

Un libro reciente del prof. L. Gernet

El presente volumen * póstumo, agrupa una serie importante de artículos de Louis Gernet que valoran, a mi entender, a su autor como uno de los filólogos más inquietos, más abiertos y, a la vez, más rigurosos, de nuestro siglo. De estas tres cualidades, con ser todas importantes, es el rigor la más apreciable y, sin duda, más allá de corrientes de interpretación, la que mantendrá como punto de consulta obligado el criterio del filólogo francés sobre distintos problemas de sociología y antropología griegas, en general, o religiosas y jurídicas.

Los diecisiete artículos aquí reunidos lo son, en el plan del libro, bajo cinco epígrafes significativos y que no pueden extrañar a quien conozca la obra (tan extensa en cantidad como intensa en calidad) de Gernet; son los siguientes: I. Religión y sociedad; II. Formas del pensamiento mítico; III. Derecho y pre-derecho (del título de un extenso y brillante, muy agudo estudio, que encabeza la sección: "Droit et pré-droit en Grèce antique"); IV. Instituciones sociales; V. Filosofía y sociedad. El primer artículo de la primera sección, sobre el cual se ha formado el título del libro, *L'Anthropologie dans la religion grecque*, resulta sintomático en cuanto al método y al estilo incisivo, aglomerado de sugerencias, del autor; de él puede decirse que es una defensa de la religión griega como problema de relaciones entre hombre y Dioses (la mayúscula es de Gernet), como religión vivida con problemas y con inquietudes y con aspiraciones por el hombre, más allá de la pura consideración política. Entiéndase: no niega Gernet (antes al contrario, lo remarca: p. 10) que la religión clásica es una religión oficial, política, de la *polis*; pero ello no obsta para que valore (con objetividad, pero sin cerrar los ojos ante hechos evidentes), incluso dentro de la vida de la ciudad, incluso dentro de grupos, concepciones como las místicas, las órficas, las dionisiacas o el mismo individualismo. Y esto se ve claro, a mi entender, en el siglo IV, justamente cuando la ciudad como estructura política se tambalea, próxima a su muerte: los dioses se hacen entonces funcionales, próximos, a la medida del hombre individual (Asclepio, Atena Higiea, etc.), y se empieza a pensar muy en serio en una vida de ultratumba (las tablillas órficas, las pinturas de Polignoto que ha valorado Mondolfo).¹ Incluso antes, el proceso de laicización² señalado a finales de la época arcaica, necesita el freno de la religión oficial y el equilibrio entre contrarios ("l'antithèse Apollon-Dionysos", como dice Gernet: p. 11), para que la estructura política englobe a la antropología religiosa, como pretende Crahay.³ "No me parece posible, ha

* GERNET, LOUIS, *Anthropologie de la Grèce antique*, Col. "Textes à l'appui", François Maspéro, París, 1968, 455 pp.

1. *Arte, religión y filosofía de los griegos*, Ed. Columba, Buenos Aires, 1961, p. 20.

2. *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Maspéro, París, 1967, pp. 81 sig.

3. "Estructura política de la antropología religiosa en la Grecia clásica", en *Diógenes* (trad. sudamericana, Buenos Aires), n.º 41, especialmente p. 56.

dicho este autor a propósito de Gernet, separar del contexto griego clásico, como él ha hecho, una antropología en sentido estricto." Y, sin embargo, Gernet ha matizado bien (p. 9) su "antropología" entre comillas: "la représentation de l'être humain sur le plan religieux et de la place qui lui est assignée dans une économie religieuse du monde (en particulier quant à la *distance* qui peut le séparer des êtres divins et, inversement, aux possibilités d'approche au d'assimilation".

