



## El Derecho y la Justicia del más Fuerte en los fragmentos del Himno Homérico a Dioniso (HHI)

Materiales para la historia de la Teoría del Derecho Natural del Más Fuerte

Joaquín E. Meabe<sup>1</sup>

### 1. Introducción

El derecho y la justicia del más fuerte se analizan aquí en relación con el dispositivo narrativo y las modalidades argumentativas de los registros conservados del *Fragmento del Himno homérico a Dioniso*<sup>2</sup>.

El examen que se ofrece aborda el aspecto estructural de la cuestión y explica las características y la modalidad funcional básica de la legitimidad homérica de la ley y la justicia del más fuerte en esta fuente cuya relación con la épica homérica va a ser siempre problemática.

### 2. Antecedentes.

En nuestro trabajo vamos a partir del texto colacionado por Thomas W. Allen que se incluye en el tomo V, editado en Oxford por Clarendon (Oxonii et Thylographeo Clarendoniano), publicado por primera vez en 1912<sup>1</sup> y revisado en 1946<sup>2</sup>. Aquí se utiliza la reedición de la Oxford Classical Texts de 1965.<sup>3</sup>

Asimismo, vamos a confrontar el original con la versión de Alberto Bernabé Pajares publicada por la editorial Gredos de Madrid.<sup>4</sup>

De este himno, titulado *Fragmento del Himno a Dioniso (Fragmenta Hymni in Bacchum)*, Allen solo registra un fragmento de 21 líneas de procedencia diversa con una primera sección que corre del verso 1 al 9, luego un corte en línea nueve – que corresponde al folio xxxi del código Leidensis – y, finalmente, otra sección que arranca del verso 10 hasta el 21<sup>5</sup>.

Estos fragmentos del himno también suelen completarse y desglosarse – así lo hace Alberto Bernabé Pajares<sup>6</sup> – en cuatro secciones diferenciadas (al agregarse dos breves líneas que proceden una de Ateneo [653b] y la otra de la Suda.<sup>7</sup>

El contenido hace referencia a la gestación y nacimiento de Dioniso, a lo que se agrega un mandato de Cronos de especial interés para el estudio del derecho del

---

<sup>1</sup> Instituto de Teoría General del Derecho. Facultad de Derecho – UNNE Tucumán 644 CP 3400. Corrientes – Argentina. Tel:+ 54 (03783) 430886  
E-mail: [jmeabegigaredcom@gmail.com](mailto:jmeabegigaredcom@gmail.com)

<sup>2</sup> Numerado también aquí como **Himno I**.

<sup>3</sup> Cf.: Homeri, 1965: *tomvs* V: 1-2.

<sup>4</sup> Cf.: Bernabé Pajares, 1988: 40-41

<sup>5</sup> **Fuentes:** Código Leidensis 22 xviii 33 H identificado con la signature M en su lista, Diodoro Sículo III, 66.3 para 1-9 y I, 15 para 8-9; escolios Apoll. Rodh., II, 1211; Eudoc., 932, pag. 406 [cf.: Homeri, 1965, V: páginas x y 1].

<sup>6</sup> Cf.: Bernabé Pajares, 1988: 40-41.

<sup>7</sup> Que Bernabé Pajares toma de la edición de T. W. Allen, W. R. Halliday y E. E. Sikes: *The Homeric Hymns*, Oxford, 1936: 7, que otros eruditos, como por ejemplo F. Càsola [*Inni Omerici*, Verona, 1975], no lo publican.

más fuerte y una ulterior descripción hierática de los aedos en la que se destaca la supremacía del dios del trueno y la sumisión explícita de los cantores.

La primera sección<sup>8</sup> contiene una descripción fragmentaria del lugar del nacimiento de Dioniso (unos dicen que fue en Drácano<sup>9</sup>, otros en Naxos<sup>10</sup> y otros más junto al río Alfeo<sup>11</sup> e, incluso algunos que, para el autor del himno mientan <**pseudómeno**>, dicen que fue en Tebas<sup>12</sup>).

Luego señala a Semele como su madre<sup>13</sup> y a Zeus, *el que se goza con el rayo* (**terpikeraýno**)<sup>14</sup> como su padre, que lo engendró muy lejos de los hombres y a escondidas de Hera de níveos brazos.<sup>15</sup>

Los últimos dos versos<sup>16</sup> mencionan a una cierta Nisa, *lugar muy alto* <**hýpaton óros**> con *floridos* <**anthéon**> bosques, lejos de Fenicia y cerca de las corrientes de Egipto. La segunda sección, que procede de Ateneo (653b) y contiene un breve fragmento en el que se describe a Dioniso con la cabeza adornada de racimos negros.<sup>17</sup> La tercera, que procede de la Suda, lo describe lanzando estrepitosos bramidos<sup>18</sup>. Finalmente la cuarta sección, que corresponde a la segunda parte de la colación del Códice Leidensis<sup>19</sup> se inicia con la parte final<sup>20</sup> de un mandato de Cronos<sup>21</sup> ordenado que se erijan estatuas votivas en los templos<sup>22</sup> y se realicen hecatombes<sup>23</sup>, disposición que Zeus conciente con un movimiento de cabeza.<sup>24</sup>

