

## NORMAS, DERECHO Y ESTADO

(Biograma de la especie *homo*) \*

SUMARIO: I. *Introducción*. 1. Aspectos persistentes de la teoría del Estado y su relación con la jurisprudencia. 2. La unidad del Estado. 3. El problema del dominio. 4. Legitimidad. 5. Soberanía, autoridad y centralización. 6. Organización. a) El derecho como un factor de organización. b) El derecho: aparato coercitivo. c) Organización y compuesto. 7. Conclusiones. II. *La teoría del 'Estado'*. 1. Razón metodológica. 2. El significado de 'Estado'. a) Las dificultades. b) Contexto habitual de 'Estado'. 3. El elemento común del c h/E. 4. El comportamiento humano. 5. Los actos estatales. III. *Reglas fundamentales del comportamiento*. 1. El lenguaje del comportamiento. 2. Las reglas fundamentales del comportamiento. 3. La interacción y sus reglas. 4. La resolución de "controversias". 5. La resolución de "controversias" y sus efectos. 6. Las reglas básicas del comportamiento y las reglas sociales del control social. IV. *Explicación y evaluación del comportamiento*. 1. La cultura del cazador. 2. Superstición, magia, religión. 3. Los efectos y los cambios. V. *La explicación del comportamiento*. 1. El animismo primitivo. 2. Las teogonías. 3. Las cosmogonías. 4. El advenimiento de los nomoi. 5. El significado de 'nomos'. 6. Physis vs. nomos. 7. Los sofistas y la ciencia de la polis.

### I. INTRODUCCIÓN

Este ensayo aborda el problema del Estado considerando básicamente un aspecto: el normativo. Sin embargo, no es parte de mi argumentación negar la existencia de otros aspectos relevantes. No me pronunciaré sobre cuál de los aspectos del problema prevalece.

El único propósito de este ensayo consiste en mostrar que el Estado y las normas jurídicas son fenómenos conceptualmente relacionados.

No obstante lo anterior, este trabajo puede ser considerado como un ensayo de jurisprudencia analítica toda vez que intenta aclarar ciertas concepciones jurídicas sobre la función del derecho en la sociedad.

\* Este trabajo es una versión revisada de mi artículo "The State as a Problem of Jurisprudence" en Claessen, Henri J.M. y Peter Skalnik (eds.), *The Study of the State*, La Haya, Mouton Publishers, 1981, pp. 387-407.

Agradezco al profesor H. Claessen y a Mouton Publishers el haber autorizado la publicación en español. Doy gracias, también, al doctor Gilberto Giménez, quien leyó y comentó públicamente una versión preliminar de este trabajo. Por último, quiero expresar mi reconocimiento al maestro Javier Esquivel por la aguda crítica que hizo a una versión previa del trabajo.

### 1. *Aspectos persistentes de la teoría del Estado y su relación con la jurisprudencia*

Durante más de dos milenios el Estado (*clan, polis, civitas*) ha sido objeto y concepto fundamental de la jurisprudencia. No es descubrimiento reciente de la sociología ni de la antropología cultural. Una apropiada explicación del origen y formación del Estado sólo puede lograrse si se toma en cuenta el carácter normativo del mismo; esto es, teniendo en consideración su identidad o vinculación con normas sociales de cierto tipo (*i.e.*, jurídicas).

Los argumentos de que el Estado es una respuesta predecible a ciertas condiciones específicas, consecuencia natural de la evolución humana, o su correlato, o, incluso, la "excrecencia" de la interacción humana, aunque sean verdaderos no explican los problemas, *e.g.*, el de la unidad de la comunidad política, el de la legitimidad, el de la representación del Estado; en suma, no explican *cómo funciona* el Estado.

El Estado necesita ser entendido no únicamente en términos de sus condiciones materiales sino, también, en términos de su función prescriptiva: organizando la comunidad, haciendo que los individuos hagan o se abstengan de ciertos comportamientos.

En este espacio queremos señalar brevemente qué tanto los conceptos de dominio, legitimación, soberanía, autoridad y otros que se refieren al Estado, deben su significado a las normas jurídicas que implican y qué estériles serían tales conceptos si tuvieran que prescindir de toda referencia a normas.

### 2. *La unidad del Estado*

Es un lugar común decir que el Estado constituye una unidad política de una o más comunidades. Pero si el Estado es unidad ¿de qué unidad estamos exactamente hablando?, ¿de la suma de sus miembros?, ¿de su espacio territorial?, ¿bajo qué criterios se establece la unidad? Nuestra tesis es que la unidad del Estado es una unidad artificial constituida por el conjunto de normas (reglas, principios, estándares) que regulan el comportamiento de los individuos que se encuentran sujetos a dichas normas. Aún más, la afirmación de que los individuos sean miembros de una comunidad política, esto es, de un Estado, es sólo una metáfora que indica que ciertos individuos están sometidos al orden normativo de dicha comunidad.

Ciertas corrientes sociológicas sostienen que la interacción de cierto

tipo es el elemento que constituye la unidad política del Estado.<sup>1</sup> Sin embargo, cuando éste es considerado como una unidad, el criterio de unidad es, sin duda, muy diferente al criterio de la interacción social. Individuos de diferentes Estados pueden tener un contacto económico o cultural que supone una interacción más intensa que la que puede darse entre los individuos de un mismo Estado. De esta manera la interacción no ofrece, por sí misma, una explicación satisfactoria a la cuestión de la unidad estatal.<sup>2</sup>

Parecería que cualquier solución positiva a este problema tiene que suponer la idea de una ficción jurídica o política. Los miembros de una misma comunidad política son, desde este punto de vista, aquellos a quienes se aplican las mismas normas jurídicas.

Otras corrientes sociológicas sostienen que la unidad del Estado descansa en la existencia de intereses, tradiciones, creencias e ideología comunes, etcétera. Aunque las creencias comunes, así como una ideología común, se encuentran presentes —como también, un mínimo de interacción— no constituyen, empero, *conditiones per quam* de la estatalidad. De hecho, los intereses, creencias y tradiciones comunes en la sociedad son, generalmente, impuestos. El único elemento que los individuos comparten en común es el sistema normativo al cual se encuentran sometidos; aun si no comparten intereses, creencias, ideologías o credos. Algo es, así, “común” a varios individuos en virtud de la fuerza obligatoria que las reglas sociales tienen sobre los individuos cuya conducta prescriben.

### 3. *El problema del dominio*

Una explicación sociológica de la naturaleza del Estado, básicamente cierta, es aquella que ve en el Estado una relación de dominio. El Estado es definido como una relación en la que alguien manda y otros obedecen. Sin embargo, si el concepto de dominio, *i.e.*, de poder, tiene algún sentido en las relaciones sociales, éste tiene que ser entendido en términos de relaciones normativas. Podemos formular el esquema del dominio social de la manera siguiente:

X tiene poder sobre Y si, y sólo si, puede hacer que Y haga o deje de hacer algo.

<sup>1</sup> Cfr. Kelsen, Hans, *Teoría general del Estado*, México, Editora Nacional, 1959, pp. 9-27.

<sup>2</sup> *Idem*, pp. 9-11.

Las relaciones de dominio o de poder —señala Weber— no son sino la posibilidad de imponer la voluntad de uno sobre el comportamiento de otros.<sup>3</sup> En la vida social existen una infinidad de relaciones de este tipo. Un individuo probablemente dará a su voluntad esta forma cuando se encuentre, o piense que se encuentra, en posición de reclamar obediencia. No todo dominio, sin embargo, es estatal, esto es, un dominio en virtud de *autoridad*, en el que se den “la facultad de mandar y el deber de obedecer”.<sup>4</sup> ¿Cuál es, entonces, el criterio por el cual las relaciones de dominio estatales se distinguen de las que no lo son? El criterio decisivo, a nuestro juicio, puede ser establecido de la forma siguiente: un individuo ejerce autoridad si manda *en nombre del Estado*.

¿Cómo podemos distinguir estos mandatos de los demás? No existe otro criterio que el sistema normativo del Estado. Es este criterio el que nos permite diferenciar quién manda en nombre del Estado y quién no. Un individuo está capacitado a emitir mandatos de naturaleza obligatoria sólo si el conjunto de normas (legisladas o consuetudinarias) que se tienen por obligatorias le confieren tal facultad; esto es, si él es la autoridad legítima de la comunidad estatal.<sup>5</sup> La aptitud efectiva de mandar —dice Weber— generalmente es un *superadditium* a un orden normativo que pretende existir en virtud del derecho.<sup>6</sup>

Mandar es, sin duda, un rasgo característico del dominio y el mandato se distingue fácilmente de un simple deseo por el “poder y el propósito de la parte que manda de infligir un mal o un daño en caso de que el deseo sea desobedecido”.<sup>7</sup> No es extraño pues, que Austin sostenga que las “disposiciones o reglas jurídicas... sean mandatos o, más bien, especies de mandatos”.<sup>8</sup> Las normas o reglas producen una relación de dominio.

Forzar a otros a comportarse de conformidad con la voluntad de uno equivale a *tener poder sobre ellos*. Es fácil entender que el concepto de dominio implica el concepto de autoridad y de supraordinación o estratificación.<sup>9</sup> Todos los mandatos, incluyendo las disposi-

<sup>3</sup> Cfr. Weber, Max, *On Law in Economy and Society*, Nueva York, Simon and Shuster, 1954, pp. 323 y ss.

<sup>4</sup> *Idem*, p. 324.

<sup>5</sup> Cfr. Kelsen, Hans, *General Theory of Law and State*, Nueva York, Russell and Russell, 1961, pp. 31-32; *id.*, *Teoría general del derecho y del Estado* (trad. Eduardo García Máynez), México, UNAM, 1979, pp. 36-37.

<sup>6</sup> Cfr. Weber, Max, *op. cit. supra* nota 3, pp. 329-339.

<sup>7</sup> Austin, John, *The Province of Jurisprudence Determined*, Nueva York, Burt Frankling, 1970, p. 5.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> Kelsen, Hans, *General Theory...*, *op. cit. supra* nota 5, p. 190; *id.*, *Teoría general del derecho...*, *op. cit. supra* nota 5, p. 226.

ciones y reglas jurídicas, se dice, proceden de *superiores* y se dirigen y obligan a *inferiores*. El término 'superior' en este contexto "significa poder jurídico, toda vez que no se puede olvidar el hecho de que la significación de un mandato es aceptado como una *norma válida*".<sup>10</sup> El término 'autoridad' es implicado por el término mandato puesto que la autoridad es el poder de exigir obediencia o conformidad a un deseo.

De esta manera, podemos decir que el dominio guarda una relación esencial con el sistema normativo. En cierto sentido podemos afirmar que el dominio del Estado, como señala Kelsen, depende del hecho de que el sistema normativo es eficaz y que las normas que lo constituyen efectivamente regulan el comportamiento de los individuos,<sup>11</sup> convirtiéndose en las razones para que los individuos actúen.<sup>12</sup> El poder estatal es, pues, la eficacia de un sistema normativo; *i.e.*, del orden jurídico del Estado.

#### 4. Legitimidad

Otro problema del Estado, que es prácticamente ininteligible si no se hace referencia a un sistema normativo, es el de la legitimidad. El poder se reclama legítimo únicamente si reposa en principios, reglas, tradiciones, que se presuponen válidos.<sup>13</sup> El poder legítimo cambia si el sistema normativo por el cual este poder ha sido establecido es reemplazado por otro. La autoridad legítima es siempre aquella que manda de conformidad con un sistema normativo en vigor, esto es, de conformidad con el orden jurídico que existe.

Señala Kelsen que el fenómeno de la sustitución de la autoridad legítima es el que con más claridad muestra la significación normativa de la legitimación. Si el antiguo sistema normativo en el cual los

<sup>10</sup> Weber, Max, *op. cit. supra* nota 3, p. 328. Las cursivas son nuestras.

<sup>11</sup> Kelsen, Hans, *General Theory...*, *op. cit. supra* nota 5, pp. 190-191; *id.*, *Teoría general del derecho...*, *op. cit. supra* nota 5, p. 227.

<sup>12</sup> Raz, Joseph, *Practical Reason and Norms*, Londres, Hutchinson, pp. 15-48; *id.*, *The Concept of a Legal System. An Introduction to the Theory of Legal System*, 2ª ed., Oxford, Oxford University Press, 1980, pp. 209-238; *id.*, *La autoridad del derecho. Ensayos de derecho y moral* (trad. de Rolando Tamayo y Salmorán), México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1982. Respecto de la teoría de Joseph Raz sobre los sistemas jurídicos véase Tamayo y Salmorán, R. "La teoría de J. Raz sobre los sistemas jurídicos" en *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, México, año XIV, núm. 42, septiembre-diciembre de 1981, pp. 1147-1195.

<sup>13</sup> Sobre este particular véase Raz, Joseph, *La autoridad del derecho...*, *op. cit. supra* nota anterior, cap. I.

actos del poder legítimo descansaban deja de ser eficaz y un nuevo sistema normativo lo sustituye, las autoridades del antiguo régimen dejan de ser legítimas. Pero si los revolucionarios fallan y el orden normativo que ellos tratan de establecer nunca es eficaz, entonces sus actos no son interpretados como actos legítimos del poder, sino como acto ilícitos, crímenes, de conformidad con el sistema normativo aún en vigor.<sup>14</sup>

En suma, una autoridad establecida, *de facto*, es la autoridad legítima, *de iure*, si sus actos se conforman al sistema normativo de la comunidad.

De esta manera el dominio es legítimo si, y sólo si, se produce de conformidad con el sistema normativo, esto es, de conformidad con las normas jurídicas válidas. "Ningún concepto de dominio (legítimo) puede ser definido en alguna forma que no sea en referencia a la facultad de mandar."<sup>15</sup>

##### 5. Soberanía, autoridad y centralización

Normalmente se afirma que el Estado es una entidad política autónoma y que posee una característica específica sin la cual es privada de su carácter de Estado: la soberanía. Es fácil observar que esta autonomía no tiene nada que ver con actividades económicas o ideológicas. Esta autonomía tiene un carácter normativo y puede ser descrita de la manera siguiente: "Una comunidad política es autónoma si, y sólo si, la autoridad habilitada para emitir mandatos no se encuentra en hábito de obediencia hacia ningún superior, mientras que él es el superior común al cual el grueso de la población se encuentra en hábito de obediencia."<sup>16</sup>

Una determinada sociedad, por tanto, no es un Estado, *i.e.*, una organización política independiente, salvo que la generalidad de sus miembros se encuentren en un hábito de obediencia a un superior común determinado.<sup>17</sup> Los individuos, cuya acción es considerada como actos del Estado, son los *superiores*, los órganos del Estado, los gobernantes "legítimos".

<sup>14</sup> Cfr. Kelsen, Hans, *General Theory...*, *op. cit. supra* nota 5, p. 118; *id.*, *teoría general del derecho...*, *op. cit. supra* nota 5, p. 139.

<sup>15</sup> Weber, Max, *op. cit. supra* nota 3, p. 329.

<sup>16</sup> Holland, T.E., *The Elements of Jurisprudence*, Oxford, Oxford University Press, 1906, pp. 47-48.

<sup>17</sup> Austin, John, *op. cit. supra* nota 7, p. 173.

De lo anterior se infiere que la idea de autoridad únicamente tiene sentido en una comunidad más o menos *centralizada*, en la que se encuentra un superior común. Pensamos en una autoridad, en un superior, sólo en aquella comunidad donde el aparato de procedimiento de mandar ha alcanzado cierto grado de centralización.