Me he esforzado en aclarar este punto y he querido puntualizar, en palabras de Gernet, su "antropología" porque, realmente, la concepción que hay tras ella es la fundamental en su obra y en los trabajos aquí reunidos. La democracia ateniense ha intentado, ello es cierto, una religión oficial a base del equilibrio Apolo-Dioniso, pero en esta religión hay filtrados elementos arcaicos, antiquísimos, como, por ejemplo, restos de las "frairies antiques" que dan su título al segundo artículo de esta sección (véase sobre ello p. 35), en el que se analizan diversas fiestas y procesiones rituales y en el que se dicen, entre otras, cosas realmente interesantes (y muy fundamentadas en evidencias textuales) sobre los ritos nupciales y los juegos de que van acompañados (en especial, pp. 43 ss.), y la formación en ellos de coros; asimismo, es instructiva la identidad terminológica entre las funciones religiosas rituales y las jurídicas, tal como se estudia en pp. 45 ss. Sigue un artículo sobre "Dionysos et la religion dionysiaque" que es, en rigor, un extenso comentario al libro de Jeanmaire⁴ sobre este particular, y en el cual yo destacaría la interpretación que Gernet hace del escepticismo de este autor ante el problema de los orígenes de la tragedia (p. 74); podría ser que significara "je ne sais si je trahis la pensée de l'auteur sur ce point", confiesa Gernet, "qu'en tant que problème historique, celui des *origines* de la tragédie pourrait bien être un pseudo-problème. Nous discernons un milieu; nous entrevoyons des antécédents; quant à l'originalité de la création, elle est du même ordre que dans toute la série des inventions qui caractérisent l'humanisme grec, et ce n'est probablement pas dans telle singularité d'histoire qu'on en trouverait la raison." Es, en el fondo, la cuestión planteada en el título, afirmativo, de un libro famoso sobre Esquilo;⁵ me gustaría volver a afirmar aquí que no creo en una *creación* concreta de la tragedia: es algo mucho más oscuro, un coro que comporta danza, quizá, y un elemento mimético,⁶ una amalgama de elementos rituales, antiquísimos, que se van oponiendo y diferenciando, que entran en contacto con otras amalgamas, que vuelve a producirse el mismo proceso, y unos elementos resultantes que en un momento dado se especializan. El coro, no hay duda,⁷ es más antiguo que el propio Dioniso, pero, precisamente, ordenarse ritualmente en torno a él es el resultado de uno de los procesos importantes que ha sufrido. Es, un poco, el abismo que hay entre un *happening* y un drama escrito en que no hay margen para el puro acaecer, para la vivencia individual del mito que se repite en la celebración; es luego, cuando la ciudad resulte representar colectivamente a cada individuo en un todo ordenado que le representa, ante el mito, pero que no permite la intervención individual de cada ciudadano: en una palabra, cuando se represente una tragedia, escrita y premiada para y por la ciudad, entonces la ciudad habrá ahogado lo individual. De momento, al menos.

4. *Dionysos. Histoire du culte de Bacchos*, Payot, Paris, 1951.

5. MURRAY, *Aeschylus, The Creator of Tragedy*, Oxford, 1940.

6. Cfr. Ateneo, xiv 629 E.

7. Cfr. Rodríguez ABRADOS en *Emerita*, xxxv, fasc. 2.º, Madrid, 1967, en especial pp. 261 sig.

Así hemos llegado al punto de que habíamos partido al empezar a comentar esta sección. Añadamos que este último artículo, basado en el estudio de una religión que se dirige al individuo particular (p. 77), puede ser aducido en mayor abundancia de lo dicho antes sobre la estructura no estricta ni fundamentalmente política, siempre, de la religión griega. Y ello explica bien, más allá de Jeanmaire, el papel importante de la mujer en los ritos báquicos (p. 84); hay en el dionisismo un elemento de "evasión" que la mujer puede encarnar mejor: "elle est moins engagée, moins intégrée. Elle est appelée à représenter, dans la société, un principe qui s'oppose à la société elle-même —et dont celle-ci a pourtant besoin. Il faut croire que ce besoin, sur le plan religieux, a été ressenti par les Grecs avec acuité".