Por último el autor del himno le dice a Dioniso que los aedos que le agradarán desde el principio<sup>25</sup> porque, agrega en el verso 19, no se puede concebir un *canto hierático* <**epilethómeno hyerês**> olvidándose de él<sup>26</sup>; y, repitiendo, en el verso 20, el epíteto **eiraphiôta** para describirlo<sup>27</sup>, le pide que se alegre con su madre Semele, a la que también llaman Tione.<sup>28</sup>

Acercas del enigmático epíteto **eiraphiôta** se puede encontrar una discusión con más detalle en DELG:<sup>29</sup>, de la que seguramente procede la significación propuesta por

<sup>8</sup> Cf.: Homeri, 1965:1 [versos 1-9].

<sup>9</sup> Cf.: *Fr. Hymn. in Bacch.*, 1

<sup>10</sup> Cf.: *Fr. Hymn. in Bacch.*, 2.

<sup>11</sup> Cf.: *Fr. Hymn. in Bacch.*, 3.

<sup>12</sup> Cf.: *Fr. Hymn. in Bacch.*, 5.

<sup>13</sup> Cf.: *Fr. Hymn. in Bacch.*, 4.

<sup>14</sup> Cf.: *Fr. Hymn. in Bacch.*, 4.

<sup>15</sup> *Fr. Hymn. in Bacch.*, 6-7. Aunque en el verso 6 solo dice: **sè d'étikte patèr andrôn te theôn** (*a ti te engendró < étikte es imperfecto de tíkto que significa también parir, causar, producir, ocasionar, e incluso, poner huevos > el padre de varones y dioses*). Cf.: Autenrieth: 303; LSJ: 1.792; DELG: 1.118-1.119; PE: 497; SY: 1.378.

<sup>16</sup> Cf.: *Fr. Hymn. in Bacch.*, 8-9.

<sup>17</sup> Cf.: Bernabé Pajares, 1988: 37 y 40-41.

<sup>18</sup> Cf.: Bernabé Pajares, 1988: 37 y 41.

<sup>19</sup> Cf.: Homeri, 1965: x y 1-2.

<sup>20</sup> Cf.: *Fr. Hymn. in Bacch.*, 10-15.

<sup>21</sup> Cf.: *Fr. Hymn. in Bacch.*, 13.

<sup>22</sup> Cf.: *Fr. Hymn. in Bacch.*, 10: **kai oi anastésousin agálmata póll'epi neoís**.

<sup>23</sup> Cf.: *Fr. Hymn. in Bacch.*, 11-15.

<sup>24</sup> Cf.: *Fr. Hymn. in Bacch.*, 16.

<sup>25</sup> Cf.: *Fr. Hymn. in Bacch.*, 18: **ádomen arkhómeno** **légontés**, donde **arkhómeno** debe entenderse como *principio* en el sentido de *inicio* o *comienzo*. Vid.: Autenrieth: 53.

<sup>26</sup> Cf.: *Fr. Hymn. in Bacch.*, 19-25.

<sup>27</sup> Término de significación dudosa, ya mencionado en los versos 2 y 17, que Bernabé Pajares traduce como *taurino* o de relación o que se muestra como el toro [cf.: Bernabé Pajares, 1988: 40, nota 11] en tanto que Sebastián Yarza lo vierte como *cosido en el muslo de su padre* [cf.: SY: 416].

<sup>28</sup> Cf.: *Fr. Hymn. in Bacch.*, 20-21.

<sup>29</sup> Vid.: DELG: 323.

Bernabé Pajares que, sin embargo, no cita a Chantraine. Dice Chantraine<sup>30</sup> que **eiraphiôta** es un derivado en **-iotes** de **eíraphos** y **eiráphion** y de otros nombres de animales y que todo esto se debe relacionar con una forma animal del dios. Por su parte el **LSJ** no se pronuncia a favor de ningún significado particular.<sup>31</sup> Solo cabe agregar que, si bien el verso 6 no menciona a Zeus la paternidad está reconocida anteriormente en el verso 4<sup>32</sup> y, por otra parte la descripción formularia **sè d'étikte patèr andrôn te theôn** no deja lugar a dudas acerca de una identificación, indiscutida además como fórmula, en el marco de la religión griega<sup>33</sup> sean cuales fueren las diferencias entre la primitiva religión ctónica y la ulterior religión denominada Homérico-Olímpica.<sup>34</sup>

### 3. Análisis de detalle del Himno homérico a Dioniso.

En orden a la relación con el derecho y la justicia del más fuerte en los fragmentos conservados del *Himno homérico a Dioniso* lo primero que se advierte en la investigación de detalle es el peculiar y demarcativo uso del epíteto **terpikeraýno** en el verso 4.

En **PE** además de *el que goza con el rayo* se da los significados de *vibrar o lanzar el rayo*<sup>35</sup>, lo que pone de manifiesto la excedencia natural del poder de Zeus que, en tanto poder normativo, se satisface materialmente en el ejercicio de su dominación.