El desarrollo de las comunidades humanas, desde los tiempos primitivos hasta la actualidad, muestra la tendencia constante hacia la reducción del uso de la fuerza a la sola aplicación de sanciones. Por tanto, existe una tendencia, que se incrementa gradualmente, de prohibir el uso de la fuerza por un individuo contra otro miembro de la comunidad.<sup>18</sup>

Al determinar las condiciones bajo las cuales y los individuos por los cuales, la fuerza es usada, el orden jurídico introduce cierta seguridad colectiva puesto que protege a los individuos contra el uso ilícito de la fuerza por parte de otros individuos. Este mínimo de protección puede existir aun cuando el monopolio de la fuerza se encuentre descentralizado; esto es, cuando priva la autodefensa. Sin embargo, podemos hablar de seguridad colectiva, en un sentido más limitado, cuando el monopolio del uso de la fuerza en la comunidad ha alcanzado un mínimo de centralización.<sup>19</sup>

Esto ocurre cuando, al menos, la decisión de la cuestión sobre si —en un caso concreto— ha tenido lugar una violación del derecho y la determinación de quién es responsable de ella, les es retirada a los sujetos que son parte inmediata en el conflicto y trasladada a un órgano especializado.<sup>20</sup>

Este orden es centralizado si los individuos autorizados a usar la fuerza están investidos con las características de órganos especiales de la

<sup>18</sup> Kelsen, Hans, *The Pure Theory of Law*, Berkeley, University of California Press, 1970 (versión inglesa de la *Reine Rechtslehre*, 2. Auflage, Viena, Franz Deuticke, 1960), p. 36. Existe traducción española debida a Vernengo, Roberto José, *Teoría pura del derecho*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1981, p. 49.

<sup>19</sup> Tamayo y Salmorán, Rolando, "El proceso jurisdiccional y la formación del Estado. El origen del proceso entre los griegos", en *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, México, año XV, núm. 45, septiembre-diciembre de 1982, pp. 1063-1090. Existe una reproducción revisada de este trabajo en Tamayo y Salmorán, Rolando, *El derecho y la ciencia del derecho (Introducción a la ciencia jurídica)*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1984. Una versión inglesa: "The Judicial Litigation in Early State and the Evolution of the Legal Process (The Homeric City)", *Development and Decline. The Evolution of Political*, Claessen, H.J.M. y P. van de Veldi (eds.), South Hadley, Mass., Bergin and Garvey Publishers Inc., 1985, pp. 311-321.

<sup>20</sup> Kelsen, Hans, *Reine Rechtslehre*, *op. cit. supra* nota 18, pp. 38-39; *id.*, *Théorie pure du droit* (trad. Charles Eisenman), Paris, Dalloz, 1962, pp. 51-52; *id.*, *Teoría pura...*, *op. cit. supra* nota 18, p. 51.

comunidad ante los cuales el grueso de la población se encuentra en hábito de obediencia; esto es, cuando existe un monopolio del uso legítimo de la fuerza. De esta manera, de acuerdo con su desarrollo, el orden, a través del establecimiento del monopolio legítimo del uso de la fuerza, introduce la paz en la comunidad.<sup>21</sup>

En breve, una más o menos centralizada relación de dominio es un rasgo característico del Estado. Sólo en un dominio suficientemente centralizado encontramos una clase de gobernantes o autoridades, los cuales son caracterizados jurídicamente como *competentes* o *facultados* para emitir mandatos válidos.

## 6. Organización

### a) *El derecho como un factor de organización*

Prácticamente nadie puede negar que el Estado es una organización o una comunidad organizada. Sin embargo, *ipso facto*, surge una pregunta: ¿cómo se constituye esta organización; en qué bases reposa la organización del Estado? La respuesta inmediata es: esta organización descansa en un sistema de reglas o normas, las cuales constituyen el aparato normativo del Estado. De hecho, éste es considerado como una organización precisamente porque es un orden que regula la conducta humana (¿qué otra cosa se puede organizar o regular?).

Ningún conglomerado de personas podría existir duraderamente sin alguna forma de asociación, de comunicación y, de más o menos, cooperación... de esta manera, surge el crudo comienzo del derecho y del gobierno, con el propósito de mantener un orden de este tipo... En tanto la vida social avanza, una regulación más definitiva y obligatoria fue requerida.<sup>22</sup>

Los Estados primigenios surgieron y se mantuvieron únicamente cuando perfeccionaron su disciplina, al hacer más inviolable la sanción de las tradiciones.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> Duroselle, J.B., "Absence de guerre et paix", en *Annals of International Studies*, Ginebra, 1972, vol. 3, pp. 9-21; Tamayo y Salmorán, Rolando, "War, Peace and International Law" en Nettleship, M.A., R.D. Gibens y A. Nettleship (eds.) *War, its Causes and Correlates*, La Haya, Mouton Publishers, 1975, pp. 713-724.

<sup>22</sup> Gettel, Raymond Garfield, *Introduction to Political Science*, Boston, Ginn and Company, 1910, p. 46.

<sup>23</sup> *Idem*, p. 49.



El culto de los ancestros, por ejemplo, fortaleció la organización patriarcal. La unidad tribal y las costumbres fueron garantizadas por actos de coerción; costumbres que determinaban creencias comunes y organización común para todos: parientes, miembros de la tribu o ciudadanos. El hombre primitivo tenía que "aprender" a obedecer reglas.<sup>24</sup>

En el proceso de cambio de una mera agregación de personas a una comunidad *organizada*, el derecho juega un papel extraordinario. Por ello, "por muchos siglos, el derecho fue considerado requerimiento básico de la supervivencia y coexistencia humana... dando estructura y forma al edificio social".<sup>25</sup>

Motivar el comportamiento humano no es tarea fácil. Este comportamiento es un fenómeno que resulta de motivos tan persistentes (bioquímicos, ecológicos, etcétera), que es muy difícil ya no suprimir, sino, simplemente, atenuar su función motivadora. Para hacer que ciertos individuos se comporten de conformidad con el deseo o voluntad de otro, es necesario que éste disponga de elementos enormemente persuasivos que permitan alterar el cuadro habitual de sus motivaciones. El problema de la motivación del comportamiento se acentúa cuando se trata de provocar no un comportamiento de un individuo en particular, sino el comportamiento de un sinnúmero de individuos. De ahí se sigue que el elemento persuasivo, el motivo, tiene que ser un elemento estándar cuya representación motive por igual, o al menos de manera similar, a los miembros de una comunidad más o menos grande.<sup>26</sup>

Al respecto observa Kelsen: "en lo que a la organización de grupos se refiere, esencialmente sólo un método de provocación de conductas socialmente deseadas ha sido tomado en cuenta: la amenaza y la aplicación de un mal en caso de conducta contraria —la técnica del castigo—." <sup>27</sup>

Carneiro dice correctamente que un adecuado examen de la historia indica que únicamente una teoría coercitiva puede dar cuenta del surgimiento del Estado. La fuerza es el mecanismo por el cual la evolución política ha conducido al Estado.<sup>28</sup>

<sup>24</sup> "Aprender a obedecer reglas" implica establecer un sistema de organización en el que se establezcan y funcionen reglas sociales de cierto tipo.

<sup>25</sup> Bodenheimer, Edgar, *Power, Law and Society*, Nueva York, Crane Russak and Co. Inc., 1973, p. 1.

<sup>26</sup> Cfr. Tamayo y Salmorán, Rolando, *Sobre el sistema jurídico y su creación*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1976, p. 68; *id.*, "War, peace...", *op. cit. supra* nota 21, pp. 313 y ss.

<sup>27</sup> Kelsen, Hans, *General Theory...*, *op. cit. supra* nota 5, p. 18; *id.*, *Teoría general del derecho...*, *op. cit. supra* nota 5, p. 21.

<sup>28</sup> Carneiro, Robert L., "A Theory of the Origin of the State" en Cohen, Y. A.

b) *El derecho: aparato coercitivo*

Existe también una ampliamente compartida opinión de que el derecho tiene como función guiar el comportamiento humano.<sup>29</sup>

Esta función consiste en provocar un cierto comportamiento de los individuos, haciendo que realicen o dejen de realizar algo que, por alguna razón, es considerado valioso o perjudicial para la comunidad, respectivamente.<sup>30</sup> ¿Existe acaso otra manera de organizar una comunidad?

El Estado, en tanto organización, hace que los individuos efectúen o se abstengan de hacerlo ciertas cosas; lo logra a través del único método que posee: el derecho (estableciendo normas jurídicas).

Desde este punto, el Estado no es más que el orden jurídico que "organiza" a la comunidad. El derecho, en este sentido, es un sistema de motivación de la conducta humana. La función de motivación del mismo resulta, primordialmente, de la manera como el derecho ordena o prohíbe el comportamiento: a través de sanciones. La coacción es, así, ese elemento enormemente persuasivo que anula o, mejor, altera el cuadro de las motivaciones del comportamiento social de los individuos. La pena con la que el derecho reacciona contra ciertos actos, es la sanción; a través de este acto un mal es infligido al individuo "responsable", aun en contra de su voluntad y si es necesario mediante el uso de la fuerza física.

Observa Kelsen acertadamente, que la coacción ha jugado un papel extremadamente importante en la organización social. Esto se puede observar, particularmente, en las comunidades primitivas que conservan carácter religioso. Si los individuos respetan el orden social, en especial sus numerosas prohibiciones, es porque temen los tremendos males con los que los dioses castigan las violaciones del orden social. Comparado con el inmenso miedo que los primitivos sienten por las penas y castigos que impone la divinidad, la esperanza de una recompensa tiene una importancia secundaria.<sup>31</sup>

(ed.), *Man in Adaptation. The Cultural Present*, Chicago, Aldine Publishing Co., 1974, p. 419.

<sup>29</sup> Hart, Herbert L. A., *The Concept of Law*, Oxford, Oxford University Press, 1961, pp. 8-13; *id.*, *El concepto de derecho* (trad. Genaro Corrió), Buenos Aires, Abeledo Perrot, 1963, pp. 10-16. (Esta obra fue reimpressa en México por Editora Nacional, 1978.)

<sup>30</sup> Cfr. Kelsen, Hans, *The Pure Theory...*, *op. cit. supra* nota 18, pp. 24 y ss; *id.*, *Teoría pura...*, *op. cit. supra* nota 18, pp. 38 y ss.; *id.*, *The General Theory...*, *op. cit. supra* nota 5, pp. 15 y ss; *id.*, *Teoría general del derecho...*, *op. cit. supra* nota 5, pp. 17 y ss.

<sup>31</sup> Cfr. Kelsen, Hans, *Reine Rechtslehre*, *op. cit. supra* nota 18, p. 31; *id.*, *The*

Que la técnica del castigo haya tenido y tenga una importancia mayúscula en la historia institucional se revela, más que nada, por el hecho de que la técnica social más importante, el derecho, se sirve de este mecanismo de motivación.<sup>32</sup>

Ciertamente la sanción prescrita es siempre el comportamiento de un individuo; sin embargo, *interpretada como una acción del derecho de la comunidad*. Esto significa que las sanciones son *atribuidas o impuestas* al Estado. Este hecho es particularmente sustancial y ciertas características importantes de la sociedad, difícilmente serían explicadas sin referencia a esta ficción normativa.

Al establecer sanciones (tales como la privación de la vida, la salud, la libertad, etcétera), el orden jurídico que constituye el Estado induce a los individuos a actuar de conformidad con el deseo o deseos de aquellos que establecen las normas, esto es, de los gobernantes. Es de esta manera que términos como 'súbdito', 'gobernado', así como 'poder', 'dominio', 'autoridad', adquieren sentido. Alguien somete a otro --a un súbdito-- cuando aquél tiene el poder --el cual se imputa a la comunidad-- de hacer que éste realice o se abstenga de efectuar algo. En esta instrumentación de fuerza radica el poder del Estado, poder que no es sino el orden jurídico en función.

De esta manera, el poder "motivador" de las acciones y omisiones que organizan la sociedad reside, en gran medida, en el poder coactivo del derecho.

### c) Organización y compuesto

El Estado no es una cosa, es un compuesto cuyos componentes no son sino actos de individuos. Puede decirse que no existe Estado si éste no es la suma de actos individuales. Pero si éste es un compuesto de acciones individuales, la organización estatal es un compuesto de acciones particulares, es un conjunto de funciones que los individuos realizan en la comunidad, es la manera en la que tales funciones son arregladas.

Ahora bien, es el orden jurídico el que define y asigna las funciones (estatales) a los individuos y por este hecho organiza a la comunidad. Al determinar estas funciones el orden jurídico deviene el esquema del Estado, su plan, de acuerdo con el cual la comunidad está arreglada

*Pure Theory...*, *op. cit. supra* nota 18, p. 30; *id.*, *Teoría pura...*, *op. cit. supra* nota 18, p. 44.

<sup>32</sup> *Cfr.* Kelsen, Hans. *Reine Rechtslehre*, *op. cit. supra* nota 18, p. 31; *id.*, *The Pure Theory...*, *op. cit. supra* nota 18, p. 30; *id.* *Teoría pura...*, *op. cit. supra* nota 18, p. 44.

en términos de papeles sociales (*e.g.*, jueces, árbitros, sacerdotes, soldados, súbditos y otros). Estos papeles y funciones serán interpretados como actos del Estado. Esto es por lo que el Estado es considerado una entidad jurídica: la unidad de diferentes actos jurídicos.

### 7. Conclusiones

Al considerar los problemas persistentes del Estado, observamos que estos implican creación, derogación, ejecución y legitimación de normas sociales de cierto tipo; esto es, de normas jurídicas. Lo anterior constituye evidencia suficiente que muestra que el Estado, desde este punto de vista, es un complejo de actos jurídicos atribuidos a la comunidad estatal, que posee el monopolio del uso de la fuerza. Ahora bien, si el Estado, según este planteamiento, es un sistema jurídico específico, el problema de cómo es que él aparece, de cómo funciona, de cómo cambia, se vuelve un problema de cómo es que las normas jurídicas y las entidades jurídicas que constituyen, son creadas, de cómo funcionan y de cómo pueden ser modificadas.

Si quitáramos los elementos normativos del conglomerado que constituye el *substratum* de una comunidad política, lo único que tendríamos es un agregado de individuos. Si queremos ver en ese conglomerado o en ese agregado de individuos "dominio", "legitimidad", "autoridad", esto sólo es posible si atendemos al carácter normativo que supone el Estado. Son las normas jurídicas las que convierten el comportamiento de los miembros de la comunidad en un problema de razón práctica: en un conjunto de criterios —que señalan qué hacer— establecidos por ciertas instancias que no son otros sino los "órganos" del Estado.

## II. LA TEORÍA DEL 'ESTADO'

### 1. Razón metodológica

¿Qué es el Estado?, ¿cuál es su objeto específico? Tales interrogantes deberían encontrarse resueltos por la *teoría del Estado* (o ciencia del Estado). La primera pregunta ha sido contestada por diversas teorías, doctrinas, ensayos. Se ha hablado de la *naturaleza*, *esencia*, *fin*, y características del Estado,<sup>33</sup> dando por resultado un verdadero arsenal

<sup>33</sup> Vamos a entender por Estado aquella organización social en que existen ciertas instancias "centralizadas" que establecen (o reconocen) los patrones o estándares

de naturaleza y esencias, varios fines (diferentes) y, en ocasiones, contradictorias características.

Ciertamente no todo lo dicho sobre el Estado es contradictorio, pero ¿cómo optar por una doctrina o teoría sin realizar una aceptación totalmente dogmática? Para evitar el dogmatismo tendríamos que explicar, primeramente, los criterios de nuestro proceder. En segundo lugar habría que evitar una aceptación no explicitada de tesis o doctrinas.

Señalemos lo que constituye nuestro punto de partida: con lo único que contamos para comenzar nuestro análisis es con las expresiones 'teoría del Estado' y 'Estado'. La existencia y uso constante de éstas es un hecho incontrovertible. En vez de buscar la "naturaleza", o la "esencia" del Estado trataremos de determinar en qué circunstancias son usadas esas expresiones, con objeto de determinar, aunque de manera general, qué tipo de objeto es el que 'Estado' nombra. Una vez determinadas cuáles son estas condiciones, estaríamos en posibilidad de determinar, aunque de forma global, los eventos, los hechos o cosas a los cuales tales expresiones se aplican. Con lo anterior no queremos decir que este enfoque sea concluyente. No lo es. Serían necesarios otros refinados análisis para describir con precisión lo que 'Estado' nombra. Sirva este, pues, como un primer acercamiento al problema.

En este trabajo no nos ocuparemos de la expresión 'teoría del Estado' más que de modo incidental: únicamente como locución en la que ocurre la de 'Estado'. Baste señalar, simplemente, que la expresión 'teoría del Estado', contiene palabras que aparecen en frases tales como 'teoría de funciones', 'teoría de conjuntos', etcétera. Éstas, normalmente indican cualquiera de las siguientes dos situaciones, o ambas:

1) Que existen ciertos hombres —comúnmente llamados científicos, teóricos, etcétera— que estudian, analizan o describen algo; donde este algo es señalado por las palabras 'funciones', 'conjuntos', etcétera.