En el primer artículo de la segunda sección, sobre "La notion mythique de la valeur en Grèce", Gernet nos hace viajar por la leyenda y el mito griegos, a través de ejemplos apasionantes (y cuya interpretación, en tantos casos, es magistral, si bien no pueden aquí ilustrarse en detalle), para que advirtamos cómo la noción antigua del "valor" "est mythique elle-même quant au mode de pensée" (p. 131) y que "elle tend à être totale, elle intéresse tout ensemble économie, religion, politique, droit, esthétique." Es un tema, pues, precisamente por estos intereses que suscita, especialmente apto para notar en él cómo las síntesis que Gernet nos ofrece proceden de análisis llevados a cabo en diferentes campos — o desde puntos de vista o metodológicos no siempre procedentes del mismo campo: esto explica bien, como dice J.-P. Vernant en el prólogo, una de las finalidades de este libro: reunir artículos, algunos de los cuales habían sido publicados en revistas de filología clásica, y en buena parte figuraban en revistas ajenas, directamente al menos, al interés del especialista. En cuanto a las conclusiones de este trabajo, que el objeto de valor es atributo que confiere "poder" social (p. 134), baste recordar que hasta Jasón ha ido en una leyenda bien conocida (pero que Gernet ha analizado en detalle: pp. 119 ss.) a buscar el vellocino de oro: las relaciones de *agalma* con *timé*, por otro lado, permiten ver las dos bases del "poder", bien perceptibles en Homero: el recuerdo y la posesión de objetos valiosos; las relaciones de esto con la justicia y con su administración por parte de los reyes son evidentes, no ignoradas por Homero (cfr. *Il.* IX, 98-99), y que ha destacado posteriormente Detienne.⁸

El segundo artículo de esta sección, "La cité future et le pays des morts", devuelve a un tiempo remoto las bases de la utopía solar o ciudad celestial que, por influencia estoica,⁹ tiene a su vez una influencia importante en la literatura helenística y en obras del tipo de las de Yámbulo, que Rohde consideró básicas (*Der griechische Roman*, seg. parte, cap. 3) en el camino que lleva a la novela de época romana. También el viaje por la leyenda es ahora apasionante entre los *heliopolitas* y las islas de los bienaventurados, y, desde luego, remontar a "la persistencia de un mito del más allá" (p. 152), las formas de representación de la ciudad ideal de los vivos es un logro que creo consistente y que en la forma, condensada, como siempre, y sugerente, en que lo expone Gernet, y con su fino uso y análisis de las fuentes, resulta difícilmente refutable. Con todo, sobre estos puntos parece convenir un análisis más exhaustivo, aunque Gernet ha dado una perfecta unidad de comprensión a su artículo al insistir en la misma ubicación

8. *Ob. cit.*, pp. 36 sig.

9. Cfr. BIDEZ, *La Cité du Monde et la Cité du Soleil chez les Stoïciens*, Les Belles Lettres, Paris, 1932.

extrageográfica, persistencia espacial, de las islas de los felices (mito) y de las ciudades ideales (utopía). El camino del mito, del pasado ejemplar, a la utopía, al futuro que se desea ejemplar, es verdaderamente interesante, y da qué pensar. El mismo Gernet lo resume, que, "dans certains cas, il y aura lieu de chercher le substrat mythique des révolutions sociales" (p. 153).

El artículo que concluye esta segunda sección, "Dolon le loup", se basa en los versos (208 sig.) del *Reso* europeo en que Dolón explica su intención de disfrazarse de lobo y de imitar la forma de andar de este animal: "d'où vient cette histoire d'un homme qui se déguise en loup?" Esta pregunta es el inicio de un nuevo viaje, una expedición de nuevo a los orígenes, que nos lleva a considerar la leyenda del héroe Licaón (sobre la etimología: p. 157, nota 18), que se metamorfoseó en lobo, y a ver, en los elementos míticos de este culto, "el recuerdo de un rito de cofradía". Quizá pueda resumirse el viaje a los orígenes diciendo que el hombre-lobo del que Dolón nos ofrece un ejemplo literario (y más bien tardío) presenta, en las estructuras míticas en que aparece, relación con las representaciones del más allá (p. 164) y puntos de contacto muy notables con ritos de fondo evidentemente sexual (pp. 168 sig.: cfr. *Pausanias* VI, 6, 7-11). Otro elemento de sacralización, que no hallo subrallado en Gernet, es sin duda la noche: está ya en el tratamiento de este episodio en Homero, y reaparece en Petronio (cap. XLII): "luna lucebat tamque meridiem".¹⁰ La relación con el más allá y el fondo sexual los reencontraremos, por otra parte, en el vampiro, de singular fortuna, como se sabe, en la literatura europea,¹¹ y también nocturno.