Este peculiar deleite de Zeus<sup>36</sup> se registra también en la *Iliada*<sup>37</sup> y en la *Odisea*.<sup>38</sup> Semejante rasgo, bien documentado en la épica homérica<sup>39</sup>, se relaciona con el verbo **térpo** que significa *saciar, hartar, alegrar, regocijar, distraer y divertir*<sup>40</sup>, rasgos todos imputables al derecho y la justicia del más fuerte en los dioses homéricos y en los sujetos dominantes, sean estos hombres como Agamenón o dioses como Zeus.<sup>41</sup>

Existe, sin embargo, una diferencia de grado entre hombres y dioses, porque los inmortales siempre están por encima de los mortales y su dominación es superior.

No obstante, entre los dioses homéricos la relación misma es más compleja y este no puede evitar algunas autorrestricciones normativas como la imposición de un deber negativo de ocultamiento que se insinúa en el verso 7: **leukolenon Héren (a escondidas de Hera)**<sup>42</sup>, aunque no se duda de la supremacía de Zeus que, en el verso 6 se demarca de modo muy explícito con la fórmula **patèr andrôn te theôn**.<sup>43</sup>

<sup>30</sup> Ib. DEGL: 323.

<sup>31</sup> Cf.:LSJ: 490.

<sup>32</sup> Cf.: *Fr. Hymn. in Bach.*, 4: **kyssaménen Seméle tekéein Dii terpikeraýno** (*Te parió Sémele, que estaba embarazada de Zeus, el que se goza con el rayo*).

<sup>33</sup> Cf.: Gernet, 1951; Gil, 1963; Laso de la Vega, 1963; Mondolfo, 1941; Murray, 1934 y 1956; Otto, 1961 y 1997.

<sup>34</sup> Cf.: Mondolfo, 1941.

<sup>35</sup> Vid.: PE: 494.

<sup>36</sup> Cf.: Autenrieth: 299.

<sup>37</sup> Cf.: *Il.*, 1, 419.

<sup>38</sup> Cf.: *Od.*, 20, 75.

<sup>39</sup> Esto se examina más adelante en la nota 42.

<sup>40</sup> Cf.: Autenrieth: 299-300.

<sup>41</sup> Vid.: Meabe, 1994.

<sup>42</sup> Cf.: *Fr. Hymn. in Bacch.*, 7.

<sup>43</sup> Cf.: *Il.*, 1, 5, 63, 126, 175, 239, 354, 419 [donde se repite el epíteto □□□□□□□□□□], 494-495, 502, 533-535, 578, 609; 2, 33, 49, 69-70, 102, 116, 146, 157, 197, 324, 349, 375, 412, 478[donde se repite el epíteto **terpikeraýno**], 482-483, 491, 598, 669 [donde se dice **ek Díos, hós te theoîsi kai anthropoisin anássei**], 781 [donde se repite el epíteto **terpikeraýno**];

Otro aspecto que resulta de interés en el estudio del derecho y la justicia del más fuerte en estos himnos que, desde nuestro punto de vista, necesariamente integran los registros homéricos, se localiza también en el ya citado verso 6: **σὲ δ'έτικτε πατέρ ανδρὸν τε θεῶν** (*a ti te engendró el padre de varones y dioses*)<sup>44</sup> y se vincula al uso del verbo **τίκτο**.

Este verbo **τίκτο** se utiliza en los fragmentos del himno a Dioniso en imperfecto (**έτικτε**), como ya anotamos más arriba, y además de *engendrar* significa *parir*, *causar*, *producir*, *ocasionar*, e incluso, *poner huevos*.<sup>45</sup>

Todos estos atributos se conectan con prerrogativas típicas del derecho del más fuerte. Resulta notable, además, la relación que se teje en ese campo semántico, donde *engendrar* y *causar* tiene connotación material en el significado de *poner huevos* y *parir*.

La concatenación entre producir y parir es por otra parte dependiente de la gestión activa de Zeus porque él es el que engendra y dicha acción es por ende la causa de la prerrogativa cuya extensión siempre se excede fijando un rango de supremacía muy claro que tiene, además consecuencia en orden a la posibilidad de imponer reglas o marcar las pautas de obediencia a las que se deben sujetar los demás.

Esta dimensión extendida del poder de Zeus abarca el conjunto de la realidad de tal modo que la sujeción a sus órdenes (sus *prerrogativas*) no es más que una consecuencia de su potestad y de su propia naturaleza, que alcanza, así, extensión normativa.