2) Que existe un conjunto de proposiciones o enunciados —resultado de la labor de los científicos o teóricos— que versan sobre algo; donde, nuevamente, ese *algo* es señalado por las palabras 'funciones', 'conjuntos', etcétera.

Si observamos con atención las expresiones 'teoría de funciones', 'teoría de conjuntos', etcétera, veremos que tales tienen en común que en ellas ocurre, a su vez, la de 'teoría de'.

Como 'teoría de' está en la expresión 'teoría del Estado', entonces de conducta para los miembros de la comunidad, que son los que controlan el uso de la fuerza en la misma.

esta última indica (entre otras posibles) a cualquiera de los subsiguientes dos casos o a los dos:

3) Que existen ciertos hombres —denominados ‘filósofos’, ‘juristas’, ‘sociólogos’, ‘políticos’— que estudian, analizan o describen algo; donde este algo es señalado por la palabra ‘Estado’.

4) Que existe un conjunto de proposiciones o enunciados —resultado de la labor de los filósofos, juristas, etcétera— que versan sobre algo; donde, de igual modo, ese algo es señalado por la palabra ‘Estado’.

En cuanto a las condiciones de aplicabilidad de la expresión ‘teoría del Estado’, cabría decir que si podemos determinar la existencia de 3) —la existencia de cierta actividad de filósofos, juristas, etcétera, *i.e.*, el estudio, análisis o descripción de algo denominado ‘Estado’— o de 4) —la existencia de un conjunto de proposiciones denominado ‘Estado’—, entonces hemos satisfecho las condiciones de especialidad de la locución ‘teoría de’ para el enunciado ‘teoría del Estado’. Al menos, tanto como son satisfechas tales condiciones para el uso, si es el caso de expresiones, como ‘teoría de funciones’, ‘teoría de conjuntos’, etcétera.

Parece razonable pensar que el significado completo de voces del tipo ‘teoría de...’ sólo se obtiene al conocer qué es ese algo que se investiga, estudia o describe; el algo sobre lo que versan las proposiciones o enunciados. Para saber qué es ese algo contamos como punto de partida con las palabras que lo nombran, *e.g.*, ‘funciones’, ‘conjuntos’, ‘Estado’, etcétera.

De lo anterior se sigue que el significado completo de la expresión ‘teoría del Estado’ sólo se obtiene conociendo el concepto de ‘Estado’, (ubicado dentro de la locución ‘teoría del Estado’).

## 2. El significado de ‘Estado’

### a) Las dificultades

La palabra ‘Estado’ no es un ruido, ni una onomatopeya, significa algo. Las palabras sirven para nombrar algo. En esto parece residir su función de comunicación; las palabras son expresiones (fonemas) o signos convenidos que *nombran* algo.

Cuando preguntamos ¿qué significa una palabra? estamos preguntando por el objeto que nombra. Así, por ejemplo, la voz ‘triángulo’ señala una superficie cerrada por tres líneas rectas. Cuando pregun-

tamos ¿qué significa la palabra 'triángulo'? podemos, mediante una expresión, describir el objeto que dicho vocablo nombra, diciendo, por ejemplo, que 'es una superficie cerrada...' o bien, señalar la figura llamada 'triángulo'.

Encontrar el objeto que las dicciones nombran, a veces, no es tarea fácil. Esto sucede, generalmente, cuando no tenemos un objeto que exhibir; cuando no podemos determinar *ostensiblemente* lo que la palabra nombra. Términos como 'valor', 'belleza', 'identidad', 'igualdad', 'proporción', etcétera, son ejemplos de este problema. Esta misma situación se presenta con la palabra 'Estado'. No tenemos un objeto que exhibir. Al no tener un objeto palpable es preciso recurrir a otras voces y expresiones para saber lo que las palabras nombran.

Otra dificultad para averiguar el objeto que las palabras nombran es que el mismo vocablo puede nombrar cosas distintas en diferentes situaciones. La palabra 'banco', por ejemplo, indica, en cierta situación, un objeto que sirve para sentarse; en otra, una institución que maneja dinero; en otra más, un accidente del fondo marino; etcétera. Las situaciones, como éstas, en que las dicciones concurren las denominaremos 'contexto'.

Pero ¿cómo sabemos lo que las palabras nombran cuando éstas, como en el caso, pueden nombrar diferentes cosas? El significado de tales palabras lo ofrece el contexto. Así, por ejemplo, la acepción de 'banco', no presenta problemas en la expresión: 'el viejo se sienta en el banco de madera', o en la de: 'el banco de arena hizo encallar el buque'. Cabe pues observar que el sentido de las palabras es, en gran medida, determinado por la pragmática, por la intención del interlocutor, el contorno, etcétera.

Si, por un lado, la acepción de las palabras se puede encontrar, en gran medida, en su contexto pragmático, y si, por otro, no es posible determinar ostensiblemente el concepto de 'Estado', entonces parece razonable recurrir al contexto en que la palabra 'Estado' generalmente aparece para tratar de encontrar su significado o, al menos, ciertos indicios del mismo.

#### b) *Contexto habitual de 'Estado'*

Para determinar el 'contexto' de la palabra 'Estado', será necesario, plantearnos interrogantes como las siguientes: ¿dónde?, ¿cuándo?, ¿cómo?, se usa o se dice 'Estado'. A este respecto cabe indicar que, salvo

verdaderas excepciones, la palabra 'Estado'<sup>34</sup> no aparece sola; se encuentra generalmente acompañada de otras, de las cuales, las más persistentes forman lo que denominaré 'el contexto habitual de «Estado»' (*c h/E*). Pero, ¿cómo podríamos reconocer a las palabras que forman el *c h/E*?

Un primer criterio para determinar el *c h/E* podría ser la frecuencia y persistencia con la que tales palabras aparecen en los libros, artículos o revistas que se pueden clasificar bajo las voces: 'teoría del Estado', o 'Estado'; esto es, que tratan problemas habitualmente reconocidos como propios de la teoría del Estado. En la exposición de esta teoría —señala Kelsen— lo que interesa es más bien establecer, mediante el análisis de los problemas corrientemente tratados en esta disciplina, aquel concepto de Estado en torno al cual giran todos o algunos de los más importantes problemas del mismo. Es decir, el concepto de Estado que presupone la doctrina del poder, del territorio del pueblo, de la constitución, de la forma o de los órganos del Estado, de las uniones entre Estados, etcétera. Se trata de establecer el concepto propio de la *teoría general del Estado*. Esto no es posible más que a condición de aceptar el hecho de esta "ciencia"; de considerarla como la unidad de un determinado complejo de problemas, tal como históricamente se ha venido desarrollando. El resultado será que se determine como concepto apropiado de esta disciplina aquella significación de 'Estado' más adecuada a este complejo de problemas.<sup>35</sup>

Un segundo criterio consistiría en ver si se pueden formar expresiones bien construidas (propias del lenguaje ordinario) en las cuales ocurran tales palabras así como la expresión 'Estado', en estrecha relación.<sup>36</sup>

Pensemos en las siguientes palabras: 'gobierno', 'constitución', 'administración', 'expropiación', 'tratados', 'legislación', 'jurisdicción', 'reglamentación', 'ejecución', 'indulto', 'guerra', 'alianza', 'tratado', 'sentencia', 'proceso', etcétera. Con respecto a esta lista de vocablos (de connotación jurídica indudable), cabe señalar que muchos libros que tratan problemas del Estado, contienen estudios, análisis o descripciones de co-

<sup>34</sup> No debemos olvidar que sólo nos ocupamos del significado de 'Estado' cuando esta expresión designa una organización social de cierto tipo o bien cuando ocurre en las locuciones 'teoría del Estado' o 'ciencia del Estado'.

<sup>35</sup> Cfr. Kelsen, Hans, *Teoría general del derecho...*, *op. cit. supra* nota 5, p. 6. Las cursivas, comillas y dobles comillas son nuestras.

<sup>36</sup> Un método útil para abordar el significado de palabras como 'derecho', 'obligación', 'responsabilidad' y, consecuentemente, 'Estado', consiste en colocar la dicción en cuestión en oraciones del tipo en el que es característicamente usada. (Cfr. Hart, Herbert, L. A., *Definition and Theory in Jurisprudence*, Oxford, Oxford University Press, 1953, p. 8.)



sas, acontecimientos o actividades que son nombradas por las palabras antes referidas. Tales palabras satisfacen, en esta forma, el primero de los criterios.

El segundo criterio también es satisfecho. Cada una de las dicciones conjuntamente con la de 'Estado' pueden formar expresiones bien construidas. Por ejemplo, si escogemos la palabra 'constitución' y la relacionamos con la voz 'Estado' podríamos formar locuciones como 'la constitución del Estado', 'el Estado aplica la constitución', 'la constitución regula al Estado', etcétera. Estas expresiones, como puede observarse, no son artificiales; ni son extrañas. Es fácil encontrarlas y entenderlas. Del mismo modo, si escogemos la voz 'gobierno' y la relacionamos con la de 'Estado', podríamos crear expresiones como 'el gobierno dirige el Estado', 'el gobierno del Estado', sin que, tampoco, éstas puedan considerarse artificiales o ajenas al lenguaje ordinario. Asimismo pueden considerarse las palabras 'administración', 'legislación', 'tratados', 'jurisdicción', 'expropiación', etcétera. Éstas no son expresiones artificiales del lenguaje, sino dicciones bien construidas, que tienen cierto sentido y, por lo cual, las comprendemos.

### 3. *El elemento común del c h/E*

Sin duda es casi imposible —y, en todo caso, bastante inútil— la tarea de analizar una por una las palabras que constituyen el *c h/E*. En virtud de que, prácticamente, no podemos abordarlas individualmente, tendremos que recurrir a algún procedimiento que nos permita estudiarlas, si no a todas, al menos a un alto porcentaje. Para tal efecto es necesario establecer ciertos rasgos comunes en ellas con el objeto de reducirlas a unidad y proceder a un examen de conjunto. Si observamos con atención, todas las palabras que constituyen el *c h/E* (tales como 'gobierno', 'sentencia', 'legislación', 'constitución', 'ejecución', 'administración', 'tratados', 'guerra', etcétera), veremos que todas, o al menos la mayor parte de ellas, señalan *una actividad humana o el resultado de la misma*. Esto es, tales voces indican, por lo general, *situaciones* donde la conducta humana juega un papel decisivo. Así, por ejemplo, la palabra 'legislación' supone una actividad por medio de la cual una ley se emite; la palabra 'constitución' implica, también, una actividad de la cual ésta se establece; la palabra 'sentencia' supone ciertamente una actividad por medio de la cual ésta se pronuncia; 'gobierno' connota, indudablemente, actividades por las que se gobierna; 'administración', por lo consiguiente; etcétera. En suma, podría decirse que tales palabras señalan, las más de las veces, *actos o violaciones humanas o situaciones donde la conducta humana juega un papel decisivo*.

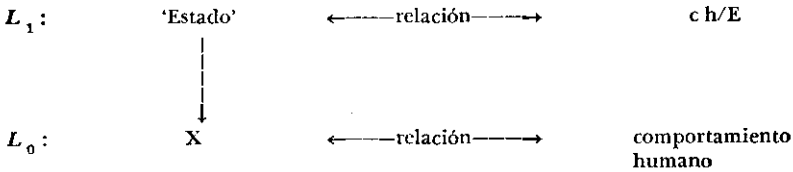
#### 4. *El comportamiento humano*

A esto se debe que nuestro problema lo constituya el comportamiento humano.<sup>37</sup> Pero ¿por qué analizar el comportamiento humano? Para

<sup>37</sup> No obstante la enorme importancia que pudo representar para la humanidad una solución de la ciencia natural al problema del comportamiento humano, durante largos siglos la evitó. No fue propiamente sino hasta el siglo pasado cuando el conocimiento científico logró hacer del comportamiento humano un objeto de la ciencia natural. Del mismo modo que Copérnico y Galileo desposeyeron a la tierra de su posición como centro del universo, así Darwin —el Newton de la biología— despojó al hombre de su frío pedestal de ángel caído (*cf.* Dampier-Whetham, William, *Historia de la ciencia y sus relaciones con la filosofía y la religión* [*A History of Science and its Relations with Philosophy and Religion*], Madrid, Aguilar, 1931, p. 334; véanse, además, pp. 273 y ss).

“... Todo aquello que nos distingue —señala Bertrand Russell— ya sea de los troncos y las rocas, como de los pájaros y las bestias, tiene que ser, se pensaba, noble y muy grande para el frío despegue de la investigación científica. La *Biblia* —continúa—, aunque al principio fue un obstáculo para aceptar el sistema copernicano, pronto se encontró que permitía interpretaciones que hacían posible a hombres de ejemplar piedad, como el propio Newton, a aceptar la inspiración verbal de las Escrituras y también las enseñanzas de la astronomía. Pero, con respecto a la biología era más difícil reconciliar ciencia y *Génesis*. Si la *Biblia* era de aceptarse literalmente: el mundo había sido creado en el año 4004 a de J.C., o aproximadamente; cada especie de animal había sido creada separadamente y Adán y Eva no tenían padres. El hombre, solo entre los animales, era considerado con un alma inmortal, libre arbitrio, responsabilidad moral y la terrible disposición para el pecado. El abismo entre él y los animales inferiores era, en consecuencia, infranqueable; una creatura mitad hombre y mitad simio, era inconcebible. A las doctrinas derivadas de las estructuras fueron añadidas otras derivadas de Platón y Aristóteles. Sólo el hombre es racional, es decir, puede sumar y entender silogismos... Las tempranas batallas entre ciencia y teología... —comenta Bertrand Russell— fueron eclipsadas por la gran batalla sobre la evolución, la cual comienza con la publicación del *Origen de las especies* de Darwin en 1859.” (Russell, Bertrand, *Human Knowledge. Its Scope and Limits*, Londres, George Allen & Unwin [Muirhead Library of Philosophy], 1966, pp. 43-45.) A consecuencia de la revolución darwiniana “ahora conocemos con certeza que el hombre, como todas las otras criaturas vivientes, deben su existencia a un solo proceso histórico de evolución” (Lorenz, Konrad, “Forword”, en Tiger, Lionel y Robin Fox, *The Imperial Animal*, New York, Laurel, 1975, p. 7). A partir de entonces, todo estaba dispuesto para aplicar a la sociología los métodos de la matemática (*cf.* Dampier-Whetham, *op. cit.* en esta misma nota, pp. 306 y 311). La aplicación de estos métodos a la sicología produjo el desarrollo de una sicología perteneciente al sistema del *conocimiento natural*. Sin embargo, la antropología física, la sociología, la sicología, etcétera, parecían no poder agotar la explicación de todas las posibilidades del comportamiento humano. Por ejemplo, el problema de la determinación de reglas para evaluar, regular o controlar el comportamiento son problemas típicos que, habitualmente se cree, escapan a una explicación por parte de los enunciados de la *ciencia natural* (*cf.* Lorenz, Konrad, “Forword”, *cit.* en esta misma nota, p. 8) y reclaman de una otra reflexión (*i. e.* práctica, como la de la ética o la jurisprudencia). A este respecto cabe señalar que no nos interesa por el momento la reflexión práctica sino las explicaciones de la ciencia natural que sean relevantes al problema del establecimiento de normas o instrucciones sociales.

contestar esta pregunta se me ocurre el siguiente argumento: si, al nivel del lenguaje ( $L_1$ ), la palabra 'Estado' se encuentra íntimamente relacionada con las palabras que constituyen el contexto en que habitualmente se encuentra inscrito, entonces, resulta *razonable* pensar en la existencia, al nivel de los objetos ( $L_0$ ), de una relación (semejanza, similitud, vecindad o identidad) entre los elementos que nombran 'Estado' y los que nombran su contexto habitual. Esta relación puede apreciarse fácilmente en el siguiente cuadro:



Cabe pues, establecer que si las palabras que constituyen el *ch/E* nombran comportamiento humano, entonces parece razonable suponer que el objeto (u objetos) que la palabra 'Estado' nombra o es comportamiento humano o bien se encuentra relacionada con él, lo implica o lo connota. Esto proporciona al menos una pista en nuestro intento por determinar qué cosas o acontecimientos nombra 'Estado'.