La tercera sección del libro se abre con un estudio extenso, "Droit et prédroit en Grèce ancienne" (pp. 175-260): el problema, fácil de adivinar y regularmente estudiado con anterioridad a Gernet, es el de los orígenes primero rituales de las instituciones jurídicas: aquello de que unas normas deducidas por temor y reverencia del mito han precedido al derecho. A pesar del título, y aunque, efectivamente, Gernet aclare especialmente en referencia a hechos griegos, sin embargo, resultan estudiados hechos de ritual romanos, luego incorporados a lo jurídico. Aquí lo realmente original es el método (el de rastreo hacia los orígenes, que ya conocemos) y quizá fuera útil realizar una encuesta paralela sobre la carga institucional contenida en la etimología e historia de las palabras clave (entre otras, por ejemplo: *ius*, *dike*, *themis*, ...).¹² Hay aquí también, a mi juicio, un proceso de laicización que convierte en jurídicas, lentamente, las palabras, aunque abstractas, las más claras, capaces de denominar procesos humanos, como *dike*, que se cumplen de un modo seguro,¹³ mientras que otras quedan en un plano de mayor dependencia divina, suprahumana, como *themis*, o bien se refieren a sentimientos, que pueden (es el caso de *aidós*) llegar a articular una cultura a partir de ellas, pero que son difícilmente trasladables a la categoría de norma objetiva de derecho: el problema alcanza toda su magnitud en el planteamiento sofocleo del *Ayax*, y ya antes, al parecer, en la obra homónima de Esquilo.¹⁴

10. Cfr. MIRALLES, *La novela en la antigüedad clásica*, Labor, Barcelona, 1968, p. 40.

11. Cfr. VAX, *L'art et la littérature fantastiques*, P. U. F., París, 1960, pp. 24 ss.

12. Cfr. ahora BENVENISTE, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, tomo II, Eds. du Minuit, París, 1970, algunas de cuyas ideas necesitan una revisión más de acuerdo con aportaciones que Benveniste ignora.

13. Cfr. MIRALLES en *B. I. E. H.*, I, fasc. 1.º, Barcelona, 1967, pp. 66-67 y la bibliografía allí aducida.

14. Cfr. MIRALLES, *Tragedia y política en Esquilo*, Ariel, Barcelona, pp. 73 sig.

Con todo, este extenso artículo de Gernet cumple con su cometido, el de discernir un estadio antiguo “en el que unas fuerzas religiosas funcionan para lograr unos fines que el derecho realiza más tarde con sus medios propios” (p. 259). Y, realmente, la modernidad y la valía de los planteamientos y las indagaciones de Gernet luce aquí con luz propia: así, por ejemplo, su rastreo de usos prejurídicos en el mito del festín de Tántalo (pp. 185 sig.) o el tema de la *traditio in manu* de objetos debidos pero funestos, a partir de los regalos que intercambian Héctor y Áyax en el libro VII de la *Iliada*, y cuyas malísimas consecuencias recuerda Sófocles, aludiendo a un refrán que había acrisolado el tema (pp. 196 sig.). Un punto concreto: la sangre puede ser, en efecto (pp. 207 sig.), *horkos* —no juramento, sino aquello que se toca en el momento de pronunciarlo, como prueba de la buena fe que preside el acto de jurar—¹⁵ y, como elemento de comunión, aunque sea simbólicamente —es decir, aunque no esté claro que haya de beber la sangre de la víctima—, creo que está atestiguado (quizá contra lo que dice Gernet, p. 209, que es ambiguo) en el *sparagmos* báquico, que comporta, claro está, derramamiento de sangre (repetición ritual de la muerte del dios que resucitará, como la primavera, cíclicamente), y que en la persona de la víctima-enemigo, después de la muerte-purificación, resume la comunión con el dios que renace. Por otra parte, la sangre derramada purifica y equilibra, cuando es en reparación, y prueba dónde está la justicia, en el esquema de una ordalía (o que no está en ninguna de ambas partes, como en los *Siete contra Tebas*). Por lo demás, tiene mucha razón Gernet cuando demuestra que los efectos de la sangre de la víctima son de orden subjetivo —entre los participantes— y también de orden objetivo, sobre los objetos: el ejemplo aducido (p. 210), las armas templadas en la sangre, es claro y sin lugar a dudas, y tiene, además, la virtud de evocar ejemplos medievales, como el de la espada de aquel infante del Romanero que “siete veces fue templada/en la sangre de un dragón...”