Este derecho natural del más fuerte es puramente material y, aunque no encuentra acotamiento posible, tampoco va más allá de algo similar al *estatus activo* de Jellinek<sup>46</sup> lo que da lugar a una confusión cuando se usa el término *soberanía* para definir ese poder de los dioses, confusión de uso terminológico que conviene aclarar porque *no existe poder soberano antes de la emergencia del estado moderno* que fija

---

3,105-107, 276 [donde se dice **Zeû páter, Ídethen medéon, kýdiste mégiste**], 298, 320, 351[donde se dice **Zeû ána <ánax** equivale a *principal*, *dominus* o *poseedor* y se explica muy bien en Autenrieth {vid.: Autenrieth: 34}>], 365[ donde se dice **Zeû páter**], 426 ; **4**,1 [donde se dice **Zeni kathémenoí egoróonto**], 23 [donde se dice **Dii patri**], 30, 40-44 [sobre todo **4**, 40 donde Zeus dice **ego menaòs pólin exalapáxai** y **4**, 43 donde agrega **kai gàr egò soi dòka hekòn aékontí ge thymò**], 84 [donde se dice **Zeús, ós t'anthropon tamís polémoio tétyktaí**], 166 [ donde se dice **Zeus dè sphi Kronídes hypsízzygos**]; **5**, 33, 34, 105 [donde **ánax Diòs yiòs** denota el atributo de supremacía que se extiende al hijo de Zeus], 362 [ donde Afrodita herida por Diomedes dice de este **Tydeídes, hós nún ge kai an Dii patri makhoito**], 396, 398 [donde se describe el Olimpo como *la morada de Zeus <dòma Diòs>*], 421, 457, 635, 672, 693, 714, 733, 742, 756, 757, 762, 815, 888, 907[ donde a Zeus se denomina **megáloio**]; **6**, 159, 198, 234, 259, 304, 312, 420, 423, 476[ donde Héctor al elevar una plegaria nombra en primer lugar a Zeus y, sin identificar, al resto solo los menciona como *los demás dioses*: **áloi te theoí** ], 515, 526-526; **7**, 24, 37, 60, 194, 488 ; **8**, 2, 22, 38, 69, 170, 210, 216, 234, 287, 335, 397, 412, 438-439, 442-443, 460, 469-477, 526; **9**, 18-28, 357, 502, 686-687; **10**, 70-71, 154, 278, 296, 554; **11**, 66, 544; **12**, 37, 241, 256, 275-276; **13**, 54, 226, 355, 524, 794, 812, 818, 825; **14**, 19, 69, 120, 188-196, 241-364; **15**, 4-280; **16**, 645-683; **17**, 175-176, 632; **18**, 365-366; **19**, 95-96; **20**, 1-155; **21**, 290; **22**, 166-185; **23**, 43; **24**, 98-99; Od., **1**, 77-79; **2**, 217; **3**, 132; **4**, 472-473; **5**, 7-9; **6**, 323; **7**, 316; **8**, 306; **9**, 52, 411, 552; **11**, 297; **12**, 376-419; **13**, 147-148; **14**, 268-270; **15**, 488; **16**, 422-423; **17**, 424; **20**, 201; **24**, 521.

<sup>44</sup> Cf.: *Fr. Hymn. in Bacch.*, 6.

<sup>45</sup> Cf.: Autenrieth: 303; **LSJ**: 1.792; **DELG**: 1.118-1.119; **PE**: 497; **SY**: 1.378.

<sup>46</sup> Cf.: Jellinek, 1964: 136-147.

la sujeción absoluta en un área territorial extensa dentro del cual todos los individuos quedan encuadrados y contenidos en el conjunto de sus *relaciones intersubjetivas*.<sup>47</sup>

La semejanza relativa en el nivel de las *prerrogativas* no tiene correlato con las *relaciones intersubjetivas*<sup>48</sup> y es justamente esa diferencia la que desaconseja el uso del término *soberanía* que está inevitablemente asociado a una etapa histórica donde se forma *pari pasu* con los estados modernos<sup>49</sup>

Una instructiva manera de aproximarse a esta cuestión crucial para la inteligencia de la genalogía del derecho y la justicia del más fuerte que consume su caracterización en los Himnos homéricos consiste en detenerse a las modalidades del mando y el control de los principales sobre los demás en los principales registros de la épica homérica.

Desde ya hay, ante todo, dos maneras básicas en la *Ilíada* para describir o referirse al que tiene el mando supremo sobre otros. Una es la fórmula del verso 7 del canto alfa donde se denomina al principal o jefe supremo de los aqueos como **ánax andrôn**.<sup>50</sup> La otra forma de identificación se encuentra en la palabra **basileýs**.<sup>51</sup> **Anax andros** es el principal que sobresale y domina, el *dominus* o tutor<sup>52</sup>, el que tiene la jefatura mayor o más extensa; y su uso constituye un lugar común. Sirve, además, para, acotar la ulterior noción, más circunscripta, de **basileýs**, en orden al mando político como mando o dominio sobre hombre antes que sobre territorios.

Por su parte suele traducirse **basileýs** por *soberano* pero no es aconsejable dado que con esa palabra se introduce de contrabando un agregado conceptual que da a la jefatura mayor de la **symmkhaía** de los aqueos un atributo - propio del mando territorial absoluto sobre individuos desvinculados de cualquier otro nexo que no fuere el del asentamiento en el espacio delimitado por la autoridad normativa del estado (constitución o estatuto político) - del que carece el **basilei**.