No haremos un análisis general del comportamiento humano, sólo estudiaremos aquel que se encuentre relacionado con el vocablo 'Estado'. ¿Cómo excluir el comportamiento no relevante? El argumento que nos puede servir como criterio, aunque no absolutamente concluyente, es el siguiente: no son relevantes, en nuestro tratamiento, los comportamientos que no se encuentren nombrados (denotados, connotados) por las palabras que forman el *ch/E*. Así, resulta que estos comportamientos no son objeto de *nuestro* análisis. A los que sí están nombrados, connotados o implicados por el *ch/E*, los denominaremos 'actos estatales', teniendo presente que dichos actos son, siempre, comportamiento humano.

### 5. Los actos estatales

Si consideramos el *ch/E* encontraremos que las palabras que lo constituyen implican la existencia de un estrecho vínculo entre individuos. Tales palabras designan o suponen interacciones o, si se quiere, relaciones humanas. Por ejemplo, las palabras 'legislación', 'gobierno', 'sentencia' implican que alguien (o algunos) se *dirigen* a otros. Aún más,

aquel que se dirige a otros usa un 'lenguaje' en el que refleja que actúa sobre los otros.<sup>38</sup>

Conforme a este argumento los actos estatales constituyen cierto tipo de relaciones sociales que podemos entender como *imperativas*. Si del uso del discurso, por ejemplo directivo, o de ciertas actitudes se infiere que alguien (o algunos) actúan sobre otros, entonces las relaciones sociales que los tales actos constituyen, suponen que ciertos comportamientos ya no son optativos sino que son, en algún sentido, *imperativos* u *obligatorios*.<sup>39</sup>

Las relaciones sociales específicas que constituyen los rasgos característicos de un grupo son los datos que nos permitirán determinar cómo funciona tal grupo y cómo se encuentra estructurado. A través de las relaciones sociales los individuos "comunican" lo que quieren y planean hacer. De ahí se sigue que las palabras que forman el *ch/E* designan los comportamientos fundamentales del código social del grupo. Pero ¿cómo funciona este código?

### III. REGLAS FUNDAMENTALES DEL COMPORTAMIENTO

En esta parte se explica el establecimiento de las normas sociales (reglas, estándares) como manifestación cultural resultante de características propias de la especie *homo* y del grupo humano. El lector puede considerar esta sección como un ensayo de antropología jurídica, en la que se intenta mostrar que el uso de normas, así como un contenido mínimo de los sistemas de normas, son resultados de condiciones naturales del individuo y grupos humanos, de carácter primordialmente biológico. Nos ocuparemos de la instalación de normas que está más allá de cambios legislativos o innovaciones judiciales. Nos interesa, por decirlo así, una explicación natural de la normación en sus primerísimos estadios.<sup>40</sup>

<sup>38</sup> Cuando usamos "lenguaje" no nos queremos limitar exclusivamente al uso de un discurso directivo o performativo en el sentido en que lo hace Alf Ross (*cfr. Directives and Norms*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1968, pp. 34 y ss.; *id.*, *Lógica de las normas* [versión española del título citado], Madrid, Editorial Tecnos, 1971, pp. 41-75) sino incluir las actitudes —racionales o irracionales—, las intenciones, los hábitos, etcétera, de los sujetos.

<sup>39</sup> Hart, Herbert H. L., *The Concept of Law*, *op. cit. supra* nota 29, p. 6; *id.*, *El concepto de derecho*, *op. cit. supra* nota 29, p. 7; Tamayo y Salmorán, Rolando "Introducción a la ciencia del derecho y a la interpretación jurídica. La jurisprudencia romana", en *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, México, año XIII, núm. 39, septiembre-diciembre de 1980, pp. 824, 825, 827 y 828.

<sup>40</sup> En el sentido en que lo entendían Francis Hutcheson (*A System of Moral*

### 1. *El lenguaje del comportamiento*

Entre los productos del comportamiento cultural del hombre encontramos hábitos, tradiciones, costumbres, reglas; en suma, ciertas *instrucciones sociales*. ¿Cómo se producen?

El individuo escoge, a través de un sinnúmero de ensayos y errores, el *habitat* —terreno, clima, vecindad— que le permiten subsistir. Elige los elementos del ambiente que funcionan como condiciones de pervivencia. A este segmento del medio lo voy a denominar '*imperativo vital*' (*Iv*). Este incluye la posesión de territorio, comida, hembras, una cierta vecindad, dominio, control, no interferencia, etcétera.

El hombre capta el ambiente sintiendo estímulos. A éstos el individuo da respuesta de acuerdo con su *biograma*: el *repertorio* completo de los posibles comportamientos propios de su especie.<sup>41</sup> No es necesario resaltar que sobrevivir implica programas exitosos de comportamiento y que éstos son, en gran medida, resultado de la selección natural. La forma en que el individuo se comporta es lo que determina sus oportunidades de pervivencia. En este sentido, pero sólo en ese sentido, podría decirse que el organismo humano es como una computadora que se encuentra *cableada* en forma específica; *conectada* siempre para procesar cierto tipo de información y para producir cierto tipo de información.

A la pregunta '¿por qué se comporta el individuo?' podríamos contestar: porque responde a estímulos. Y a la pregunta '¿por qué hace lo que hace?' cabe contestar: "hace lo que hace porque su conducta ha dado resultado en la lucha por la supervivencia".<sup>42</sup> Esta conducta es el resultado final de ensayos y errores durante incontables generaciones, la cual se encuentra inscrita en el *biograma* de la especie (herencia biológica común a todos los individuos de la especie).

### 2. *Las reglas fundamentales del comportamiento*

De acuerdo con lo anterior, resulta que el hombre (como cada especie) posee un repertorio de señales, posturas, ruidos, movimientos; un

*Philosophy*, 1755); David Hume (*Tratado de la naturaleza humana*); Antoine Coquet (*De l'origine des lois, des arts et des sciences et de leur progrès chez les anciens peuples*, 1758); John Dalrymple (*An Essay towards a General Theory of Feudal Property in Great Britain*, 1757); Lord Kames (*Historical Law Tracts*, 1758).

<sup>41</sup> Término original de Count, E.W., "Eine biologische entwicklungsgeschichte sozialitat", en *Homo*, vols. 9 y 10, 1958 y 1959, citado por Tiger, Lionel y Robin Fox, *op. cit. supra* nota 37, p. 22.

<sup>42</sup> Tiger, Lionel y Robin Fox, *op. cit. supra* nota 37, p. 19.

lenguaje por medio del cual comunica lo que siente y lo que planea hacer. Pero, para entender el lenguaje del comportamiento necesitamos conocer las reglas que lo rigen. Éstas describen los principios en que el lenguaje del comportamiento trabaja, las cuales constituyen el "léxico de la acción social".<sup>43</sup> Si las reglas del comportamiento no son observadas por los individuos la comunicación se interrumpe y el resultado es un caos de comportamiento. Con esto no se quiere decir que se excluya la creación cultural y su aprendizaje. Esto puede explicarse así: si una mirada sobre la variedad de normas, costumbres y tradiciones permite pensar que el hombre puede crear distintos tipos de cultura, sus temas básicos son reducidos en número. La diversidad de lenguajes del comportamiento es prácticamente infinita. En principio no existen límites en su variedad (como testimonia la increíble diversidad de culturas humanas). Sin embargo, existen ciertas persistencias o regularidades, no obstante las diferencias superficiales, que se presentan en una comunidad tras otra. Si bien el lenguaje del comportamiento es infinito en sus variantes, sus temas son reducidos en número.<sup>44</sup>

Existen en el biograma varias tendencias identificables de comportamiento: habrá comportamientos que aprenderemos fácilmente y otros que no aprenderemos. Biológicamente estamos dotados de ciertas capacidades para hacer algunas cosas de determinada manera (humana). "Los seres humanos harán cosas humanas", e.g., normas jurídicas. Poseemos un mecanismo de adquisición cultural que nos obliga a producir reconocibles y analizables culturas humanas. De ahí que ciertos temas de comportamiento son predecibles, discernibles y, muchas veces, ineludibles.<sup>45</sup>

Procedamos ahora a señalar ciertas reglas básicas en los lenguajes del comportamiento, las que condicionan los comportamientos y su evolución. Nuestro propósito no es predecir qué es lo que el individuo va a hacer sino cómo lo va a hacer.

### 3. *La interacción y sus reglas*

Hemos dicho que el único producto genuinamente humano que resulta del biograma de los seres antropomorfos es su cultura. De entre

<sup>43</sup> *Idem*, pp. 22-23.

<sup>44</sup> *Idem*, pp. 27-30.

<sup>45</sup> Nos comportamos culturalmente —siguiendo programas complementarios de comportamiento: reglas o instrucciones, normas (mandatos, costumbres)— porque está en nuestra naturaleza comportarnos así. La selección natural ha producido un organismo que tiene que comportarse culturalmente para sobrevivir, que tiene que establecer normas, crear mitos, hablar lenguas, etcétera. (*Idem*, pp. 35-38.)

los productos del comportamiento cultural del hombre, como obras humanas, se encuentran las normas, los hábitos, las costumbres, en suma: ciertas instrucciones sociales.

El análisis de los criterios fundamentales del lenguaje del comportamiento nos permitirá abordar el problema del funcionamiento de las reglas o estándares sociales (como llamaremos a las instrucciones sociales).

La conducta de alguien (o de algo) que interfiere, daña, disminuye o deteriora, en alguna forma, el *Iv*, tendrá como respuesta una *conducta aversiva* (agresión, amenaza, ataque, etcétera). Esta ha sido la respuesta que ha dado resultado en la lucha por la pervivencia.<sup>46</sup> La conducta aversiva revela la existencia de una "controversia". En contrapartida los individuos gozan haciendo todo aquello que es benéfico para la pervivencia; comer y cohabitar son los ejemplos más obvios. Quien procura cohabitación recibe, como respuesta, no sólo una conducta no-aversiva, sino cooperación.

Ahora bien, cuando el individuo tiene que dar cuenta del comportamiento, dispone, para ello, únicamente del repertorio de respuestas dados a específicos comportamientos. Cabe decir: el individuo cuenta con un sólo patrón de evaluación de comportamientos. Este patrón reposa en una regla básica que podría formularse de la siguiente manera:

*R<sub>1</sub> : Toda conducta a la cual le siga una conducta aversiva es un "perjuicio".*

De lo anterior se sigue que la "controversia" se debe a la lucha por la posesión o control de un *Iv* que asegure la pervivencia del individuo o la de un grupo. Una vez producida la controversia (o conflicto), ésta tendrá que resolverse.

#### 4. La resolución de "controversias"

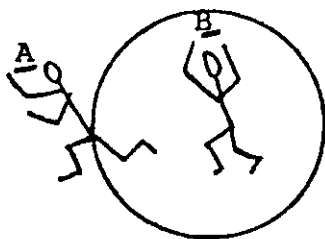
Hemos visto que los comportamientos de la especie, son aquellos que han permitido la existencia del *grupo*. La solución de "controversias" consecuentemente tendrá que ser compatible con los principios rectores de mutación y selección natural. El sistema de resolución de

<sup>46</sup> Cuando, por ejemplo, un joven babuino se introduce en el espacio personal (imperativo vital) de un adulto irascible, este último afecta hacer lo que parece un enorme bostezo, pero es, en realidad, una exhibición de colmillos y rojas encías con el propósito de intimidar al descuidado muchacho (*idem*, p. 22.)

“controversias” tendrá que ser compatible con los comportamientos que permiten la pervivencia del grupo.

El hombre, en razón de ciertos rasgos peculiares a su especie (primate terrestre, habitante de la sabana) tuvo que adoptar una comunidad propia a los homínidos.<sup>47</sup> “La cohesión y la división de tareas que caracterizan a los homínidos traducen una adaptación sociobiológica de primate terrestre.”<sup>48</sup> Pensamos, como ilustración analógica, en un grupo típico de primates de la sabana, e.g., los babuinos. Dicho grupo tiene, aproximadamente, cuarenta miembros. Se organiza con base en peculiares arreglos de espacio. En el centro del grupo se encuentran los machos dominantes (aquellos que controlan el *Iv* del grupo) —nunca más de seis adultos—. Alrededor de ellos se aglutinan las hembras y los pequeños. Esparcidos alrededor de este núcleo central están los *jóvenes* (machos), aspirantes al núcleo central. A la orilla del conglomerado se encuentran los individuos de la *periferia*: individuos que fueron movidos hacia los linderos del grupo e individuos que no pudieron obtener (o perdieron) la jerarquía central.<sup>49</sup>

Esta estructura, parecida *ex hipótesis* a la que los homínidos debieron tener, proporciona grandes ventajas para un grupo de primates moviéndose en la sabana. Los machos del núcleo central actúan como “jefes” en un complejo conjunto de acciones y de interacciones. Los individuos de la periferia, los más expuestos a los depredadores son la alarma del grupo. Un conglomerado de este tipo (como podría ser el de los homínidos) tuvo que ser *disciplinado* para poder sobrevivir;

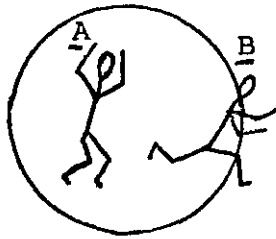
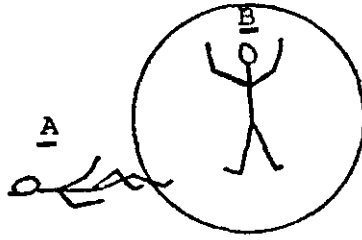


<sup>47</sup> Cfr. Thorpe, W. H., *Ciencia, hombre y moral*, Labor, Barcelona, 1969, p. 80.

<sup>48</sup> Goustard, M., *Les singes antropoides*, París, Presses Universitaires de France, 1970, p. 75.

<sup>49</sup> Cfr. Tiger, Lionel y Robin Fox, *op. cit. supra* nota 37, p. 47. Esta organización concéntrica se presenta aun entre los primates no terrestres (cfr. Goustard, M., *op. cit. supra* nota anterior, p. 74).





esta disciplina se encontraba garantizada por la forma en que las disputas se resolvían y por la *estructura jerárquica*. Veamos ahora las formas más significativas de solución de “controversias” en un grupo humano:

En (a) la conducta aversiva de *B* anula el perjuicio (la intromisión o invasión) de *A*, obligándolo a desterrarse (cuando el *lv* que controla *B* es suficiente sólo para que sobreviva él mismo) o a establecerse en su periferia (cuando *B* lo permite, una vez satisfecha su supervivencia: sus necesidades) convirtiéndose *A* en un individuo de segundo rango en la comunidad. La última situación es muy importante para entender la idea de dominio o poder social, puesto que si ésta ha de tener algún significado en las sociedades humanas, tiene que ser concebido como una interacción compleja que puede ser descrita como sigue:

Un individuo tiene poder sobre otro si, y sólo si, el primero puede hacer que el último se comporte como aquél quiere o desea.

Ahora bien, si *A* se queda en el grupo, en la periferia, la relación de poder social aparece puesto que *B* puede hacer que *A* se comporte como él quiere o desea.

En (*b*) estamos en presencia de la anulación del *perjuicio* (intromisión, ataque, etcétera) de *A* mediante su eliminación (*e.g.*, con su muerte). Una vez resuelta la disputa (anulada la conducta de *A*), desaparece la conducta aversiva de *B* (ya cumplió su función).

(*c*) contempla el caso en que la conducta aversiva de *B* (amenaza, agresión, etcétera) no es suficiente para anular la conducta de *A* y cede el control del *Iv*. En este caso la conducta de *A* no puede interpretarse como un perjuicio. Éste, en todo caso, lo constituía el control que ejercía *B* sobre el *Iv*, situación que dio origen a la conducta aversiva de *A*. En este caso la conducta de *A*, y su resultado, bien podría interpretarse como "conquista". El éxito de esta conducta o, si se quiere, su eficacia, *transforma su interpretación*.