El artículo siguiente, “Le temps dans les formes archaïques du droit”, estudia, a través de las formas antiguas de la *vindicta* y de la prueba, el tipo de tiempo, realmente paradójal a veces, en que se produce el contacto (con imposición de la mano, o de la *festuca*: Gayo, *Inst.* IV, 6, sobre la cosa que se reclama) o el juramento o se aduce el testimonio (objetivo: *furtum* es lo robado, su pura materialidad, que prueba en posesión o en manos del ladrón, antes de ser el concepto abstracto, el hurto: p. 268). Es un tiempo mágico-religioso todavía, ritual, en el que se produce, antes que una prueba, en el sentido jurídico moderno, un rito: se coge el objeto reclamado y se dice una fórmula, la ritual reglamentaria, para probar una *vindicta*: es el prederecho de que se hablaba antes, y que ahora viene explícitamente definido por Gernet (p. 265): “un état qui se caractérise par la multiplicité des actes d’appréhension, d’interdiction, d’exécution où s’affirment à la fois une puissance autonome et une vertu rituelle qui fut d’abord magico-religieuse”. Así el prederecho no hace sino definir el procedimiento (ritual), como en la Ley de Gortina sobre la prueba, por testimonio o por juramento, y el proceso resolutorio, la sentencia o *dike*, procede de la prueba “mecánicamente” (p. 269): lo que hace el juez, el que resuelve, es, en consecuencia, *dikátsein*. Es, a mi juicio, lo que hace el creyente que prueba ritualmente su relación con lo divino (una relación del tipo concreto que esté en la base del mito renovado por el ritual), y que, de la prueba, espera mecánicamente que le

15. En contra, cfr. CRAHAY, *art. cit.* p. 49.

venga lo que ha probado con la fórmula que contiene el mito a que hace referencia, ritualizado. No hay tiempo, o el tiempo es lo sagrado remoto y pretérito, como el espacio mismo en que se coloca el que jura (pp. 270-271), *enagés*, en el *agos* (Sóf. *Ed. rey*, 656), “dans un sacré qui est l'espace inhumain des puissances terribles”. Un tiempo abstracto, pues, al que la importancia de la costumbre confiere carácter cuantitativo, como se comprueba en cuatro disposiciones de la ley de las Doce Tablas (p. 284; cfr. pp. 282 y 287); y en el que tiene una función de prueba el recuerdo, encarnado en la persona del testigo, *mnémon* o, más frecuentemente, *mártis*, de la raíz *smēr-* del latín *menor*.

Ahora bien, a mi entender hay aquí base para dos funciones cercanas que llegaron a diferenciarse con el predominio jurídico de la segunda (en el lenguaje institucional la primera palabra, *mnémon*, designó al personaje “qui garde le souvenir du passé en vue d'une décision de justice”: p. 286). La base puede rastrear-se en un texto de Teofrasto que, citando una ley de Turio según la cual los vecinos próximos de un fundo vendido reciben una moneda, explica que esto se hace *ἡνόμενος ἐνέξα καὶ μαρτυρίας*; este texto, aducido por Gernet, escinde bien dos finalidades, dos funciones de la moneda: de ellas, sólo la segunda es jurídica en cuanto constituye una prueba material.