La palabra **basileýs** en realidad encubre una voz compuesta que se desglosa, en la semántica homérica, en **basis** (comandante, líder para el uso de la *Ilíada* de acuerdo a Austenrieth) y **laós** (pueblo, en el sentido de conjunto de hombres reunidos, *multitudo* o *people*; y también *vasallos* y *agregado de vasallos*, *ejército* o *cuerpo armado de hombres reunidos*, que no es una simple tropa ligera que se traslada para luchar en carros, y, asimismo, *soldados* como plural de uso equivalente). Austenrieth<sup>53</sup> llama al **basileýs** *leader of people*<sup>54</sup>; pero debe aclararse que **basis** es la acción de marchar, la marcha, la andadura, el paso, el camino y el pie.

También **basis** significa ritmo, cadencia, sosten, fundamento y pedestal.<sup>55</sup> Y dentro de este campo semántico **basis** tiene un uso metafórico interesante como *marcha dirigida a o poder para marchar o dirigirse*<sup>56</sup>, en Esquilo y Sófocles. En *Las Coéforas* de Esquilo<sup>57</sup> dice el Coro **hesýkho phrenôn básei**; y en el *Filoctetes*<sup>58</sup> también dice el Coro: **ouk ékhon básin**.

En ambos casos coincide el uso con el sentido que aquí estamos considerando; lo que permite sostener un nexo en el substrato que apunta a la acción en la que el poder de marcha es asimismo un poder de dirección sobre el objeto, que

<sup>47</sup> Cf.: Meabe, 1994.

<sup>48</sup> Cf.: Meabe, 1994.

<sup>49</sup> Cf.: Meabe, 1994. .

<sup>50</sup> *Ilíada*: 1, 7.

<sup>51</sup> Ib., 1, 9 y sigtes.

<sup>52</sup> Cf. Austenrieth: 34.

<sup>53</sup> En la versión de Keep que es la que estamos utilizando.

<sup>54</sup> Cf. Austenrieth: 67.

<sup>55</sup> **SY**: 265; **PE**: 93; **LSJ**: 310.

<sup>56</sup> Vid: **LSJ**: 310: *power of step*.

<sup>57</sup> Vid.: Co, 452.

<sup>58</sup> Vid.: Ph.: 691.

en el caso del **bacileýs** no es el territorio sino el conjunto de los hombres reunidos a los que tutela o manda como vasallos. El **bacileýs** es por lo tanto, al menos en la *Ilíada*, el **ánax andrôn**. Por otra parte, la semántica de **laós** examinada más arriba es la otra clave para resolver el tan amplio como desafortunado malentendido que equipara **bacileys** con *soberano*.

Por cierto, no se trata de un problema lexicográfico. La raíz del malentendido se genera por un defecto teórico que proviene de la errónea caracterización de los cuerpos políticos premodernos y anteriores al estado territorial absoluto que emerge en el mundo renacentista junto a la nueva estratificación urbana, edificada en torno al burgués, a la uniformación del uso del derecho y a la economía mercantil de tipo capitalista e industrial.

Por simplicidad se equiparan todos los cuerpos y asociaciones políticas parecidas al estado moderno- que es el único en el que se articula de manera específica el mando absoluto y perpetuo sobre un territorio con independencia de las adscripciones de los individuos -, y se pasa a hablar de *estado* como sinónimo abstracto de cualquier *cuerpo político*, de lo que sigue el uso del arsenal terminológico asociado al concepto de estado como los términos *soberanía*, *constitución*, *domicilio*, *privado*, *público*, etc.

En algunos casos, como en el de *soberanía*, resulta del todo imposible su uso con independencia del concepto unívoco y abstracto de *estado*; y cuando ya se ha asumido este uso no se encuentra demasiada dificultad para manipular aquel término. Por eso la crítica debe apuntar primero a la noción abstracta de *estado* y solo después descender al análisis particular de **bacileýs**.

La idea de poder absoluto no concuerda con las modalidades de los cuerpos políticos de la antigüedad pagana en Occidente. Ni los griegos ni los romanos conocen el poder absoluto en el sentido moderno, que es tributario del judeocristianismo oriental. Lo que sí conocen es la supremacía, la dominación y la tiranía. Pero ni los tiranos griegos ni los emperadores romanos detentan un poder absoluto, al menos si por tal entendemos el poder irrecusable cuyo título no proviene del cuerpo político mismo. La potestad absoluta e irrecusable es una idea oriental y tiene su consagración teórica en el judeocristianismo que la deriva de un dios trascendente con una potestad infinita e irrecusable - del todo desconocido en Grecia y Roma -, cuya madurez se fija definitivamente como norma, para Occidente, en la fórmula de San Pablo.<sup>59</sup> Y por cierto, la idea de perpetuidad institucional del poder es aun más extraña al mundo clásico pagano. La monarquía pagana antigua no se sostiene en la idea de perpetuidad institucional sino en la idea de linaje institucional y es la regla del linaje la que fija la duración y no al revés.<sup>60</sup>

#### 4. El perfil teórico que subyace al *Himno homérico a Dioniso*

Con arreglo a las determinaciones que fijan, de manera incontrovertible, las características imputativas de los registros homéricos, se pueden sostener tres formulaciones básicas en lo que hace al perfil teórico del derecho y la justicia del más fuerte en la construcción griega inicial que subyace al ***Himno homérico a Dioniso***:

a) ***En primer lugar cabe sostener que la legitimidad del derecho del más fuerte en la épica homérica que tiene como registro material a la Ilíada y a la Odisea, pero que, también, resulta aplicable también a los Himnos homéricos, es una legitimidad fundada en la hegemonía material que procede:***

---

<sup>59</sup> *Ad. Rom*, 13, 1.