(*c*) describe el caso de la *redistribución de rangos*. Frecuentemente se han establecido analogías entre las sociedades humanas y las sociedades de hormigas, donde los rangos son fijados genéticamente: las obreras son obreras; los zánganos, zánganos; las reinas, reinas; los soldados, soldados; etcétera. Las obreras no pueden usurpar el poder en la colonia, porque están genéticamente programadas para ser obreras y nada más. No puede haber redistribución del poder.<sup>50</sup>

La redistribución de recursos y el cambio de rangos se produce claramente cuando un individuo de la periferia accede al núcleo central.<sup>51</sup>

##### 5. La resolución de "controversias" y sus efectos

Estas formas de solución de "controversias" producen una rápida selección de características que conducen al dominio.<sup>52</sup> Dichos sistemas dan origen a una marcada estratificación (*couche dominante*, séquito, individuos de la periferia). Ésta trae aparejadas actitudes peculiares

<sup>50</sup> Cfr. Tiger, Lionel y Robin Fox, *op. cit. supra* nota 37, p. 42.

<sup>51</sup> Un individuo dominante (que posee o controla el imperativo vital) se mueve más libremente, come mejor, consigue mayor atención, vive más, menos angustiado que el individuo que se encuentra en la periferia de la comunidad (los que no tienen control sobre el imperativo vital de la especie). Los individuos sin este privilegio tiene esta triple opción: abrirse camino hacia la jerarquía central, abandonar el grupo para probar en otro lado o morir (*idem*, pp. 46-49).

<sup>52</sup> Cfr. Thorpe, W. H., *op. cit. supra* nota 47, p. 82.

por parte de los miembros del grupo, las cuales producen estabilidad y limitan el uso de la fuerza.

- i) Los individuos de bajo *status*, sea por miedo o respeto, parecen "estar obligados" a prestar mucha atención a los individuos de la *couche dominante*, deviniendo súbditos.
- ii) El individuo de alto *status* se comporta como dominante y convence a los otros de que lo es.<sup>53</sup>

¿No son estas condiciones necesarias para la institucionalización del poder?

La solución de "controversias" se produce mediante el uso de la fuerza (e.g. combates). Ciertamente, para que se dé se hace uso de la coerción, pero puede, las más de las veces, ritualizarse (piénsese, por ejemplo, en las actitudes adquiridas por los miembros del grupo). No es necesario que la estructura social que resulta de la resolución de controversias se mantenga a través de coerción permanente (e.g. constantes combates), sino por el ritual correspondiente. (Sin embargo, el recurso al uso de la fuerza tiene que ser más que una mera posibilidad). Esto es, resulta suficiente para los miembros del grupo *reconocer* que ciertos individuos *tienen poder* para usar la coerción. Esta ritualización juega un papel esencial en la estructura del grupo (lo hace estable): lo estabiliza y, en cierto sentido, legitima el uso del poder.<sup>54</sup>

De esta manera, un grupo es estable cuando las actitudes —el com-

<sup>53</sup> Cfr. Tiger, Lionel y Robin Fox, *op. cit. supra* nota 37, p. 49.

<sup>54</sup> El dominio, como la sumisión, se expresa por el uso de gestos (los que se usan en combates) en el comportamiento diario de los primates: *cantos* —gibones, orangutanes, etcétera—, gestos de amenaza —babuinos, gorilas, chimpancés, etcétera—, actos (pantomimas) de intimidación —orangutanes, gorilas, chimpancés, etcétera— (cfr. Goustard, M., *op. cit. supra* nota 48, pp. 80-82). Estas actitudes (actividades, posturas y gestos) nacieron como reacciones que, en tanto adquieren un valor de supervivencia, se ritualizan, y mediante una evolución que les es propia, adquieren el valor de señal social (cfr. Goustard, M., *op. cit. supra* nota 48, pp. 80, 82 y 111; Thorpe, W. H., *op. cit. supra* nota 47, pp. 82 y 95). Es pues mediante estos ritos que los dominantes manifiestan su *status*.

Los comportamientos agresivos del hombre son determinados, como entre los primates no humanos, por la biología y la experiencia. La continuidad biológica entre la agresión humana y la de otros primates se manifiesta en varios aspectos: gritos de amenaza, actos de intimidación, etcétera. Sin embargo, los gestos han sido transferidos a la mano. El primate cazador ha ampliado estos gestos mediante el uso de armas y del lenguaje, produciendo rituales de agresión más complejos y desarrollados, como, por ejemplo, las danzas guerreras (cfr. Goustard, M., *op. cit. supra* nota 48, p. 82), la humillación, etcétera. "La reacción agresiva no es sólo dispersada por abreacción; también es detenida o limitada por ceremonias de saludo ó apaciguamiento" (Thorpe, W. H., *op. cit. supra* nota 47, p. 95).

portamiento efectivo— de los dominantes del grupo encuentran su *correlato* en las actitudes de la conducta efectiva de los dominados. Estas actitudes y comportamientos son aprendidos por el individuo a través de un largo proceso. Pero una vez *interiorizada*, el individuo es poseedor de una cultura: tradiciones, hábitos; en suma, instrucciones sociales consistentes en un repertorio de prejuicios y de sus respectivas respuestas: los *castigos* (y las personas que tienen poder para *imponerlos*). Los dominantes estarán “legitimados” cuando el repertorio de prejuicios y castigos sea el mismo tanto para ellos como para los dominados. Es de esta manera que la representación de la relación prejuicio-castigo se convierte en “una razón para que los individuos actúen”.

#### 6. *Las reglas básicas del comportamiento y las reglas sociales del control social*

Una vez interiorizado el mecanismo de esta relación (facilitada por las actitudes de los protagonistas) y aprendido el repertorio de prejuicios y sus correspondientes castigos, el individuo entenderá que es *así* como las cosas ocurren (o deben ocurrir). Es de esta forma como la representación de la relación prejuicio-castigo o, simplemente, de las instrucciones sociales, se convierte en una *razón para actuar*.

Cuando el individuo ha reconocido y aprendido que habrá razones para que su conducta (cierta conducta) produzca, contra él o su grupo, una respuesta aversiva, evitará o tratará de evitar tal conducta. Así, si al robo de víveres le sigue generalmente el destierro o la muerte, entonces el individuo [posiblemente *A* en (*a*)], al reconocer que su acción producirá una conducta aversiva de *B*, tendrá razones para evitar ese robo. De la misma manera, si a la copulación incestuosa le sigue regularmente una prole defectuosa, entonces el individuo tendrá razones para evitar el incesto; etcétera.

El biograma de la especie ha permitido captar instrucciones sociales producidas por el individuo, *ergo*, culturales. Estas instrucciones complementan su programa original de comportamiento.

El repertorio de prejuicios-castigos y su representación funcionan como programas complementarios de comportamiento. Los individuos, no obstante los instintos, apetitos, deseos o inclinaciones que posean (propios del biograma original de su especie) tendrán razones para evitar los tremendos males (muerte, destierro) que constituyen los “castigos” (previstos en sus programas complementarios de conducta). Los

individuos intentarán evitar los castigos de la única manera posible, la cual puede formularse así:

$R_2$  : Si quieres evitar el castigo, evita la conducta que lo condiciona.

De esta forma, las instrucciones sociales (cuando son eficaces, *i.e.*, cuando de la acción se derivan razones) se convierten en un “mecanismo inhibitor” de instintos, apetitos, deseos, inclinaciones, provocando una conducta diferente a la que se hubiera realizado si estas instrucciones no hubieran operado. Esta representación se convierte, así, en una razón de más o menos peso para conducirse de cierta manera, más o menos prevista. El repertorio de perjuicios-castigos en tanto programa complementario de comportamiento constituye el “acervo cultural” de la comunidad, el cual tendrá que ser transmitido de generación en generación a través de medios no genéticos, esto es, culturales. ¿Cómo aumentó y se complicó el repertorio de perjuicios-castigos?, ¿cómo fueron transmitidos de generación en generación?

#### IV. EXPLICACIÓN Y EVALUACIÓN DEL COMPORTAMIENTO

Todo comportamiento que reclame una explicación por parte del individuo será interpretado de acuerdo con el repertorio de perjuicios y castigos del grupo; *i.e.*, de acuerdo con instrucciones sociales de la comunidad. Este es el único patrón; no existe otro. El repertorio de instrucciones sociales podrá incrementarse y desarrollarse, pero básicamente funcionará como señalan  $R_1$  y  $R_2$ . La conducta que opere como un perjuicio, será perjuicio; la que opere como castigo, castigo. Este proceder es fácil cuando el individuo conoce los dos términos de la relación perjuicio-castigo de las instrucciones sociales. Pero ¿qué pasa cuando conoce sólo un término de la relación? Para poder aplicar su esquema se ve precisado a suponer o a inventar el otro término. Así, por ejemplo, cuando el individuo inquiera por la caza infructuosa, la enfermedad, etcétera, entonces, simplemente, se pregunta: ¿qué es lo que hice que así se me castiga?<sup>55</sup> Estos acontecimientos, no obstante su similitud con los perjuicios, no son considerados como tales, puesto que a ellos no les sigue un castigo. Son interpretados como castigos por algo que el individuo o el grupo tuvo que haber cometido. Pero ¿quién

<sup>55</sup> Hemos tomado este ejemplo de Kelsen (*Reine Rechtslehre*, *op. cit. supra* nota 18, p. 87; *id.*, *The Pure Theory...*, *op. cit. supra* nota 18, p. 83; *id.*, *Teoría pura...*, *op. cit. supra* nota 18, p. 97).

aplica tales castigos? Éstos son aplicados por instancias invisibles (espiritus o almas de los muertos). Es así como el mundo trascendente llegó en auxilio del hombre primitivo para explicar su conducta y regularla.

### 1. *La cultura del cazador*

Nuestros más antiguos ancestros homínidos llevaron una simple vida de primates dentro de una comunidad estructurada en rangos concéntricos, como la que hemos descrito. Recorrían la sabana en busca de comida; pero en determinado momento el curso de su vida cambió:<sup>56</sup> inventaron instrumentos y armas, fuego y vestimenta y una compleja cultura. ¿Cómo lo hicieron?

El hombre cazador necesitó idear armas. Para aprovechar la caza tenía que diseñar instrumentos adecuados. Para llevarla a cabo colectivamente requirió de *previsión*, *planeación* y de un complejo sistema de cooperación y división del trabajo. Esto hizo imprescindible una avanzada forma de comunicación para transmitir ideas, imágenes, planes. Hubo una ventaja selectiva en el comportamiento del cazador. Una vez que el hombre llega a depender de la imaginación —producción de ideas— para subsistir, la selección favorecerá cualquier mutación, produciendo alguna mejora en los órganos pensantes. Si la variable es el lenguaje, la selección y mutación operarán en el mismo sentido en los órganos del habla. Las cualidades genéticas que favorecen la *inteligencia*, la producción de cultura, están sometidas a la selección de la misma manera que lo están las características musculares que facilitan la marcha a pasos. El hombre al hacerse dependiente de sus formas culturales de pervivencia (la caza) logró que sus órganos productores y receptores de cultura progresaran y, con ellos, el modo no genético de transmisión de información de una a otra generación.<sup>57</sup> El mejorado cerebro, con las ventajas prácticas del cazador y hacedor de armas, fue capaz de un nuevo proceso de simbolización: actitudes, ritos, mitos, danzas, etcétera. Este proceso llevó al homínido cazador a realizar comportamientos que rebasaron los límites del tropel. Su capacidad de crear símbolos permitió compartir un nombre común<sup>58</sup> y acumular rituales únicos, que les permitieron tener una determinada identidad —con todo lo que esto implica: solidaridad, disciplina, etcétera—.

<sup>56</sup> Cfr. Lee and DeVore, "Hunting Transition", en *Man the Hunter*, Chicago, 1968.

<sup>57</sup> Cfr. Tiger, Lionel y Robin Fox, *op. cit. supra* nota 37, pp. 36 y 37.

<sup>58</sup> *Idem*, pp. 52 y 53.

En muchos primates el ciclo de las hembras no va al unísono, de modo que en cualquier momento habrá una o más hembras receptivas en el grupo. La mujer —diferente a todas las demás hembras primates— permanece, más o menos ininterrumpidamente, receptiva a lo largo de su vida madura. Esto, sostiene Dobzhansky, favorece el desarrollo de la familia monogámica.<sup>59</sup> Las energías de un primate macho humano se consagraban, en gran medida, a tener alejados a los competidores. La familia monogámica redujo a un mínimo el número de competidores sueltos (sin pareja permanente). Así, el varón humano pudo especializarse en la caza —con todo lo que ella implica— y en la fabricación de instrumentos; la mujer, al cuidado de sus hijos (por ser biológicamente más débiles que en los otros primates).

La permanencia de la pareja produjo un cambio en la actitud de los sujetos. La estabilidad que produce la relación monogámica parece estar asociada a sentimientos de intenso afecto personal,<sup>60</sup> con toda la gama de comportamientos emotivos que supone: gozo, tristeza, frustración, etcétera.

El crecimiento del cerebro de los primates homínidos trajo como consecuencia una prolongación de la infancia de los individuos de su especie.<sup>61</sup> Esta situación, en gran medida, determinó —conjuntamente con la monogamia— la estructura característica de la familia humana. La relación madre-hijo fue más prolongada. En una estructura familiar monogámica, los cuidados del infante, débil durante el periodo de su desarrollo y aprendizaje, así como la cooperación de la pareja, permitieron la aparición de *afecto* y con él una intensa vida síquica —miedo, ansiedad, alegría, etcétera—.<sup>62</sup>

<sup>59</sup> Cfr. Thorpe, W. H., *op. cit. supra* nota 47, p. 133.

<sup>60</sup> *Idem*, p. 132.

<sup>61</sup> "La inmadurez del recién nacido es consecuencia del crecimiento del volumen del cerebro" (Goustard, M., *op. cit. supra* nota 48, p. 85).

<sup>62</sup> Schultz, A. H., *Social Life of Early Man*, Londres, Ed. Washburn, 1962, indica que existen cantidad de ejemplos entre los simios en que se comprueba la compasión y la devoción que sienten las madres por sus hijos enfermos y la de la larga lucha por arrebatarles un hijito muerto (la madre abraza el cadáver contra su pecho un día tras otro). (Cfr. Thorpe, W. H., *op. cit. supra* nota 47, p. 85.) Esto permitió que el hombre adquiriera una *memoria genealógica* que se tradujo en la noción de parentesco. "La noción de parentesco de las sociedades arcaicas del *homo sapiens*, tiene, pero desborda, la noción de una descendencia común. Son parientes (y esto es un rito producido por la caza) aquellos que han comido juntos" (Goustard, M., *op. cit. supra* nota 48, p. 85). A través de los símbolos pudieron trazar relaciones genealógicas entre unos y otros y mantenerse unidos como parientes (cfr. Tiger, Lionel y Robin Fox, *op. cit. supra* nota 37, p. 53). Esta noción produjo cambios profundos en la estructura del grupo.

## 2. Superstición, magia, religión

Entre los simios y los primeros homínidos, los individuos (jóvenes o adultos) al sentirse enfermos o heridos, incapaces de mantenerse en el grupo, buscan escondrijos donde acurrucarse. ¿No será acaso el recuerdo del regazo materno? Si encuentran una cueva pronto van a parar al más alejado y oscuro rincón. Allí permanecen, tranquilos y quietos hasta que se recuperan o mueren. Señala A. H. Schultz que el papel primordial que jugaron las cuevas para los primates —en conexión con la enfermedad y la muerte— debe de haber tenido gran influencia en la conducta posterior del hombre cavernícola,<sup>63</sup> especialmente en su actitud hacia los muertos. ¿Qué pensaban esos hombres ante un cuerpo muerto?, ¿qué ocurre con sus afectos? El hombre muerto está allí, pero no habla; parece no ver ni oír; parece guardar celosamente un terrible secreto que nadie puede adquirir de él. ¿Cómo adquirir parte de su ser?, ¿no es, pues, normal la aparición de cultos como la antropofagia ritual?, ¿el uso de huesos del muerto?, etcétera.<sup>64</sup>

No es de sorprender que el hombre primitivo llegara a la práctica de la magia (abstracciones, imaginación, símbolos) y la *espiritualidad* (intensa vida síquica —miedo, ansiedad, gozo, etcétera—), puesto que ellas son, desde luego, anteriores a la aparición del *homo sapiens*.<sup>65</sup> Es probable que estas conductas supersticiosas evolucionaran hacia un culto y dieran origen a las primeras ideas religiosas, debidas a la con-

<sup>63</sup> Cfr. Thorpe, W. H., *op. cit. supra* nota 47, pp. 85-86.

