger, Wemer, *Op. cit.*, p. 71.

20 *Ibid.*, p. 76.

21 *Ibid.*, p. 81.