<sup>60</sup> Acerca de esto son claros los registros: *Il.*:18, 556;4, 170; 9, 69; y *Od.* 1, 394 y 20, 194.

(1) *del control por parte de un individuo o también un grupo, siempre hegemonizado por un individuo, sobre un contingente que supera a los antagonistas en número, recursos y aptitud guerrera, o*

(2) *del amparo concedido a su tributario por un dios o una divinidad que siempre normativamente es más poderoso que un mortal o un grupo de mortales;*

b) *En **segundo término** queda claro que la justificación de ese mismo derecho del más fuerte se apoya en la sobrextensión del valor de la fuerza física como muestra de supremacía y;*

c) *Y en **tercer lugar**, resulta evidente que todas las modalidades de construcción de deberes surgen como resultado de la formulación de prerrogativas ligadas a posiciones de hegemonía y a demandas de sometimiento consecuentes edificadas siempre a partir de una posición isomorfa a la de un status activo en el sentido de Jellinek.*

Todo esto marca un estado de tendencia en orden a la formación y desarrollo de la teoría del derecho y la justicia del más fuerte en la tradición occidental que pone de manifiesto la necesidad de una adaptación de la metodología utilizada en las ciencias sociales, que impone, a su vez, una inserción multidisciplinaria y obliga a incorporar los aportes de la psicología social, la economía, la sociología y la estadística lo mismo que toda esa especial preceptiva del análisis de documentos que de ordinario resultan inhabituales en los estudios jurídicos.

Por cierto, si reconocemos que la Cultura Occidental está fielmente representada en sus albores por el testimonio de Homero como lo ha probado acabadamente Eric A. Havelock<sup>61</sup>, no podemos sino considerar que, ya en sus inicios, ella ha edificado el trato con las reglas en una conflictiva relación de los impulsos de supremacía con el uso normativo de las reglas de conducta.

Y, en esa línea la matriz básica desagregada más arriba opera como fundamento genético-histórico de la teoría, con su detalle desagregado de factores de incidencia teórica, vocabulario y elementos de sujeción, deber, autoridad, obligación, poder y reglas específicas. La conexión genético-funcional completa el cuadro explicativo y torna inteligible lo que se considera extrajurídico y que por ignorancia hoy se desplaza fuera de su ámbito normativo.

En orden a los registros de la épica homérica el análisis puntual muestra una **relación necesaria entre poder material y fuerza física** y bien puede decirse que se encuentra totalmente confirmada respecto de la consecuente **justificación normativa resultante** en el examen de los registros analizados de la *Ilíada* y de la *Odisea* y los *Himnos homéricos* (entendidas como fuentes ergológica fundamentales para el estudio de la primera teoría griega del derecho del más fuerte) que aparecen así como los testimonios de la primera formulación histórica, en el mundo y en la cultura occidental de la teoría del derecho del más fuerte en su modalidad primaria o puramente material de justificación de la ley por el uso directo de la fuerza física disponible por el sujeto de la acción. La descripción que señala la pertinencia de una justificación fundada en la peculiar disposición material para el uso de la fuerza física *se ha verifica de manera clara en la fuente examinada*, dejando en descubierto la singular articulación, subyacente al registro y su extensión pautada, *respecto de las ejecuciones normativas de los hechos descritos en el testimonio que se traducen en resultados también normativos con arreglo a los cuales el desempeño de los sujetos del relato, en orden a*

<sup>61</sup> Cf.: Havelock: 1963.

*la imposición de deberes y al eventual cumplimiento de prescripciones consecuentes, aparecen directamente condicionado por un poder material que se manifiesta bajo la modalidad de un control sobre un factor físico dominante.*<sup>62</sup>

Acerca de todo esto el complicado contencioso<sup>63</sup> en torno a las jóvenes Criseida y Briseida, en el Primer Canto de la *Ilíada* - más allá de toda eventual discusión en orden a su posible (o imposible) veracidad histórica -, quizá constituya el más antiguo registro griego de una contienda legal completa, donde la amplitud del testimonio literario nos permite un amplio desglose de detalle en torno a las leyes invocadas, a las pretensiones sostenidas por las partes involucradas y a la extensión y variedad de funciones que, con desigual extensión, convergen en el uso material del derecho como, así también, en lo que hace a los resultados del litigio y al criterio de justicia asociado al mismo en cada caso.

Hay, desde ya, suficientes registros de mayor antigüedad, tanto en la Grecia Arcaica como en otras civilizaciones de la antigüedad<sup>64</sup>; pero, al parecer, ninguno ofrece la abundancia de detalles en orden a la intervención de los diversos factores asociados al uso material de la ley y a las extensiones que sirven de soporte y dan solvencia funcional al juicio de justicia.