<sup>64</sup> *Idem*, p. 86. Tingelbaugh dio a conocer (cfr. Zukerman, S., *Functional Affinities in Man, Monkeys and Apes*, Londres, 1933, p. 154) que el hijo de una chimpancé de la colonia de monos del Departamento de Psicología de la Universidad de Yale murió el mismo día de su nacimiento. La madre guardó el cadáver celosamente. Durante un mes resistió todos los esfuerzos por retirárselo, llevando los restos por dondequiera que iba. Poco antes de que se lograra quitárselo, se le vio partir el cráneo con los dientes y comer algo de su contenido (cfr. Thorpe, W. H., *op. cit. supra* nota 47, p. 103). ¿No es este comportamiento, precursor de cultos humanos muy conocidos? [Hombre de Neandhertal, de Pekín.] Este tipo de comportamiento supersticioso se conserva por centenares de miles de años (e.g. el hombre de Neandhertal practicaba la antropofagia).

<sup>65</sup> Cfr. Thorpe, W. H., *op. cit. supra* nota 47, p. 123. El hombre de Neandhertal tenía un culto a la calavera y ritos funerarios. El hombre de Pekín parece haberse dedicado a la práctica del canibalismo ritual —se han encontrado cantidad de cráneos con el occipital roto con el fin de extraer el cerebro para consumo ceremonial—. El comportamiento mágico (conocido como conducta supersticiosa) aparece muy tempranamente y no se encuentra ausente en los animales (un ejemplo impresionante lo da Konrad Lorenz [*Das sogenannte böse. Zur naturgeschichte der aggression*, Viena, 1963, pp. 108-112] en la conducta de un ganso greylag) (Thorpe, W. H., *op. cit. supra* nota 47, pp. 121-122).



templación de los muertos y la asociación de la muerte con las oscuras cavernas.<sup>66</sup>

No debemos pasar por alto que la magia y la espiritualidad contaban ya con la actitud reverencial del hombre primitivo (actitudes de sometimiento hacia aquel que es capaz de controlar el *Iv* del grupo —vivo o muerto—). Esta actitud del homínido no es meramente miedo, sino algo más sutil: sumisión, respeto; algo cuya omisión produce viva ansiedad.

### 3. *Los efectos y los cambios*

El resultado de toda esta evolución fue que la conducta aversiva se hizo menos necesaria; fue sustituida por ritos y símbolos. La *abreacción* de la agresión —para usar un término de Konrad Lorenz— fue motivada por la existencia de una familia monogámica y los ritos de apaciguamiento propios de la vida del cazador (ceremonias de iniciación, reconocimiento de parentesco, etcétera). El hombre, al hacerse dependiente de su cultura (de la caza) incorporó a la misma a su *Iv*; con ello aparecerán nuevos perjuicios. Esto cambió radicalmente el repertorio perjuicios-castigos. Progresivamente se irán incrementando los comportamientos que, de acuerdo con  $R_2$ , habrán de evitarse. La cultura del cazador, con toda su complejidad, dio paso a una más intensa cooperación (entre la pareja como entre los miembros del grupo). Aparte de la conducta necesaria de funciones complementarias en la formación de parejas, defensa, y cuidado de los hijos, aparecen más formas de cooperación permanente (construcción de armas, caza de grandes mamíferos, conservación del fuego,<sup>67</sup> participación en rituales, etcétera). Con el desarrollo de la caza, la ayuda mutua se haría de mayor valor selectivo. Esa cooperación hizo necesaria una comunicación social más desarrollada. Así recibió un nuevo impulso el lenguaje del comportamiento social, el cual iba a estar impregnado de magia y simbolismo.

La caza y su planeación, sus ritos; las relaciones genealógicas, el

<sup>66</sup> Cfr. Thorpe, W. H., *op. cit. supra* nota 47, p. 134. Sobre la conducta supersticiosa cabe hacer una distinción:

1) Los ritos de apaciguamiento servían para tener control sobre las cosas de la naturaleza (como se observa en el caso de Martina, el ganso greylag del que habla Konrad Lorenz). De ahí que sea plausible suponer que el desarrollo de la magia como conducta supersticiosa haya sido el antecedente de la actitud científica.

2) Por su parte, el miedo y la ansiedad que producía la contemplación de la muerte pudo haber sido el antecedente de la actitud religiosa (cfr. Thorpe, W. H., *op. cit. supra* nota 47, p. 124).

<sup>67</sup> Cfr. Goussard, M., *op. cit. supra* nota 48, p. 89.

afecto; la intensa vida síquica, y la contemplación de la muerte, llevó al homínido cazador a adorar a los ancestros (los muertos). Querían participar de ellos; en cierta forma, conservarlos. La adoración de los ancestros —comunes al grupo— (que no eran sino las almas de los muertos) serviría como un código (programa, conjunto de claves) del comportamiento religioso —un muy efectivo procedimiento para mantener la continua identidad del grupo (y del individuo)—. Son los muertos los que aplican los castigos (mala caza, derrota, enfermedad), como consecuencia de ciertos perjuicios realizados por miembros del grupo.

Los procesos simbólicos que el hombre cazador fue capaz de producir pudieron unirlos en tribus y clanes. Desde entonces, los hombres son capaces de responder a los símbolos: ritos, ceremonias, abstracciones, etcétera —quizás con más intensidad a éstos—, y no sólo a las personas.

Los grupos humanos siguen comportándose de acuerdo con los mismos patrones básicos. (*i.e.*  $R_1$  y  $R_2$ ). Sin embargo, una incrementada red de reglas, símbolos y reminiscencias, ahora los vincula: su historia, su cultura. En ella se encuentran sustancialmente incrementados los programas complementarios de comportamiento: el repertorio de perjuicios-castigos; esto es, el conjunto de instrucciones o reglas *sociales* producidas por la comunidad; ahora imbuidos de magia y misticismo.

Hemos afirmado que existen propensiones identificables para cierto comportamiento en el biograma humano. Dentro de éstas se encuentra la admisión de programas complementarios de castigo mágico o divino. Obedecer reglas es importante: el individuo no sólo tiene que hacer cosas, sino, también, y quizás sea socialmente más importante, no hacerlas. Las *reglas* o instrucciones sustituyen o se adicionan a los instintos. Pero para ser eficaces (en cuanto organización del grupo), tienen que ser obedecidas, por lo menos, con la regularidad con que se obedece a los instintos. La selección natural claramente favorece a los individuos con una propensión a obedecerlas.

Los hombres, además de sus instintos, poseen instrucciones sociales del tipo que la ciencia social y la jurisprudencia describe como normas. Las reglas o instrucciones sociales tienden a incrementarse y a devenir más avanzadas en el curso de la evolución social. Las normas, *i.e.*, reglas e instrucciones sociales, cambiaron el ambiente del hombre; no hay duda que las normas, *e.g.* normas jurídicas, fueron factores determinantes para la cohesión de las primeras comunidades humanas.

## V. LA EXPLICACIÓN DEL COMPORTAMIENTO

1. *El animismo primitivo*

Como quiera que haya ocurrido, es indiscutible que el hombre primitivo entendía todas las cosas sobre la base de una creencia fundamental: dentro o detrás de las cosas existen almas o espíritus invisibles que las dirigen. Las civilizaciones antiguas heredaron la cultura del hombre cazador, impregnada de magia y religión. Así, entre los griegos, Tales aún conviene en que "... todo está lleno de dioses. El mundo está animado y lleno de demonios".<sup>68</sup> Aristóteles e Hipias dicen que Tales le atribuía un alma a todas las cosas que se creían inanimadas. Como prueba de ello señalaba el ámbar y la piedra de magnesio.<sup>69</sup> Las cosas, pues, se *comportan*. Las almas gobiernan la naturaleza a través de seres humanos, de animales y de objetos. El hombre primitivo interpreta el *comportamiento* de las cosas, aplicando el único medio del que dispone: el repertorio de prejuicios-castigos (el conjunto de instrucciones y reglas *sociales* existentes en el grupo). Cuando un comportamiento —de hombres o cosas— se produce y reclama una explicación en la conciencia de los hombres, *éstos no se preguntan por las causas de este comportamiento, más bien se preguntan: ¿quién es responsable?*<sup>70</sup>

Poco a poco, las incontables almas fueron jerarquizadas en un pequeño número de dioses. Estos dioses dirigen el comportamiento, de las cosas y de los hombres, de acuerdo con  $R_1$  y  $R_2$ . En ese momento, la idea de *do ut des*, o principio de compensación social, se hace absolutamente evidente. Las calamidades, tales como mala cosecha, caza infructuosa, derrota en la guerra, enfermedad, etcétera, son entendidas como castigos establecidos y ordenados por los dioses a consecuencia de un comportamiento perjudicial de parte de los miembros del grupo. Los acontecimientos ventajosos, tales como buena cosecha, buena caza, salud, larga vida, etcétera, son interpretados como recompensas otorgadas por los dioses en ocasión de la conducta no perjudicial de los miembros del grupo.

<sup>68</sup> Diógenes, Laercio, *Vie, doctrines et sentence des philosophes*, París, Garnier-Flamarion, 1965, t. 1, pp. 51 y ss.

<sup>69</sup> Aristóteles, *Meta A.*, 3,983, b6, b20, b21; *De anima* 411 hasta 7; cfr. Brun, J., *Les présocratiques*, Oarism, 1968, p. 17.

<sup>70</sup> Cfr. Kelsen, *Théorie pure...*, *op. cit. supra* nota 20, p. 115; *id.*, *The Pure Theory...*, *op. cit. supra* nota 18, p. 83.

2. *Las teogonías*<sup>71</sup>

Para evitar los castigos de la voluntad de los dioses, son los hombres los que han establecido el repertorio de perjuicios y sus correspondientes castigos; son los dioses los que determinan el curso de los acontecimientos y el destino de los hombres. “[Zeus] gobierna el universo y vela sobre el orden político y social de los hombres... Es el celador del derecho [de las reglas e instrucciones que constituyen programas complementarios de comportamiento]...; quien contraviene su código debe temer su cólera”<sup>72</sup> [su conducta aversiva].

“Los monarcas recibían su cetro y con él las *themistes*, el repertorio de perjuicios y castigos, denominados en adelante: ‘instrucciones’, ‘reglas’ o ‘normas’ de su prototipo celestial: Zeus, rey de los dioses, considerado por Homero como fuente divina de toda justicia terrenal.”<sup>73</sup> Homero usaba la palabra ‘*themistes*’ que parece significar ‘reglas’ o ‘regulación’, para designar la autoridad de la costumbre y de la tradición oral,<sup>74</sup> *agrapha nomima*. *Themis* conoce el destino que pende sobre los dioses y los hombres; tal es la razón de que las instrucciones que da Zeus a los reyes reciban el nombre de ‘*themistes*’, lo que, a su vez, explica el hecho de que la conducta que coincide con el derecho se expresa por la fórmula ‘es *Themis*’.<sup>75</sup>

Zeus manifiesta su voluntad a través de las *themistes*, las cuales se convierten en el padrón para evaluar y regular el comportamiento. Así, en Hesíodo y Píndaro, las Horas, hijas de *Themis*, son las diosas de la norma, la justicia y la paz: *Eunomia*, *Diké* e *Irene*.<sup>76</sup> Polifemo es muerto legítimamente por Ulises, porque aquél no había obrado de acuerdo con las *themistes*.<sup>77</sup> No sólo los hombres deben conformarse con la voluntad de Zeus sino todos los casos del mundo. Así, el sol no podrá dejar el curso que se le había impuesto, pues en caso contrario las Irinns, servidoras de *Diké* lo castigarán.<sup>78</sup>

<sup>71</sup> “La teogonía es un intento de reducir todas las historias sobre dioses en un sistema unitario”. Burnet, John, *Early Greek Philosophy*, Nueva York, Meridian, 1964, p. 6.

<sup>72</sup> Wolf, J., “Mitología y teogonía”, Apéndice a la obra de Schwab, G., *Las más bellas leyendas de la antigüedad clásica*, Barcelona, Ed. Labor, 1955, p. 761.

<sup>73</sup> Jaeger, Werner W., *Alabanza de la ley. Los orígenes de la filosofía del derecho y los griegos*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1959, p. 21, nota 6.

<sup>74</sup> *Idem*, pp. 20 y 55.

<sup>75</sup> Verdross, A., *La filosofía del derecho del mundo occidental (Abendlandische rechtsphilosophie)*, México, UNAM, 1962, p. 10.

<sup>76</sup> Bréhier, Emile, *Histoire de la philosophie*, París, Press Universitaires de France, 1965, t. I, fasc. 1, p. 50.

<sup>77</sup> Jaeger, Werner W., *op. cit. supra* nota 73, p. 21, nota 6.

<sup>78</sup> Heráclito, *Fr. 94* (versión de Freeman, K., *Ancilla to the Pre-Socratic Philo-*

Es necesario diferenciar la religión, o mejor dicho entre las creencias religiosas y sus ritos, de la teogonía propiamente dicha. En las religiones los dioses son objeto de reverencia y adoración; en la teogonía, no. La teogonía de Hesíodo es la mejor prueba de ello: es evidente que muchos de los dioses mencionados en ella nunca fueron adorados por nadie; alguno de ellos son meras personificaciones de fenómenos naturales o, inclusive, de pasiones humanas.<sup>79</sup> "Por ejemplo, nadie adoró a Océanos ni a Tetis y aún menos puede considerarse a Fobos y Delmos como dioses en sentido religioso."<sup>80</sup> La idea que los primeros griegos tienen de la naturaleza se debe, en gran medida, al patrón de evaluación, control y regulación del comportamiento propio de la vida social: las reglas o instrucciones sociales se utilizan para evaluar, controlar o regular los acontecimientos de la naturaleza.

Este proceso fue descrito en términos tomados de la sociedad humana; en la antigüedad la regularidad y constancia de la vida humana era, por mucho, más claramente percibida que la uniformidad de la naturaleza. El hombre vivía en un círculo relativamente rígido de reglas y costumbres sociales; el mundo que lo rodeaba, al principio, parecía caótico (*lawless*).<sup>81</sup>

*Physis* se encuentra sometida a un orden social similar a la *polis*.<sup>82</sup> Si la naturaleza era entendida, básicamente, como regida por reglas similares a aquellas que existen en una sociedad, esto se debía muy probablemente al hecho de que, en un principio, los dioses, los cuales manejaba la naturaleza, eran prácticamente humanos y vivían dentro de una estructura social parecida a la de los hombres.<sup>83</sup> *Physis* no es entonces, más que una vasta metáfora de la *polis*.<sup>84</sup> Durante largo tiempo las teogonías constituyeron la única respuesta al problema del comportamiento. Al determinar las pautas de conducta y señalar los castigos a las infracciones, los dioses han establecido las reglas o instrucciones sociales (*nomima*) que guían al mundo y a la vida de los hom-

*sopher* —versión inglesa de *Fragmente der Vorsokratiker*— Oxford, Basil Blackwell, 1962, p. 31).

<sup>79</sup> Cfr. Burnet, John, *op. cit. supra* nota 71, p. 14.

<sup>80</sup> *Idem*, p. 14, nota 2.

<sup>81</sup> *Idem*, p. 9.

<sup>82</sup> Jaeger, Werner W., *Paideia, los ideales de la cultura griega*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971, p. 159.

<sup>83</sup> Los dioses griegos viven como seres suprahumanos, pero de modo completamente parecido al de los hombres y se hayan jerarquizados como en un [ciudad] Estado. Schwab, G., *op. cit. supra* nota 72, p. 770.