Son dos tipos distintos de evidencia, la del recuerdo, que le basta a Eumeo a propósito de Ulises (*Od.* 21, 95) y la de las *sémata*, así las llama el poeta, que ha de reconocer Penélope (*Od.* 23, 206). Ulises frente a ella aporta evidencias probatorias (los grados posibles de ingenuidad en el proceso de tales evidencias es otra cuestión), lo que llamaríamos pruebas, que van más allá del simple recuerdo. Es la introducción del tiempo real en el mítico, abstracto e iterativo, propio de la epopeya: en el presente hay prueba, y el recuerdo corresponde a la esfera del mito. Aunque la palabra épica es fundamentalmente memorial,¹⁶ el tiempo real horada a menudo la abstracción, la referencia idealizada al pasado. El pasado fue, pero su garantía exige algo más objetivo, más material que el simple recuerdo: la moneda, en el texto de Teofrasto, puede aducirse como prueba que acompaña, materialmente, el tiempo entre el hecho y su repetición memorial, pero no ya ritual, en un juicio.

Todavía en Esquilo el recuerdo es algo que corresponde a la justicia en la esfera del mito, y así es que en el *Agamenón* la Menis que el coro aduce (verso 155), y que va a exigir una *poiné* por un hijo —visible alusión al sacrificio de Ifigenia—, resulta ser *mnámon*, y la justicia se cumple en función de este recuerdo, excusa mítica hasta para Esquilo, como demuestra el hecho de que la “justicia” resultante es puesta en entredicho por la función de vengador que Apolo encarece a Orestes, para establecer lo que ha quebrantado la Menis con su memoria. En el *Prometeo*, además, el héroe filantrópico cree en una rueda de fortuna inflexible cuyos timoneles son las Moiras y las Erinis *mnémones*, y a cuya justicia no se escapa ni Zeus, el dios nuevo (cfr. verso 516). Como la obra debía de acabar en una *entente* entre Zeus y Prometeo,¹⁷ o, aunque no creo, con la victoria de Zeus, mientras se eternizaba el sacrificio del héroe, es claro, en todo caso, que la memoria no se correspondía totalmente con un resultado justo; o sea, que lo justo trascendía al recuerdo, mientras que en los esquemas míticos a la memoria correspondía, si no lo justo, la verdad y el elogio.¹⁸

16. Cfr. DETIENNE; *Ob. cit.*, pp. 9 sig.

17. Cfr. MIRALLES, *Trag. y polít. en Esq.*, cit., pp. 243 sig.

18. Cfr. DETIENNE, *Ob. cit.*, especialmente p. 25 y n. 25; a lo cual puede añadirse, ahora,

El tiempo es, pues, fundamental en el procedimiento, ritual o ya jurídico. Y fundamental para reconocer dónde empiezan los procedimientos propiamente jurídicos.

Los dos últimos artículos de esta sección tratan de la pena de muerte; de ellos el segundo ("Sur l'exécution capitale: a propos d'un ouvrage récent") empieza siendo una reseña del libro *Ὀλοτομπανισμός* de Keramópulos, y acaba trascendiendo, a propósito de unas divergencias (pp. 308 ss.), el tema del investigador neogriego para realizar un análisis de todas las posibles formas de ejecución capital, además del *apotimpanismós*, la común opinión sobre el cual había venido modificada, a partir de evidencias arqueológicas, por Keramópulos (Atenas, 1923). Es, sin embargo, el primer artículo, que se halla más en la línea usual de su autor, el que resulta realmente interesante, puesto que en él se ha propuesto Gernet poner en claro la primitiva simbología religiosa de la pena de muerte ("Quelques rapports entre la pénalité et la religion dans la Grèce ancienne"), y en especial un elemento en verdad sorprendente que ya preocupaba a Gernet cuando en 1924 comentaba el libro de Keramópulos (p. 307, n. 23), que el condenado está sentado (*Ath. Resp.*: Aristóteles, 45, 1); esta posición es un símbolo de una *deminutio capitis* (p. 297), es la representación normal de los muertos (p. 298) y es una postura normal en los ritos de iniciación (p. 299: el iniciado muere para renacer a una nueva vida). La explicación de Gernet (pp. 300 sig.) es que en las formas propiamente religiosas la pena de muerte tiende a confundirse con el sacrificio humano; así es que en las formas posteriores, digamos laicas, "l'image du châtiment est attirée dans une zone de pensée religieuse". No es una simple muerte física, es una muerte que borra religiosamente al criminal, y restablece el orden. Lo fundamental es en ella la noción de infamia, y así podemos ver en las penas infamantes "sucedáneos o degradaciones de la pena de muerte".