En consecuencia, esta historia en torno a Criseida y a Briseida - o si se quiere *el caso de Criseida y el caso de Briseida*, para llamarlos de una manera desglosada, específica y familiar al tipo de estudios jurídicos que aquí nos ocupa - constituyen, por la sumatoria de esos distintos registros, dos genuinos protocolos de análisis que reclaman una profunda y detenida inspección teórica al modo de los casos de escuela, como el famoso *Caso de los Exploradores de Cavernas* de Lon L. Fuller, cuyo valor sinóptico permite ese tipo de aproximaciones directas que las disertaciones programáticas, en especial en la tratadística, suele dejar en suspenso, por esa natural tendencia a la generalización que solo atiende incidentalmente a las cuestiones particulares y que, a lo sumo, apenas si concede a los temas puntuales una que otra referencia ocasional por vía del ejemplo puramente referencial.

Segregado del escenario material en el que se edifica el tracto del derecho, el asunto particular tiende, de ordinario, a independizarse del discurso teórico y la materialidad interactiva de las diversas tramas que inordinan el tracto jurídico se externalizan, el texto se redime de las contingencias y todo se remite a un plano de idealidad, donde ya no se discute sino en torno a artefactos aléuticos o conceptos abstractos que, por tal motivo, exhiben una extraordinaria solvencia para justificar su propia pertinencia lógica con independencia de su aptitud o ineptitud para explicar casos concretos.

Los ejemplos de escuela, por cierto, apenas si van a ofrecernos, como contrapartida, un horizonte de posibilidades de aprehensión de lo real que, a veces, tampoco resulta mucho más extenso en el registro de casos acaecidos cuyos protocolos se conservan en los archivos de los tribunales.

El *Caso de Criseida*, en primer lugar, se revela, en este sentido, como un extraordinario agregado de factores que se enhebran unos a otros y que ofrecen una singular y transparente imagen de los diversos substratos que marcan la impronta del uso material de la ley y que le provee a esta, lo mismo que a la justicia que de ella resulta, de contenidos materiales definidos en dirección al significado de las reglas y al valor funcional de sus extensiones normativas.

---

<sup>62</sup> El contingente armado de un grupo humano específico como en el caso de Agamenón o la impronta o el aura irresistible de la acción de un dios que se traduce en acción material como en el caso de la peste provocada por Apolo invocado por Crises

<sup>63</sup> Acerca de este contencioso ver Meabe, 1999: 231-216.

<sup>64</sup> Acerca de los registros de la antigüedad pregregia resultan fundamentales las contribuciones de Jean Bottero, André Finet y Bernardo Gandulla. Toda la bibliografía se encuentran muy bien detallada y referenciada en Gandulla, 2005.



El subsecuente *Caso de Briseida*, por otra parte, confirma la funcionalidad genérica del caso anterior y le provee al mismo de una confirmación objetiva que excede cualquier consideración puramente puntual. La solución del *Caso de Criseida* ofrecida por el relato adquiere, por lo tanto, rango de jurisprudencia, opera incluso como matriz interpretativa y se nos propone como el precedente directo y necesario que facilita la colación del nuevo contencioso.

La relevancia que todo esto tiene de cara a nuestro asunto central se percibe en la resolución del mismo de cada caso; y, a poco que se intente una reconstrucción puramente formal de cada uno de los respectivos entuertos, se advierte, casi de inmediato, la irreductible contradicción lógica, que en término aléthicos daría lugar a la negación de cualquier componente jurídico en los respectivos contenciosos.

Esta respuesta, que caracterizaría a ambos casos como dos modalidades típicas del uso de la fuerza es, sin embargo, equivalente a ese especial tipo de sublimaciones modernas que sostiene por ejemplo que el derecho nazi, o el comunista o el derecho musulmán chiita, lo mismo que el resultado de la dictadura de la mayoría en cualquier parlamento o la segregación pautada de individuos o grupos por motivos étnicos, religiosos, políticos o ideológicos, no es jurídico porque sus contenidos atentan contra el más elemental sentido de racionalidad que forma parte de nuestros estándares mentales occidentales.

## 5. Conclusiones

La pauta interactiva que subyace a las *prerrogativas* descritas en estos registros no es otra que la que procede de la ley del más fuerte.

Su justificación se explica en el contexto de la legitimidad homérica tal como se registraba ya en la *Iliada* y en la *Odisea* y como de nuevo se justifica aquí en la supremacía jerárquica de Zeus.

Esa necesaria supremacía de Zeus tiene una decidida impronta iusnaturalista que luego va a ser asumida en la ulterior tradición de la tragedia, la sofística y la historia, cuyos rasgos peculiares conducen a otras averiguaciones que caen ya fuera de los límites de la presente investigación.

## 6. Bibliografía.

### 6.1. Fuentes

- Homeri. 1965: *Opera*. Oxford, Oxford University Press, 1965. 5 vols. El texto griego de la *Iliada* en los vols. I y II. El texto griego de la *Odisea* en los vols. III y IV. *Fragmenta Hymni in Bacchum*: vol. V, pags. 1-2. Se cita: *Fr. Hymn. in Bacch.*
- Bernabé Pajares, A. 1988: *Himnos Homéricos. La "Batracomiomaquia"*. Madrid, ed. Gredos, 1988 (1978<sup>1</sup>).