<sup>84</sup> Bréhier, *op. cit. supra* nota 76.

bres; los poetas de todos los géneros han alabado siempre esta magnificencia. Entre los griegos *Diké* era una diosa poderosa; ninguno podía contrariar impunemente las bases sagradas de su autoridad. Lo que consideramos justo, es lo que se conforma a las instrucciones sociales, e.g. *themistes*. Lo lícito coincidía con lo justo. La conducta que no se conforma a las instrucciones sociales, pierde su carácter meritorio, deja de ser justa.<sup>85</sup> El seudo Demosthenes señala: “implacable y venerada justicia, de la que Orfeo, quien nos reveló los sagrados ritos, dice que se encuentra sentada junto al trono de Zeus vigilando todo lo que le ocurre a los mortales”.<sup>86</sup> El hombre, dentro de un contexto semejante, sólo se preocupó de conformar su conducta a las *themistes* (al orden social existente).

Los dioses griegos son seres suprahumanos llenos de poderes y cualidades. El hecho de que las reglas o normas (i.e., *themistes*) sean establecidas por ellos hace que dichas normas o reglas sean igualmente magníficas. Así, señala Clemente (Clem. Alex. Strom. VI 25): “Hesíodo en sus escritos a Melampo (Frag. 164) dice: ‘Pero dulce es el saber de aquello que para los mortales hicieron los inmortales, claro signo de aquello que es vil y de aquello que es bueno’ —palabras tomadas de Museo [Frag. 7]—.”<sup>87</sup> Un carácter meritorio, valioso, es incorporado (por trasposición) a estas reglas o normas. Para todo griego la palabra ‘*dikaia*’ o ‘*dikaion*’ (que originalmente significa ‘lo justo’, ‘lo lícito’ o simplemente ‘el derecho’) transmite una impresión de valor (*moral*) positivo; de tal manera se puede decir que el campo que cubre ‘*dikaion*’ es coexistente al que cubre el valor (*moral*) implicado. Puesto que ‘*dikaion*’ es una palabra cargada fuertemente con una aprobación moral, resulta verdaderamente difícil para cualquier griego, sostener que la justicia pueda ser algo como un mero interés, como una mera conveniencia o capricho.<sup>88</sup>

“*Dikaion*’ supone siempre una aprobación moral (de acuerdo con los patrones aceptados en la comunidad). Esta situación se habría de mantener aún después del advenimiento de *nomos*.

De meros programas complementarios de comportamiento, estas reglas, que celosamente guarda *Diké*, son el *dikaion* con todo lo que esta palabra implica.

<sup>85</sup> Cfr. Xenophon, *Memos*, 4.4.12-13.

<sup>86</sup> Frag. 14 D K; G. Giannantoni, R. Laurenti y otros, *I presocratici*, Editori Verza, 1975, vol. I.

<sup>87</sup> *Idem*, p. 28. Cfr. Freeman, *op. cit. supra* nota 78, p. 8.

<sup>88</sup> Cfr. Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, Cambridge, University Press Cambridge, 1969, t. III, pp. 92 y 94.

### 3. Las cosmogonías

*Physis*, que al origen era completamente gobernada por dioses y demonios, va, paso a paso, a emanciparse de los dioses. Éstos se convierten en elementos, fuerza o propiedades de la naturaleza. *Physis* se encuentra sometida a reglas que le son inmanentes; *physis* se transforma en un *kosmos*.

Este ordenado universo (*kosmos*) el mismo para todos, *no ha sido creado por ninguno de los hombres* sino ha sido siempre y es y será un fuego siempre vivo que se prende según medidas y se apaga según medidas.<sup>89</sup>

En el *kosmos* las cosas no son caprichosas; por el contrario, ahí todo se produce por necesidad "...todo sucede...por *necesidad*".<sup>90</sup> El *kosmos* no puede ser de otra manera sin negarse, pues existe un *logos* inmanente que lo gobierna. El *logos* que conduce la naturaleza le impone contener en sí las medidas que la necesidad le determina. "La poderosa *necesidad* le determina... la poderosa *necesidad* le vigila y la traba en sus cadenas...".<sup>91</sup> Ya no se trata de impresionar la imaginación, como en Hesíodo o Hellanaicos, sino de "introducir" un orden armonioso y necesario.

Ahí, de donde emergen las cosas que existen, ahí mismo concluyen a su destrucción de modo necesario; pues se hace justicia y dan reparación unas a otras de su injusticia según los dictados del tiempo.<sup>92</sup>

Anaximandro parte de la lucha de los contrarios, la cual va a construir el mundo; el calor se oponía al frío, lo seco a lo húmedo. Se encontraban en guerra, y cualquier predominio de uno sobre el otro era una injusticia (*adikaia*), la que ellos tienen que reparar unos a otros.<sup>93</sup> *Diké* es regularmente usado para describir la observancia de un equilibrio entre los contrarios (calor y frío, seco y húmedo); *adikaia* se refiere a la indebida invasión de un contrario sobre otro.<sup>94</sup> La pro-

<sup>89</sup> Heráclito, Fragmento 30 (versión de Freeman, *op. cit. supra* nota 78, p. 26).

<sup>90</sup> Heráclito, Fragmento 80 (versión de Freeman, *op. cit. supra* nota 78, p. 30).

<sup>91</sup> Parménides, Fragmento 11 (versión de Battistini, Y., *Trois contemporains. Hérodote, Parménide et Empédocle*, París, Gallimard, 1955, p. 93).

<sup>92</sup> Anaximandro, fragmento B 1 (versión de Nicol, E., *Los principios de la ciencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965, p. 467).

<sup>93</sup> Burnet, *op. cit. supra* nota 71, p. 54.

<sup>94</sup> *Idem*, p. 54, nota 1.

gresiva sequía del agua por el fuego es un buen ejemplo de lo que Anaximandro entendió por injusticia (*adikaia*).<sup>95</sup>

De aquí surge la idea de un orden natural necesario, que es al mismo tiempo un orden del que, por conformarse a las reglas o normas que lo gobiernan, se puede decir: '*dikaion*'. La naturaleza es un ajuste de fuerzas. Todo exceso, todo aquello que rebasa las medidas, es castigado por la muerte o la corrupción. Límites y medidas son mantenidos celosamente por *Diké*, la que es necesaria e ineludible, a cuyo servicio se encuentran las furias vengadoras.

El sol no rebasará sus límites, si no las Irinnas, servidoras de la justicia, lo descubrirán.<sup>96</sup>

En la progresiva racionalización, los dioses, de entes mitológicos fueron convirtiéndose, paulatinamente, en fuerzas de la naturaleza. Este proceso se observa desde las teogonías de Hesíodo o Hellanaicos, hasta la culminación del racionalismo en el siglo V; así, por ejemplo, "la necesidad (*ananké*) en tanto una fuerza cosmológica aparece en el pensamiento presocrático, en la tradición occidental (Parménides, Empédocles, pitagóricos), con tonos casi místicos y teológicos; pero, en el racionalismo jonio, que alcanza su culminación en Leucipo y Demócrito, aparece simplemente como una inanimada fuerza natural".<sup>97</sup> Aristófanes, en este sentido, escribe ("Las nubes", 376 y ss.): "*Ananké* llena las nubes con vapor y gobierna los movimientos por los cuales chocan y causan truenos; y el autor de esta necesidad ya no es un Zeus personificado sino la rotación celeste."<sup>98</sup>

Si *physis*, en sí, absoluta y necesaria, *Diké*, corolario de *physis*, es fatal e ineluctable. "El transgresor sufrirá, *hybris* es seguida inevitablemente por *eté*." *Physis* se encuentra, así, justificada por *Diké*, y ésta es immanente al *logos* que ilumina el mundo y lo gobierna. Todo lo que ha sido, ha sido justo (*dikaion*) —conforme a la naturaleza—. Todo acontecimiento o comportamiento obedece a las reglas inmutables de la naturaleza, las cuales son absolutamente justas. Los hombres tienen que respetar el equilibrio natural, puesto que, en tanto que natural, es *dikaion*: justo.

Las comunidades humanas, como todas las cosas, se encuentran sometidas a las mismas reglas que constituyen el *dikaion-physikon*, lo

<sup>95</sup> *Idem*, p. 65.

<sup>96</sup> Heráclito, Fragmento 94 (versión de Freeman, *op. cit. supra* nota 78, p. 31).

<sup>97</sup> Guthrie, *op. cit. supra* nota 88, p. 100.

<sup>98</sup> Aristófanes en *ibidem*.



justo natural, el derecho natural o, simplemente, el derecho, contenido en la costumbre y en la tradición (*nomima*). Así, los programas complementarios de comportamiento, el conjunto más o menos arbitrario de normas y reglas de la vida social, que habrían sido transportados a la naturaleza (para explicarlo), se convierten en inmutables y absolutos, puesto que natural.

#### 4. *El advenimiento de los nomoi*

A comienzos del siglo VII a. de C. se observa un desarrollo de *poleis* que devienen ricas y poderosas. Las más brillantes son: Mileto, Efeso y Halicarnaso; ciertas islas como Samos guardan un lugar importante. Estas *poleis* habían conocido un régimen monárquico consuetudinario, (constituido por tradiciones y costumbres: *nomima*), del que podemos tener una idea gracias a los poemas homéricos.

A fines de este mismo siglo aparecieron, sin embargo, nuevas condiciones que conducirían a la destrucción de estas monarquías homéricas y de la antigua concepción del mundo. El fenómeno de la *stenochoxia*, es, por ejemplo, uno de esos acontecimientos que se encuentran en el origen del gran movimiento de colonización que habría de convulsionar a todo el mundo griego.<sup>99</sup> Los *oikistes* (emigrantes o colonos) tuvieron que proceder a la creación de nuevas instituciones; sin embargo, a los *oikistes* se les presenta un problema aparentemente insuperable. En las *poleis*, que recién abandonaron, las cosas se encontraban sometidas al *dikaion physikon*. Todas las cosas tienen su lugar en la naturaleza. Quien era rey o súbdito lo era por naturaleza. Conducirse de conformidad con lo que siempre había sido era *dikaion* (lo justo, lo conforme a derecho) puesto que así había sido, por naturaleza. Pero, entre los *oikistes* (en mucho, un grupo de desheredados que evadían el régimen de deudas e hipotecas) no se encuentran, obviamente, ni reyes, ni magistrados; no había, en suma, entre ellos alguien que, de acuerdo con el *dikaion physikon* (lo justo natural), tuviera alguna característica que le permitiera mandar sobre los demás. En virtud de que los *oikistes* eran o, mejor, habían sido, todos súbditos, sin

<sup>99</sup> Nuevas condiciones conducirían a la desaparición de este orden de Jonia, primero, y después en todo el mundo griego. A finales del siglo VII a. de C., la moneda hace su aparición; la división del trabajo entre la ciudad y el campo se acentúa y la comercialización de los productos agrícolas produce una revolución en el régimen de las tierras, provocando lo que los griegos llamaron *stenochoxia* (la falta de tierras, que no es sólo debida al crecimiento demográfico). Véase Mossé, Claude, *Histoire des doctrines politiques en Grèce*, París, Presses Universitaires de France, 1969, pp. 7 y ss.

privilegios, se encontraban en un estado de igualdad (*isonomía*). De ahí que si querían establecer reglas o pautas de comportamiento era necesario recurrir a un instrumento, más que natural, artificial y humano.

Pues bien, estos patrones de comportamiento fueron establecidos por los *oikistes* mediante los *nomoi*, cuyo nombre designa, primordialmente, la forma escrita de las reglas positivas, sin las cuales no podían existir las *poleis* recientemente fundadas. (Así, Platón designa con ese nombre la actividad legislativa consciente.)<sup>100</sup>

### 5. El significado de nomos

“Para los hombres de los tiempos clásicos con ‘*nomos*’ se nombra algo que *nomizetai*, que es creado, practicado o mantenido como correcto”<sup>101</sup> —justo—. Este significado original nunca fue perdido de vista ni en los usos posteriores de la palabra.

Al principio existe la vieja creencia en el origen divino de los *nomoi*. “En los poetas trágicos los *nomoi* son inequívocamente de origen divino”. Así, por ejemplo, en Sófocles (O.T. 863 y ss.) se lee: “Olimpo es el único creador [de los *nomoi*], ninguna naturaleza humana mortal pudo hacerlos nacer”;<sup>102</sup> asimismo, en Eurípides (*Ion* 442) “sí, puesto que nosotros los mortales adoptamos los *nomoi* de los dioses”.<sup>103</sup> Pasajes como estos, dice Guthrie, no revelan propiamente que los *nomoi* sean de origen divino sino que existen ciertas ordenanzas divinas (*agraphos nomos*), frecuentemente designadas con el término de ‘*nomima*’ (obviamente *agrapha nomima*), que designaba la observancia religiosa o los principios morales,<sup>104</sup> esto es, las antiguas *themistes*. Los cuales son diferentes, por ejemplo, del cuerpo de *nomoi* de una *polis* como la de Atenas.<sup>105</sup> Un significado más moderno de *nomoi* es ‘la obra consciente de legisladores’. Los *nomoi* eran instituidos por legisladores humanos (Solón, Dracón, Licurgo, Clistemnes, etcétera), en virtud de su inteligencia o perspicacia. Pero, si bien el trabajo de los legisladores era considerado una actividad del hombre, sin embargo se encontraba (la consideraban como) inspirada por el cielo y, por tanto, de origen divino como humano. Esta era una vieja creencia que es sometida a

<sup>100</sup> Cfr. Knovit, M. R., *Law and Morals*, p. 56; Platón, *De las leyes*, pp. 726-734, 875, etcétera.

<sup>101</sup> Guthrie, *op. cit. supra* nota 88, p. 55.

<sup>102</sup> *Idem*, p. 77.

<sup>103</sup> *Idem*, pp. 77 y 78.

<sup>104</sup> *Idem*, p. 78.

<sup>105</sup> *Ibidem*.

intensa crítica en la época del iluminismo sofisticado. "No necesitamos suponer que cuando Pericles invitó a Protágoras a redactar una constitución para la nueva colonia de Thurii ambos creyeron realmente que Protágoras actuaría bajo la guía divina."<sup>106</sup>

El tercer significado —el más ampliamente aceptado—<sup>107</sup> de *nomos* es "un acuerdo de los hombres". En este sentido todos los *nomoi* deben su existencia a un acuerdo colectivo de la comunidad.<sup>108</sup> En una conversación que Xenofón refiere tuvo Sócrates con el sofista Hippias es admitido, primeramente, que las normas son pactos (*covenants*) hechos por los propios ciudadanos sobre lo que debe hacerse, los cuales pueden ser, en cualquier tiempo, enmendados o rechazados. Las normas no son, por tanto, por naturaleza.<sup>109</sup>

Más contundente es la escena del Critón, en que Sócrates rehúsa evadir la ejecución con base en que así ha sido determinado por las normas de Atenas. ¿Piensas que un Estado puede existir y no ser destruido (*overthrown*), en el cual las decisiones jurídicas no tengan fuerza alguna, sino que sean pasadas por alto y nulificadas por los particulares? Aquí nuevamente su deber, el de Sócrates hacia las leyes, no se basa en otro fundamento que el acuerdo (*agreement*) convención.<sup>110</sup> "El nuevo derecho [*dikaion*], en consecuencia, no es algo que el hombre encuentre al develar el orden cósmico divino, sino que es elaborado en la asamblea del pueblo mediante una decisión mayoritaria, adoptada después de confrontar opiniones contradictorias de los hombres."<sup>111</sup>

## 6. Physis vs. nomos

El carácter predominantemente artificial y humano de *nomoi* planteaba el problema de la relatividad<sup>112</sup> o mutabilidad de las reglas de la vida social. *Dikaiose* (lo justo) era lo conforme a *nomima* —los antiguos *themistes*— (costumbres y tradiciones) de una *polis*. Esta situación va a sufrir una seria variación con la aparición de *nomos*; *dikaia* ('*Dikaion*') significa, ahora, conformidad con las leyes (*nomoi*) de una '*polis*'. En este sentido *Dikaia* es considerada como una cuestión de convención humana.<sup>113</sup> Esta noción de *Dikaia* es fuertemente aprobada por

<sup>106</sup> *Ibidem*.

<sup>107</sup> Cfr. Pohlenz, *Anonimus peri nomoon Nachrichten der königlichen Gessellschaft der Wissenschaften*, Ph, hist. Klasse, Gottingen, 1924, pp. 19-37.