La cuarta sección comienza con unos papeles, generales pero densos de sugerencias, sobre "Les nobles dans la Grèce antique", que valora a la nobleza griega como clase e insiste en su importancia en la historia, en la educación y en la unidad de Grecia en la época arcaica; sus características sociales son el nacimiento (*eupátridas*, en el Ática) y la riqueza especialmente cifrada en la posesión de tierras (*geomoroi*), signo de lo cual, el caballo, cuya posesión hacía la posición privilegiada del noble en la lucha con carros, que pronto fue abandonada en Grecia. Está muy bien visto que a la concepción panhelénica, típicamente aristocrática, se opone el individualismo cantonal, la *polis* como estructura política aislada, en época clásica, en la que el derecho, ya constituido, homogeniza, por así decir, a los ciudadanos (p. 342). Es algo parecido lo que ve Gernet en la política matrimonial de los tiranos en Grecia a finales del siglo vi, un anacronismo que les hace tender a la endogamia y, a veces, a la bigamia; así "la tiranía prolonga o reedita concepciones y prácticas que, en el sistema de la ciudad, han perdido su sentido" (p. 369): habrá que recordar, seguramente (cfr. p. 349), las *Suplicantes* y el atormentador verso 9 de esta pieza esquilea, y acaso incluso que la "leyenda" (leyenda o historia informan en algún sentido, y no hay por qué desconfiar de la primera: p. 345, n. 2) de los orígenes de la tiranía en Corinto indica, como demostró Lévi-Strauss, una relación entre innovación política y la ruptura de un sistema matrimonial, la endogamia de clase practicada por el

régimen. Este artículo, “Mariages de Tyrans”, es de los que más demuestran —porque es de los más conjeturales, también es cierto— la finura de análisis y la agudeza de observación y de exposición (no es brillantez: simplemente, exponer para demostrar y para hacer pensar más sobre algo) del estudioso francés, parte de cuya obra se viene aquí comentando.

El tercer trabajo de esta sección, que en su día fue publicado en homenaje al gran maestro Ugo Enrico Paoli, trata de los “horoi” hipotecarios, y se desarrolla en dos líneas de interés magistralmente trazadas y estudiadas: si los *horoi* arcaicos, los de tiempo de Solón, son o no signo de tierra hipotecada y la hipoteca real que significa, en las tierras con *horoi*, este símbolo desde mediados del siglo v. A su vez el primer punto tiene relación con la simbología religiosa primitiva de los *horoi* (en el esquema acostumbrado significa una forma prejurídica), y el segundo con un problema jurídico de base real. Con todo, no son dos problemas distintos ni, en el fondo, se trata de dos tipos diferentes de *horoi*, pues que el origen de ambos es el mismo, y la ulterior evolución se comprende justo con referencia al primero de ellos, porque (pp. 368-369) “si la pratique des *horoi* hypothécaires s’est introduite dans le droit, c’est à raison d’une valeur symbolique de l’*horos* lui-même”. El cuarto artículo, “Droit et ville dans l’antiquité grecque”, plantea la cuestión de la trascendencia en el derecho de los centros ciudadanos, frente a la totalidad de la región: como es sabido, el nombre de atenienses no hace sólo referencia a los habitantes de Atenas, sino a todos los de la región en que está Atenas, el Ática, y, dentro de ella, a los atenienses (p. 373), aunque quizá puedan efectivamente interpretarse, como postula Gernet (*ibidem*, n. 6), como rastros de un estadio más antiguo, en que existía diferenciación, las parejas del tipo Ilión/troyanos, cadmeos/tebanos. El caso es que esta diferenciación es sensible en la época arcaica, y ello por razones de tipo social (pp. 376-378): el noble vive de la tierra, pero en la ciudad, en el núcleo urbano que es, a la vez, centro religioso (p. 374, n. 10) y político-jurídico; en ella están la mayor parte de los templos, así como la sede de los órganos de gobierno y los tribunales importantes. Hay, pues, base para una “distinction morphologique entre ville et plat pays” (p. 376), si bien a finales de la época arcaica, y concretamente a raíz de las reformas de Solón, una de cuyas características más visibles es la integración de los elementos de derecho preexistentes (p. 378), se intenta una unificación jurídica que tiende a borrar las bases de la anterior “distinción morfológica”, y lo que entonces se produce, lo que informa el talante jurídico de Solón, a juicio de Gernet, es, justamente, una de las características del pensamiento de los líderes democráticos atenienses, que “l’unification du droit familial s’est faite en partie par une espèce de démocratisation de pratiques nobiliaires” (p. 378, cfr. pp. 254 sig.). Es en este sentido, a mi juicio, que cabe entender la implantación y el sentido de la democracia ateniense, y ello ha sido bien ejemplificado por R. Adrados, a propósito de Pericles, al decir que la democracia que él mantuvo “constituye en lo esencial un intento por extender al pueblo toda la estructura de la sociedad de los nobles en los estados oligárquicos”.¹⁹