### 6.2. Léxicos

- Autenrieth, G. 1963: *An Homeric Dictionary* Translate, with additions and corrections by Robert P. Keep, Londres, ed. MacMillian & Co. Ltd, 1963. Se cita: Autenrieth
- Chantraine, P. 1974-77: *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque. Histoire des mots*. Paris, Editions Klincksieck, 4ts. en 3 vols. Vol. 1-2: 1968; vol. 2: 1974; y vol. 3: 1977. Se cita: **DELG**.

- Liddell-Scott-Jones 1966: *A Greek English Lexicon*. Londres, Oxford at the Clarendon Press, reimpresión de 1966 de la 9ª edición de 1940. Se cita: **LSJ**.
- Sebastian Yarza, S/F. *Diccionario Griego-Español*, Barcelona, ed. Ramón Sopena SA. Se cita: **SY**
- Pavon-Echauri: 1955: *Diccionario Griego Español*, Barcelona, Publicaciones y ediciones Spes, 1955. Se cita: **PE**

### 6.3. Bibliografía complementaria

- Eggers Lan C. 1967: *El concepto del alma en Homero*. Cito por la copia del **manuscrito** ( publicado en 1967: FFL-UBA ) que me cediera gentilmente la Sra. Loreta Brass de Eggers, viuda del Dr. Conrado Eggers Lan.
- -----, 1974: *Introducción histórica al estudio de Platón*. Bs.As., Eudeba, 1975. En especial: cap.V: *La iniciación en el medio divino*.
- Gandulla, B. 2005: *Los hebreos del Gran Canaán*. Bs. As., ed. Canaán, 2005.
- Galizia, M. 1951: *La Teoría della sovranità dal Medio Evo alla Rivoluzione Francese*. Milan, Dott. A., Giuffrè Editore, 1951.
- Gernet, L. 1951: *Droit et predroit en Grèce ancienne*. En **L'Année Sociologique**, 3ª serie (1948-49). *París, 1951, pags. 21-119*.
- Gil, Luis et al . 1963: *Introducción a Homero*. Madrid, ed. Guadarrama, 1963.
- Havelock , E. A. 1963: *Preface to Plato*. Cambridge, Mass, 1963.
- Jellinek, G. 1964: *System der subjektiven öffentlichen rechte*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964<sup>2</sup> (1892<sup>1</sup>).
- Kirk, G. S. 1962: *The Songs of Homer*. Londres, Cambridge University Press, 1962.
- -----, 1970: *Myth. Its meaning and funtions in Ancient and other cultures*. Londres, Cambridge University Press, 1970.
- Lasso de la Vega, J.S.1963: *Hombres y dioses en los poemas homéricos*. Incluido en : *Introducción a Homero*, pags. 237-315 . Madrid, ed. Guadarrama, 1963.
- Mazon Paul et al. 1959: *Introduction a L'Iliade*. París, ed. Les Belles Lettres, 1959. Incluye: P. Chantraine *La tradition manuscrite* (Cap 1) y *Langue* (cap 4); Paul Collard: *Papyrus* (cap. 2); René Langumier: *Scholies* (cap. 3). Paul Mazon toda la segunda parte sobre *L'Origine de L'Iliade* (caps. V-IX).
- Meabe, J. E. 1994: *El Derecho y la Justicia del Más Fuerte*. Corrientes, Instituto de Teoría General del Derecho, 1994.
- -----, 1999: *El contencioso entre Agamenon, Crises y Aquiles. Una controversia de la justicia arbitral con el derecho del más fuerte en la Iliada* ,1-305. Comunicaciones Científicas y Tecnológicas 1999, Tomo I, Ciencias Sociales. Corrientes, Eudene, 199, pags. 213-216.
- Murray, G. 1934: *The Rise of Greek Epic*. Oxford, ed. Oxford University Press, 1934<sup>4</sup> (1907<sup>1</sup>)
- -----, 1956: *La Religión Griega*. Bs. As., trad.cast. de S. Ferrari y V.R. Bouilly, ed. Nova, 1956 (1912<sup>1</sup>)
- Mondolfo, R. 1941: *El Genio Helénico*. Tucumán, ediciones de la Universidad Nacional de Tucumán, 1941. Reeditado en 2 volúmenes por la editorial Columba, Bs.As.: I 1956: *El Genio Helénico* (capítulos. 1,2 y 3). II: 1957: *Arte, religión y filosofía de los griegos* (capítulos. 4, 5 y 6).
- -----, 1997: *La conciencia moral de Homero a Demócrito y Epicuro*.Bs.As., ed. Eudeba 1997<sup>3</sup> (1941<sup>1</sup>).
- Otto, W. F. 1961: *Die Götter Griechenlands*. Frankfurt del Meno, ed. G. Schulte-Bulmke, 1961<sup>7</sup> (1929<sup>1</sup>)
- -----, 1997: *Dioniso. Mito y culto*. Madrid, trad. cast. de C. García Ohlrich, ed. Siruela, 1997 (1933<sup>1</sup>)
- Wolf, F. A. 1795: *Prolegomena ad Homerum*, Halle, 1795.