<sup>108</sup> Cfr. Guthrie, *op. cit. supra* nota 88, pp. 76 y 78

<sup>109</sup> Mem, 4.4.12, ff.; cfr. 4.6.6.

<sup>110</sup> Guthrie, *op. cit. supra* nota 88, p. 70.

<sup>111</sup> Verdross, *op. cit. supra* nota 75, p. 32.

<sup>112</sup> *Ibidem*.

<sup>113</sup> Cfr. Guthrie, *op. cit. supra* nota 88, p. 111.

Sócrates: "lo lícito y lo justo son lo mismo".<sup>114</sup> También se admite que *nomoi* son creados por los ciudadanos que *acuerdan* o (convienen) en lo que debe ser hecho y en lo que no debe ser hecho. *Diké* parece no ser ya absoluta y necesaria; la diversidad de *poleis* y *nomoi* demuestran lo contrario.

Los viajes de descubrimiento... revelaron numerosos sistemas diferentes de moralidad, ninguna de las reglas [*nomimatos* y aun más *nomoi*] era absolutamente rígida o invariable: ellas estaban siempre aptas a ser moldeadas a las condiciones cambiantes... A ninguna de estas costumbres, tan infinitas en contenido como en diversidad, se podría atribuir una autoridad permanente... En este sentido se consideraban las reglas morales como meramente relativas, habiendo nacido para enfrentar las necesidades de un pueblo en particular en un espacio y tiempo determinados.<sup>115</sup>

Por tanto, los patrones (estimación del comportamiento humano, *i.e.* de moralidad y legalidad) parecen no ser por naturaleza; más bien parecen productos de la voluntad humana cambiante y relativa.

En tanto que Esquilo, muerto en 546 a. de C., representaba en la escena los peligros de lo desmedido y los crímenes que consisten en sobrepasar los límites marcados por la justicia divina, Eurípides, muerto en 411 a. de C., no cesó de marcar el carácter humano, provisional y convencional de las reglas de la vida social.<sup>116</sup> Lo justo o lo injusto —sostiene Arquelaos— no eran tales por naturaleza, sino por la ley convencional.<sup>117</sup> "Se ve bien, cómo, entonces, pudo nacer la idea de que la naturaleza tiene sus propias leyes, que no son las de los hombres, las cuales... son puras convenciones."<sup>118</sup> *Nomoi* se opone, pues, como obra convencional (o contractual) a la naturaleza.<sup>119</sup>

Los términos '*nomos*' y '*physis*' son palabras claves del pensamiento griego en los siglos V y IV antes de Cristo. En autores anteriores dichos términos no eran necesariamente incompatibles, antitéticos; pero en la temática intelectual del siglo V eran comúnmente considerados como opuestos y mutuamente excluyentes: "lo que existía por *nomos*, no existía por *physis*".<sup>120</sup>

<sup>114</sup> Xenophon, *Memos*. 4.4, 12-13; cfr. Lysias 2.19, *cit.* por Guthrie, *op. cit. supra* nota 88, p. 111.

<sup>115</sup> Greenleaf, *Order, Empiric and Politic. Two Traditions of English thought, 1500-1700*, Oxford, 1964, pp. 197-199; *cit.* por Guthrie, *op. cit. supra* nota 88, p. 59.

<sup>116</sup> Guthrie, *op. cit. supra* nota 88, p. 71.

<sup>117</sup> Diógenes Laercio, *op. cit. supra* nota 68, p. 108.

<sup>118</sup> Mossé, *op. cit. supra* nota 99, p. 24.

<sup>119</sup> Bréhier, *op. cit. supra* nota 76, p. 74.

<sup>120</sup> Guthrie, *op. cit. supra* nota 88, p. 55.

La oposición *physis* vs. *nomos* fue una concepción corriente en el siglo V; primero surgió la hipótesis de que frente a la regularidad de la naturaleza existía una legalidad que era establecida por *nomos*. Esto se evidenció por los diferentes derechos de las diferentes *poleis*. El carácter humano de los *nomoi*, que suponía un rasgo artificial y convencional, rasgo que, a su vez, se oponía a la *ananké* que rige la naturaleza. La existencia de un mundo distinto de *physis* fue reconocida ampliamente, aun por aquellos (*i.e.* Calicles, Antifón) que veían en la regularidad de *physis* un mejor patrón de la moralidad.

El carácter artificial de *nomos* es constantemente evidenciado por el pensamiento griego del siglo V. Así, por ejemplo, Antifón (D.K. 87 A 44) dice: "La justicia [*dikaia-dikaion*] consiste en no transgredir las normas y los usos de un Estado. . . Las normas son acuerdos artificiales, carecen de la ineluctabilidad del proceso natural."<sup>121</sup> Igualmente Aristófanes no deja de señalar el carácter arbitrario de los *nomoi*<sup>122</sup> La "legislación no tiene nada que ver con la naturaleza, es enteramente artificial. . .".<sup>123</sup>

En el último caso es considerada como un triunfo de la razón *sobre* la naturaleza, el símbolo de la habilidad humana para superar, por sus propios esfuerzos, el estado natural de conflictos mutuos y destrucción. Para Protágoras o Sócrates las leyes (o el derecho) no eran *por naturaleza*; Herodoto estaba completamente consciente de la variedad e inconsistencia entre los *nomoi* de diferentes sociedades.<sup>124</sup> "En Grecia hubo en cualquier momento dado varios y diferentes Estados [*poleis*], no sólo coexistiendo, sino en íntimo contacto. Los hombres al ver tantas interpretaciones en uso, fueron forzados a plantearse problemas sobre la verdadera naturaleza del Estado [*polis*]." <sup>125</sup> La diversidad de los sistemas normativos hacía decir a Lysias: "la primera cosa que hay que tener en cuenta es que ningún hombre es por naturaleza oligarca o demócrata sino cada uno se esfuerza por establecer el tipo de constitución que sería de su conveniencia."<sup>126</sup>

Penetramos así, en un mundo de relatividad de las concepciones éticas. El derecho, como los estándares morales aplicados por la opinión pública, no es presente divino (*themistes*), como era anteriormente creído. Ellos son algo impuesto por el hombre sobre sus congéneres o,

<sup>121</sup> *Idem*, p. 108.

<sup>122</sup> *Idem*, p. 114.

<sup>123</sup> *Idem*, p. 115.

<sup>124</sup> *Idem*, p. 74.

<sup>125</sup> Barker, E., *Greek Political Theory*, Methuen, Suffolk, England, 1964, pp. 4-5.

<sup>126</sup> Apol [0.25] 8, Unterteiner, *The Sofist*, IV, London 1957, cit. por Guthrie, *op. cit. supra* nota 88, p. 60.

cuando más, creado por convención para establecer un límite a la libertad de cada individuo.<sup>127</sup>

Ni *nomoi* ni las virtudes políticas: *Aidos* y *Diké* eran por naturaleza.<sup>128</sup> Critias e Isócrates, así como Moschion, consideraron a los *nomoi* como los medios para que la vida humana se elevara sobre el nivel de las bestias.<sup>129</sup> Stammler consideraba, a su vez, que un mero conglomerado se convierte en sociedad únicamente cuando puede someter su conducta a reglas [léase *nomoi*]. [Cfr. Stammler.] Sobre la idea de que *nomos* aparece para superar el estado de naturaleza en el cual el hombre vivía como bestia.<sup>130</sup>

### 7. Los sofistas y la ciencia de la polis

Es importante señalar que estos problemas sólo podían ser perceptibles dentro de un avanzado desarrollo cultural. En efecto, sólo en el marco de un desarrollo espiritual acentuado es posible plantear cuestiones sobre el comportamiento humano y la comunidad política, esto es, sobre la *polis*. Pues bien,

No fue sino hasta que la concepción tradicional del mundo y de las normas consuetudinarias de la vida fue destruida, que se empezaron a sentir las necesidades que la filosofía de la naturaleza y de la conducta trataban de satisfacer... Las máximas ancestrales de conducta no fueron seriamente cuestionadas sino hasta que la antigua concepción de la naturaleza había sido superada.<sup>131</sup>

Con los sofistas se inicia un movimiento espiritual que habría de poner en tela de juicio un gran número de verdades universalmente reconocidas y admitidas.<sup>132</sup> Hasta entonces, la distinción entre religión y ciencia no existía; esta última echaba profundas raíces en la fe religiosa. Una oposición de estos términos no podía surgir más que con el movimiento sofístico, en el que una afirmación de la razón y voluntad humanas es formulado con plena conciencia:

<sup>127</sup> Cfr. Guthrie, *op. cit. supra* nota 88, p. 59.

<sup>128</sup> Un retorno a la naturaleza es lo último que puede desearse. El estado de naturaleza era incómodo y salvaje; en él cada hombre estaba contra su vecino, lo cual, de persistir, conduciría a la destrucción de la raza humana. Según Protágoras *Aidos* y *Diké* son virtudes necesarias a la sociedad la que, a su vez (la vida comunitaria), es necesaria para la supervivencia; y los *nomoi* son las directrices necesarias para la supervivencia humana. *Idem*, p. 68.

<sup>129</sup> *Idem*, p. 63.

<sup>130</sup> *Idem*, pp. 79-84.

<sup>131</sup> Burnet, *op. cit. supra* nota 71, p. 1.

<sup>132</sup> Jaeger, *Paidea*... (Versión española), *op. cit. supra* nota 82, p. 263.

El hombre es la medida de todas las cosas.<sup>133</sup> Con ello se enuncia el primer humanismo, y el primer relativismo jurídico, político y filosófico de la historia occidental.

La raíz de esta doctrina [está contenida en] la conocida frase: *homo-mensura* generalmente traducida en la fórmula 'el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son, en tanto que son, y de las que no son, en tanto que no son'. Nestlé, sin embargo, ha demostrado que la palabra '*chrema*' no puede traducirse por la locución 'cosa', sino, más bien, tiene el significado de 'cualidad' o 'valor'. Según esta interpretación, el significado correcto de la frase del discurso, sería: 'el hombre es la medida de todas las cualidades o valoraciones'.

Esta interpretación, además, está ratificada en el pensamiento contenido en otra frase de Protágoras:

En la medida en que un Estado aparece justo y bueno a una persona, lo es también para ella, pero sólo mientras la persona conserva aquella opinión [Platón, *Theetetos*, 166 D]. Por esta frase podemos darnos cuenta de lo que se propuso Protágoras: en ella expresó el sofista de Abdera que no es la opinión del hombre aislado o la de la especie humana la que revela cuál deba ser el contenido del derecho, sino la opinión de los hombres reunidos en la asamblea del pueblo, y que este derecho perdurará hasta tanto la asamblea del pueblo no exprese una opinión distinta.<sup>134</sup>

¡Todo un programa que aspira a una cultura humana y racional!<sup>135</sup> "La ilustración del siglo V fue un periodo de extraordinaria agitación intelectual y moral." Nuevas ideas fueron lanzadas y debatidas, completamente libres de los dominios de la tradición y del prejuicio; ideas sobre el fundamento de la moralidad, los fines de la sociedad organizada..., e innumerables contribuciones a los célebres y continuados debates: igualdad *vs.* autoridad, ateísmo y agnosticismo *vs.* credo religioso.<sup>136</sup>

*Nomos* se enfrentó a *physis* como lo artificial a lo natural. Situación que originaba discusiones religiosas (*i.e.*, si Dios existe por *physis* —realmente o en la realidad— o sólo mediante *nomos*); discusiones sobre organización política (*i.e.*, sobre si los Estados surgían por mandato di-

<sup>133</sup> Protágoras, Diógenes, Laercio, *op. cit. supra* nota 68, t. II, p. 185.

<sup>134</sup> Verdross, *op. cit. supra* nota 75, pp. 33-34.

<sup>135</sup> Bréhier, *op. cit. supra* nota 76, p. 73.

<sup>136</sup> Cambridge University Press, solapa al tercer volumen de Guthrie, *op. cit. supra* nota 88.

vino, necesidad natural o por *nomos*); sobre la igualdad (*i.e.*, sobre si el gobierno de un hombre sobre otro —esclavitud— o de una nación sobre otra —imperio— es natural e inevitable o solamente por *nomos*); etcétera.<sup>137</sup>

Las teorías del progreso humano del siglo V—que tienen como corolario natural las teorías naturalistas de la evolución de la vida desde la materia inanimada—empezarían a sustituir la idea mítica de la degeneración de una primigenia perfección.<sup>138</sup> El hombre progresivamente va creando sus propias instituciones en la medida de un progreso institucional. El estado institucional del hombre no es resultado de la degeneración progresiva de un estado eidético perfecto como es el caso que plantea Platón. Así, por ejemplo, en Eurípides el demiurgo es desconocido y en Sófocles es el hombre mismo quien a través de sus propios logros llegó a convertirse en la maravilla del mundo.<sup>139</sup> La concepción racionalista del desarrollo humano se encuentra en fuerte contraste con la antigua concepción religiosa de la degeneración de una era de perfección: *La raza de oro* de Hesíodo a la *era del amor* en Empédocles, donde existía gran abundancia de la naturaleza.<sup>140</sup> Como ya pensaba Xenofonte “los dioses no revelaron todas las cosas a los hombres desde el principio, sino andando el tiempo, investigando los hombres lo hicieron mejor”.<sup>141</sup> Los adeptos de estas teorías históricas o de evolución se encontraban, obviamente del lado de *nomos* en el conflicto *nomos vs. physis*, los cuales, al mismo tiempo, rechazaban la idea de que *nomos* fuera algo innato a la naturaleza humana o un don divino.<sup>142</sup> La labor codificadora, la diferencia de *nomoi* de una *polis* a otra, así como el cambio de éstas (especialmente en *poleis* de régimen democrático —donde unas asambleas modificaban los *nomoi* que las anteriores habrían creado—) hacen ver a *nomos* como un producto meramente político (en el sentido de ‘propio de la *polis*’), mutable y contingente que se opone a la permanencia e inmutabilidad de *physis*. Con ello la normación —el establecimiento de reglas, el establecimiento de programas complementarios de comportamiento— queda desvinculado del orden natural. Desde entonces, el establecimiento, aplicación, sustitución, estimación o crítica, de los *nomoi* (de las reglas o normas sociales), comportamientos propios de la *polis* —*ergo* político, esto es, nuestros actos estatales— reclamaron de una explicación autónoma: de una ciencia de

<sup>137</sup> *Idem*, pp. 57 y 58.

<sup>138</sup> *Idem*, pp. 60 y 61.

<sup>139</sup> *Idem*, p. 61.

<sup>140</sup> *Idem*, pp. 61 y 62.

<sup>141</sup> *Idem*, pp. 62 y 63.

<sup>142</sup> *Idem*, p. 63.



la *polis*, lo que comprendía primordialmente una *nomomatheia* (ciencia de las leyes —normas—): jurisprudencia y ética. “La ciencia de la *polis* es teoría del Estado; pero es también una teoría de la moral y una teoría jurídica.”<sup>143</sup>

Es sencillo suponer que al librar al hombre de las amarras de la superstición y de la tradición (para ser quizás, sustituidas por otras) uno de los dominios que más se beneficia es el que constituyen la jurisprudencia, la filosofía del derecho y la ética, las cuales dan cuenta y razón de las normas que rigen la vida en la comunidad (en la *polis*).

Es fácil pecar que los actos estatales, comportamientos humanos (interacciones) que se dirigen o actúan sobre el comportamiento de los demás, encuentran en los *nomoi* un ejemplo *paradigmático*. *Nomoi* es algo propio a *polis*. Ahora bien, los actos estatales —en relación con *nomoi*— que nos toca analizar son aquellos que establecen, aplican, interpretan, modifican, sustituyen, a los *nomoi*. Estos son problemas que nos toca analizar; ‘legislar’, ‘*nomotheteo*’, ‘administrar’ (‘guardar o ejecutar las leyes’), ‘*nomophilakeo*’ etcétera, son palabras que nombran interacciones y se encuentran en el contexto lingüístico habitual del ‘Estado’.

Rolando TAMAYO y SALMORÁN

<sup>143</sup> Barker, E., *op. cit. supra* nota 125, p. 7.