El último artículo de esta sección lleva por título “Sur le symbolisme politique: le Foyer commun”. Este hogar (*hestía*) resulta tener también un fondo religioso y venir interpretado como símbolo: el texto del que Gernet parte es, en principio, Aristóteles: *Polít.* VI, 1322b, 26 sig. El símbolo en cuestión es de capital

19. *Ilustración y política en la Grecia clásica*, Rev. de Occidente, Madrid, 1966, p. 275.

importancia porque, a pesar de su polivalencia (p. 399), lo es, en principio, de la misma función de las ciudades, y luego, ante él son acogidos los forasteros y ante él reciben hospitalidad: lo que une a distintas ciudades son estos hogares comunes, suerte de macrocosmos del hogar familiar (p. 386), y que resulta ser una especie de preanuncio de la unidad griega de época helenística (p. 400).

La quinta y última sección del libro comprende dos trabajos, sobre la naturaleza de lo visible y de lo invisible en el derecho y en la filosofía griega: "Choses visibles et choses invisibles", el primero; y sobre "Les origines de la philosophie", el segundo; una conferencia que intenta ser sencilla, y que consigue, sin duda, un elevado nivel de claridad expositiva, pero preñante, cargada como siempre de sugerencias (por ejemplo, véase el análisis de la función social de Empédocles, y especialmente pp. 427-428). Las últimas palabras de esta conferencia son un admirable broche a la labor de años contenida en este libro (p. 430). De ellas querría citar las siguientes: "dans une société, tout se tient: le mot d'hellénisme représente un ensemble de nouveautés qui sont forcément solidaires les unes de autres". No sería difícil convertir esto en una especie de manifiesto "estructural", pero esta ambición de historia total, estas palabras pronunciadas al final de una conferencia sobre filosofía griega en 1945, son algo distinto y algo más, en fin, son la voluntad decidida de un hombre que busca hombres y realizaciones humanas entre aquellos hombres que fueron los griegos: la experiencia griega, ciertamente, no encarna, como dice J.-P. Vernant en el prólogo de este libro, ni el Espíritu absoluto ni la Razón eterna. Pero es cierto también que estos absolutos sólo suelen ser consecuencia de síntesis prematuras y preconcebidas, y el trabajo tenaz y a fondo de Gernet, en análisis atentos y sugerentes, durante todo este libro, nos sugiere otra imagen de Grecia más auténtica e igualmente entrañable.

En un clima más o menos hostil estamos caminando hacia un "ensemble" nuevo y más auténtico que nos explique mejor en nuestros orígenes: las bases de Gernet son ya solidarias de otras y se harán solidarias con otras más. Cuando volvamos a mirarnos en el espejo de nuestro origen, del origen de nuestra civilización, no nos veremos allí perfectos ni idealizados, sino de carne y hueso, realmente muy menos bellos que en una frase de Goethe, pero en la imagen del espejo podremos reconocernos a nosotros mismos.

CARLOS MIRALLES